٦-١

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ
محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ
محمد جواد الفاضل اللنكراني مدرس



www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه

اشارة

سرشناسه : یوسفی‌گنابادی‌خراسانی، محمدحسین
عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعة لاستنباط احکام‌الشریعة : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمة‌الاطهار علیهم‌السلام.
مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.
فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.
شابک : ج. ۱: 978-964-7709-85-9 ؛ ج. 978-964-7709-90-3 :
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه.
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

الجزء الاول

مقدّمة الاستاذ الفقيهالشيخ محمّدجواد الفاضل اللنكرانى دامعزّهالعالى

ألحمد للَّهربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا الأكرم الّذى هو صاحبأعظم شريعة فى العالم وعلى أوصيائه المعصومين، الّذين هم باب علوم الأوّلين والآخرين،
وقد انتهى بهم جميع معارف الدين اصوله وفروعه.
وأمّا بعد فلا يخفى على من له ممارسة بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غاية بعد معرفة اللّه تبارک وتعالى وصفاته وأفعاله، فإنّ سعادة البشر دنيويّاً واخرويّاً فى ظلّ الفقه والأحكام الّتى وصلت إلينا من طريق القرآن والعترة الطاهرة ومن أهمّ المقدّمات لتحصيل ملكة الاستنباط والنيل إلى درجة الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم يجعل صاحبه ذا قوّة عميقة لفهم المنابع الاستدلاليّة ويعينه على فهم الكتاب، فهو ليس منطق الفقه فقط بل هو منطق لكثير من العلوم العالية كالفقه والتفسير والعقائد والتاريخ، فإنّ البحث عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 6
حجّيّة خبر الواحد ليس منحصراً بالأحكام الفرعيّة- على ما حقّقناه فى محلّه- بل هو حجّة حتّى فى الروايات التفسيريّة والعقائديّة والتاريخيّة، كما أنّ مباحث القطع صالحة للمسائل الاعتقاديّة أيضاً وهكذا مسألة الحسن والقبح العقليّين الّتى هى الركن الركين للمباحث الاعتقادية الجديدة أيضاً وبناء عليه تجب إعادة النظر فى تعريف علم اصول الفقه و نقول بأنّه ليس آلة للفقه بل هو آلة ومنطق للعلوم المهمّة نعم نفعه للفقه أكثر من سائر العلوم وبالجملة لا شكّ فى أنّ من لا معرفة له بعلم اصول الفقه لا معرفة له بالأحكام الشرعيّة ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نرى أنّ الأكابر من المجتهدين قد اهتمّوا اهتماماً كثيراً بالغور حول مباحث هذا العلم ونرى تطوّره فى هذا الزمان ما لا يرى مثله فى العلوم المسانخة له، فانظروا إلى مباحث الاصول العمليّة كيف تطوّرت وتكاملت فى طىّ القرون المتعدّدة، حتّى صارت مجموعة مفصّلة عظيمة نافعة، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائة العقليّة فى فترة من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحلّى فى المعتبر والشهيد فى الدروس قد جعلاها من الأدلّة العقليّة القطعيّة، واستدلّا عليها بقاعدة أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفى الزمن الثانى جعلوها من الأمارات الظنّيّة كصاحب المعالم، وفى الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملى، ولعلّ أوّل من تنبّه لذلک هو صاحب شرح الوافية السيّد جمال الدين وقد تكاملت فى زمن الوحيد البهبهانى، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصارى 0، فيا أيّها العالم والسالک سبيل الاستنباط، لا تغترّ بظاهر ما ذكره بعض من التورّم فى هذا العلم ولا

تجعل بينک وبينه فصلًا وبوناً وعليک بالاتّصال الأكيد والانس الشديد والممارسة الدائميّة بقواعده ومسائله واجعل فكرک خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديدة للوصول إلى الأحكام الدقيقة ولا أقصد بذلک الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفک عن التحقيق والتعميق، سيّما فى العصر الحاضر من جهة أنّ النظام البشرى محتاج جدّاً إلى تنسيق امورهم مع المبانى الشرعيّة، ومن الواضح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 7
أنّ من كان له قوّة فى هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل فى جنبه إلى نكات جديدة وقواعد بديعة ومبانٍ خاصّة لاستنباط الأحكام الدينيّة والإجابة على الأسئلة الكثيرة المتوفّرة، كما أنّ بعض التقسيمات المهمّة للحكم كانقسامه إلى الأوّلىّ والثانوى وإلى الشخصى والولايى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المُباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديدة فى العلوم المختلفة كالطبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أنّ انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الّذى أسّسه الاصولى المحقّق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان اللّه عليه مضافاً إلى تأثيره فى حلّ بعض من المشكلات العلميّة فى هذا العلم له دخل حقيقى فى استخراج الأحكام الشرعيّة كما أنّ القول بعدم وجود المجعول فى الأمارات والاصول العلميّة- قبال من قال بجعل المؤدّى كالشيخ الأعظم أو المعذّريّة والمنجّزيّة كالمحقّق الخراسانى أو الحجّيّة كالمحقّق الإصفهانى أو الوسطيّة فى الإثبات كالمحقّق النائينى- الّذى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكّدنا أنّه من هذا الطريق ترتفع مشكلة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا فى الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهرى حتّى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم فى حلّ المشكلات الفقهيّة.
وبالجملة لكلّ واحد من الاصوليّين سهم وافر فى توسعة هذا العلم وتعميقه وفى العصر الحاضر كان والدى سماحة العلّامة الفقيه الاصولى المدقّق آية اللّه العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى رضوان اللّه عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير فى تشريح مبانى القوم سيّما المبانى المبتكرة لُاستاذيه البروجردى والخمينى 0 ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديدة ومن أهمّها إحاطته الواسعة على المدرسة الاصوليّة فى النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح فى طىّ بحوثه وهذه الخصوصيّة نادرة فى عصرنا والمجموعة التى بين أيديكم من أوّلها إلى آخر البرائة تقرير الدورة الثانية ومن بداية أصالة التخيير إلى آخر المجموعة تقرير الدورة الاولى من اصوله
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 8

بيد الفاضل العالم حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفى دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه اللّه خير الجزاء ونسأل اللّه تبارک وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولأستاذه ولجميع من ساعده فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشانى دامت بركاته.
والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والاصوليّين يوم ولدوا ويوم ماتواويوم يبعثون ورحمة اللّه وبركاته

محمّد جواد الفاضل اللنكرانى

شوّال المكرّم 1430 ق.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 9

كلمة المقرّر

الحمد للَّه‌ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين الهُداة المهديّين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
وبعد فإنّى لمّا حضرت مجلس بحث الاصولى الفقيه الصائن لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم باللَّه، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الاستاذ الأكبر، آية اللَّه العظمى الفاضل اللنكرانى «أعلى اللَّه مقامه ورفع فى جنّات النعيم درجته»[1] رأيت بحثه الشريف ذا مبانٍ عالية وبراهين شافية، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزيّنت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفة حول اصول الفقه حسبما يسعنى ويؤدّى إليه فهمى القاصر، وسمّيته ب «اصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة».
وينبغى هاهنا ذكر امور:
1- كلّما جاء فى المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الاستاذ الأعظم آية اللَّه العظمى الفاضل قدس سره، وأمّا ما جاء فى الحاشية فما استفدته منه فعبّرت فى آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالى وفهمى القاصر فعبّرت فى آخره برمز «م ح- ى».
فكلّ ما وجده القارئ الكريم من علوّ المبانى وقوّة البراهين فهو مستند إلى الاستاذ قدس سره وما وجده من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلى المقرّر الخاطئ أقرب من أن يسند إلى الاستاذ المحيط بجميع المطالب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 10
2- أنّى تصدّيت لإخراج مآخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطة بها ليسهل المراجعة لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.
3- حيث إنّى التحقت بمجلس درس الاستاذ قدس سره فى بداية «أصالة التخيير» من الدورة الاولى، وبعد إكمال هذه الدورة حضرت الدورة الثانية إلى ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفّقاً من الدورتين المذكورتين.
4- حيث إنّ قائد الثورة الإسلاميّة الإمام الخمينى والمحقّق الكبير السيّد أبا القاسم الخوئى 0 ارتحلا إلى رحمة ربّهما فى أثناء الدورة الثانية من مباحث الاستاذ المحاضر قدس سره[2] ذكرنا عقيب اسمهما الشريف فى زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمه الله»[3].
وهاهنا يلزم علىَّ أن اقدِّم أجزل الشكر والتقدير إلى نجل شيخنا المحاضر سماحة آية اللَّه الحاج الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكرانى، وإلى مدير

«مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام» حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشانى «دام عزّهما» فإنّهما كانا يشوّقاننى ويساعداننى على تنظيم ما كنت كتبته فى السنوات الماضية، وإعداده للطبع.
وأيضاً ينبغى أن أشكر ولدى العزيز روح اللَّه اليوسفى «وفّقه اللَّه تعالى» فإنّه أعاننى بغاية جهده فى المقابلة والتصحيح.
فنرجو من اللَّه القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل فى فرج مولانا صاحب العصر والزمان.
محمّدحسين اليوسفى الگنابادى الخراسانى
28/ 10/ 1387 ش، 20 محرّم الحرام 1430 ق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 11
الحمد للَّهربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ومولانا ونبيّنا أبى القاسم محمّد، وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين، ولعنة اللَّه على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين. اعلم أنّ مباحثنا تحتوى مقدّمة ومقاصد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 13

المقدمةوهى تشتمل على امور

اشارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 15

الأمر الأوّلحول موضوع العلم وملاک تمایز العلوم وموضوع علم الاصول وتعریفه

اشارة

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: فى موضوع العلم

اشارة

قال فى الكفاية: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[4].
يستفاد من هذه الجملة امور ثلاثة: 1- أنّ العلم يحتاج إلى موضوع. 2- أنّ ذلک الموضوع المحتاج إليه أمر واحد. 3- أنّه ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتيّة.
فلابدّ من البحث عن هذه الامور الثلاثة.

رأى الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول احتياج العلم إلى الموضوع

ذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى عدم احتياج العلوم إلى الموضوع مستدلّاً- على ما قرّره المقرّر- بأنّ مؤسّس كلّ علم ومدوّنه الأصلى لم يعيّن موضوعاً له ليبحث عنه، بل العلوم فى بدء تدوينها كانت ناقصة جدّاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 16
بحيث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتكاملت بمرور الأزمنة حتّى صارت ما بأيدينا اليوم.
ويشهد له ما نقله الشيخ الرئيس[5] عن المعلّم الأوّل[6] فى تدوين المنطق من أنّا ما ورثنا عمّن تقدّمنا فى الأقيسة إلّاضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا، ويمكن أن يزيد عليها من يأتى بعدنا مباحث اخرى أو يزيلوا عيوب آرائنا[7].
وفيه: أنّ قلّة مسائل العلوم فى بدو تدوينها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن كانت أمراً مسلّماً إلّاأنّها لا تنافى احتياجها إلى الموضوع لو دلّ عليه دليل، فالآن لابدّ لنا من ملاحظة أدلّة افتقارها إليه، وهى وجوه:

مسلک المشهور فی المقام

الأوّل: ما تمسّک به المشهور لإثبات وحدة موضوع العلم، لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلی الموضوع أیضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.
وبیان دلیلهم یحتاج إلی ذکر مقدّمتین:
الاولی: أنّ کلّ علم یترتّب علیه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ فی المقال»، ومن علم المنطق «صیانة الإنسان عن الخطأ فی الفکر»، ومن علم اصول الفقه «القدرة علی استنباط الأحکام الفرعیّة الإلهیّة» وهکذا سائر العلوم، فکلّ علم یترتّب علیه فائدة واحدة.
الثانیة: أنّ لنا قاعدة فلسفیّة، وهی أنّ «الواحد لا یصدر إلّامن

الواحد»[8]، فیمتنع أن یؤثّر الأمران المتباینان اللذان لا جامع بینهما فی أمر واحد، فتأثیر الشمس والنار فی الحرارة مثلًا کاشف عن وجود جامع بینهما هو المؤثّر فیها لا محالة، وهذه القاعدة تسالم علیها جلّ المحقّقین، وأقاموا البرهان علیها.
إذا عرفت هاتین المقدّمتین، فنقول:
کلّ علم عبارة عن مجموع مسائله، وهی مؤثّرة فی الغرض، مثلًا علم النحو عبارة عن «کلّ فاعل مرفوع، کلّ مفعول منصوب، کلّ مضاف إلیه مجرور» وسائر المسائل، وهی توجب الوصول إلی الغرض الذی هو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال»، فلابدّ من تصوّر جامع واحد بین المسائل یکون مؤثّراً فی الغرض واقعاً.
وحیث إنّ کلّ مسألة مرکّبة من موضوع[9] ومحمول ونسبة بینهما، فالجامع المؤثّر فی الغرض بحسب التصوّر البدوی إمّا منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولکنّه بحسب الدقّة لا یمکن انتزاعه من المحمولات، لأنّ المحمول عارض علی الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم علیه رتبةً، فلا یصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.
ومن هنا انقدح عدم صلاحیّة النسب أیضاً لذلک، لأنّها معانٍ حرفیّة غیر مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوعات والمحمولات ثانیاً، فکیف یمکن انتزاع الجامع منها؟!

فلابدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحیّة النسب والمحمولات لذلک.
فثبت أنّ لکلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر فی غرضه الواحد منتزع

من موضوعات مسائله.
هذا حاصل دليل المشهور.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه

1- لا دليل على وحدة الغرض المترتّب على العلم، فانّه يمكن أن يترتّب على علم فائدتان متلازمتان، والمحقّق الخراسانى رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً[10]، إلّا أنّه لم يُقم دليلًا عليه.
2- أنّ وحدة غرض العلم مغايرة للوحدة فى القاعدة الفلسفيّة.
توضيح ذلک: أنّ الواحد على ثلاثة أنواع، لأنّه إمّا شخصى، مثل «زيد» وإمّا نوعى، مثل «الإنسان» وإمّا عنوانى، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان يعمّ المجتمعين فى هذا المدرس، دون الخارجين عنه، ومثل «أهل البيت» فى آية التطهير، فإنّه عنوان شامل للخمسة الطيّبة الذين كانوا فى البيت[11] حين نزول الآية، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.
وبالجملة: الواحد على ثلاثة أنواع: شخصى ونوعى وعنوانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 19
ثمّ الواحد العنوانى قد يكون اعتباريّاً، كالصلاة المشتملة على القراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعتبرة شرعاً أمراً واحداً.
وقد يكون عرفيّاً، كالمعجون المؤثّر فى رفع مرض خاصّ، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّاأنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.
إذا عرفت ذلک فنقول:
لا شبهة فى أنّ المراد بالواحد فى القاعدة الفلسفيّة هو الواحد الشخصى، كما بيّنه المحقّقون من الفلاسفة، فإذا كان المعلول واحداً شخصيّاً يستحيل أن يتعدّد علّته المستقلّة.
وحينئذٍ فإن أرادوا بوحدة الغرض المترتّب على العلم الوحدة الشخصيّة أيضاً- لكى ترتبط المقدّمة الاولى بالثانية، ويتمّ القياس المنطقى الذى يبتنى على كون الأوسط فى الصغرى والكبرى شيئاً واحداً- فلابدّ من القول بترتّب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتّصافه بالوحدة الشخصيّة، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.
وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائدة علم النحو هى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» فهذه الفائدة أمر واحد شخصى معلول عن أمر واحد شخصى آخر بمقتضى المقدّمتين، فلا يمكن أن تكون علّته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضرورة أنّه أمر كلّى، ولا مسألةً واحدةً منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلابدّ من القول بأنّها مركّبة من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّامسألة واحدة لما حصل له صون اللسان عن الخطأ فى المقال أصلًا، كالصلاة الفاقدة لجزء واحد عمداً، حيث

لم يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر أصلًا، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى المقام،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 20
لأنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» عقيب تعلّم كلّ واحدة من مسائل النحو.
والحاصل: أنّ وحدة غرض العلم لو كانت وحدةً شخصيّة لتمّ القياس المنطقى، لكن يلزمه أوّلًا: كون الغرض مترّتباً على مجموع مسائل العلم، لا على الجامع الذى يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلًا، مع أنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كلّ مسألة من مسائل العلم.
فالحقّ أنّ وحدة غرض العلم نوعيّة، ولا ترتبط بالوحدة فى القاعدة الفلسفيّة، وكلّ مصداق من الغرض مترتّب على مسألة من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكلّ فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» يترتّب على مسألة خاصّة من مسائل النحو، مثلًا «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب الفاعل» معلول لمسألة «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب المفعول» مترتّب على مسألة «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسألة علّة مستقلّة ولها معلول مستقلّ، ولا تصل النوبة إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.
وأمّا الوحدة العنوانيّة فلا يمكن الذهاب إليها فى غرض العلم، لأنّها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» امور متباينة مترتّبة على مسائل علم النحو، وكلّ مسألة ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسألة الاخرى، فما يترتّب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتّب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.
فالوحدة العنوانيّة صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 21
المستدلّ[12].
والحاصل: أنّ الوصول إلى احتياج كلّ علم إلى الموضوع من طريق وحدة الغرض لا يتمّ، سواء اريد بها الوحدة الشخصيّة أو النوعيّة أو العنوانيّة.
3- أنّ المستدلّ قال بترتّب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثّر الواقعى هو الجامع بين موضوعاتها الذى هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإنّ الغرض لا يترتّب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتّب على رعايتها والعمل بها.
ألا ترى أنّ مجرّد وجود المسائل النحويّة فى الكتب لا يوجب صون لسانک عن الخطأ فى المقال، وكذلک لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

4- أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.
والحقّ الضرورى أنّ محور القضايا الحمليّة إنّما هو النسب والروابط.
ألا ترى أنّک إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفادة عالميّة زيد، وإذا قلت: «الفاعل مرفوع» تريد إفادة أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّة.
فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّة الذى يعبّر عنه بالكلمة والكلام لا يؤثّر فى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، وإنّما المؤثّر هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول ومجروريّة المضاف إليه، فلابدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.
الوجه الثانى: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 22
فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.
وهذا يدلّ علي أنّ أصل احتياج كلّ علم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.
ويرد عليه أوّلًا: أنّ ملاک تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإنّ جماعة من الاصوليّين- منهم المحقّق الخراسانى والمحقّق العراقى رحمهما الله- قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض[13]، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه فى الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات[14].
وثانياً: لا علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلى الموضوع عند المشهور من نتائج مسألة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعدة تقتضى العكس بأن يثبتوا أوّلًا احتياج كلّ علم إلى موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات.
وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.
الوجه الثالث: السنخيّة المتحقّقة بين مسائل العلوم.
إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وإن أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّاأنّ له بياناً فى بعض المباحث الاخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.
وهو أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين[15].
ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الاصوليّين: «صيغة الأمر دالّة على الوجوب».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 23
وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيّة ذاتيّة واضحة، حتّى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدّمة من الملازمة العقليّة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلًا.
لا يقال: لعلّ هذه السنخيّة بلحاظ الغرض الواحد المترتّب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.
فإنّه يُقال: إنّا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتّب عليها وجدناها متسانخة مترابطة، ضرورة أنّه لو لم يكن لعلم النحو مثلًا غرض أصلًا، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قولهم: «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض المترتّب عليها.
وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبة المتحقّقة بين «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين المسألتين، ويبحث كلّ منهما عن عوارضه، وهو الكلمة والكلام.
هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.
فثبت- حتّى الآن- أمران من الامور الثلاثة المستفادة من كلام المحقّق الخراسانى المتقدّم نقله فى أوائل البحث.

وأمّا الأمر الثالث، أعنى تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيّون إلى أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 24
موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[16].
وتبعهم غيرهم فى ذلک.
ولابدّ لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتى أوّلًا، وفى عموميّة هذا التعريف بالنسبة إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً باللّه:
إنّ المنطقيّين قسّموا الكلّى إلى خمسة أقسام:
النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.
ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الاولى بالذات والذاتيّات.
والعرض كما ينقسم إلى العامّ والخاصّ[17].
ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق[18].
وبتقسيم ثالث إلى الذاتى والغريب.
ولا يرتبط ببحثنا إلّاهذا التقسيم الأخير.
وتوضيح العرض الذاتى والغريب يحتاج إلى ذكر مقدّمة:
وهى أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشىء قد يكون بلا واسطة، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة[19]، وقد يكون بواسطة أمر داخلى، وهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 25
إمّا جنس المعروض الذى يعبّر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذى يعبّر عنه بالجزء المساوى.
ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.
فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوى كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً[20].
وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروض، وهو على خمسة أنواع.
لأنّ هذا الأمر الخارج تارةً يكون مساوياً للمعروض، واخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبايناً له.
والمباين قد يكون واسطة فى انتقال العرض إلى ذى الواسطة حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطة بنحو من المجاز والعناية.
فهذه خمس صور، وأمثلتها[21] بترتيب الصور المذكورة:

1- الضحک العارض على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجّب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.
2- التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 26
صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنّه ماش لم يصدق عليه أنّه إنسان.
3- البصيرة العارضة على الحيوان[22] بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيّة أمر خارج عن ماهيّة الحيوان[23] أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.
4- الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوّماً له، وبينهما تباين كلّى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطة فى انتقال الحرارة إلى الماء حقيقةً، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.
ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى الثبوت.
5- الحركة التى تعرض على الجالس فى السفينة بواسطتها، فإنّ السفينة أمر خارج عن حقيقة الجالس، لعدم كونها داخلة فى ماهيّته جنساً أو فصلاً، وبينهما تباين كلّى، لعدم وجود مادّة اجتماع لهما، والحركة صفة للسفينة حقيقةً، ولا يتّصف بها الجالس إلّابالمجاز والمسامحة.
ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى العروض.
والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:
1- ما لا واسطة بينه وبين معروضه.
2- ما يعرضه بواسطة الجزء الأعمّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 27
3- ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.
4- ما إذا توسّط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.
5- العرض اللاحق للشىء بواسطة الخارج الأعمّ.
6- ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخصّ.
7- ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة فى الثبوت.
8- ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة فى العروض.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى العرض الذاتى والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفاية والمحقّق السبزوارى رحمهما الله فى ذلک

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطة فى العروض[24]، أى مايلحقه حقيقةً، من دون تجوّز وعناية.
وعليه فالقسم الأخير يكون عرضاً غريباً، وسائر الأقسام السبعة جميعها تكون أعراضاً ذاتيّة.
وهذا ما ذهب إليه الحكيم السبزوارى رحمه الله قبل صاحب الكفاية، حيث قال فى حاشية الأسفار:
والحقّ فى معنى العرض الذاتى أن يقال: هو ما يكون عارضاً للشىء ووصفاً له بالحقيقة بلا شائبة مجاز أو كذب، أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربيّة: الوصف بحال الشىء، لا الوصف بحال متعلّق الشىء، وبعبارة اخرى: العرض الذاتى ما لا يكون له واسطة فى العروض[25].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 28

رأى المشهور فى المقام

وذهب المشهور إلى أنّ ثلاثة من الأقسام الثمانية المتقدّمة أعراض ذاتيّة بلا إشكال ولا خلاف، وهى: القسم الأوّل والثالث والرابع، أى ما لا واسطة أصلًا بينه وبين معروضه، وما كان عروضه بواسطة أمر مساوٍ داخلى أو خارجى، وأنّ الأربعة الأخيرة أعراض غريبة، وهى ما كان عروضه بواسطة الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباين بقسميه.
واختلفوا فى القسم الثانى، أعنى ما كان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

وللعلّامة الطباطبائى رحمه الله كلام ينتج ذاتيّة خصوص ما لا واسطة بينه وبين معروضه وغرابة ما عداه، فإنّه قال فى حاشية الأسفار: العرض الذاتى ما يعرض الشىء لذاته فقط، يعنى أنّ المعروض بذاته يقتضى العرض، من دون أن يكون بينهما واسطة أصلًا، سواء كانت الواسطة مساوية أو أعمّ أو أخصّ.
وقال فى بيان مجرى هذه الأحكام: إنّ ذلک كلّه إنّما يجرى فى العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريّة[26]، التى موضوعاتها امور إعتباريّة غير حقيقيّة فلا دليل على جريان شىء من هذه الأحكام فيها أصلًا. واستدلّ على ذاتيّة ما عروضه بلا واسطة، وغرابة ما عداه فى العلوم البرهانيّة بأنّ هذه العلوم تبتنى على البرهان، وحيث إنّ البرهان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 29
قياس منتج لليقين يجب أن يتألّف من مقدّمات يقينيّة، ولا تكون المقدّمة كذلک إلّاإذا اجتمع فيها شرائط أربعة:
1- أن تكون ضروريّة، أى فى الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة[27]، وإلّا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.
2- أن تكون دائمة، أى فى الصدق بحسب الأزمان، وإلّا كذب فى بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.
3- أن تكون كلّيّة، أى فى الصدق بحسب الأحوال، وإلّا كذب فى بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.
4- أن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتى مساوياً لموضوعه[28]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
ولا يخفى أنّ نتيجة كلامه رحمه الله غرابة سبعة من الأقسام المتقدِّمة للعرض، وذاتيّة قسم واحد فقط فى العلوم البرهانيّة.
وأساس استدلاله على ذلک أنّ العرض إذا حمل على معروضه بواسطةٍ لا ينتج اليقين.

نقد ما أفاده العلّامة الطباطبائى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ يقينيّة القضيّة لا تتوقّف على عدم تحقّق الواسطة فى عروض المحمول على الموضوع، بل إذا حمل عليه بواسطة أمر مساوٍ داخلى[29] أو

خارجى[30]، بل بواسطة جزئه الأعمّ[31] ينتج اليقين أيضاً.
فلا وجه للعدول عمّا ذهب إليه المشهور فى تفسير العرض الذاتى حيث قالوا: إنّه ما يلحق الشىء لذاته أو لأمر يساويه[32].

لكن يرد على مقالة المشهور أنّه يستلزم كون البحث فى كثير من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبة إلى موضوع نفس العلم، فانظر إلى علم النحو الذى موضوعه الكلمة والكلام، فإنّا نبحث فيه عن مرفوعيّة الفاعل، ومنصوبيّة المفعول، ومجروريّة المضاف إليه، وكلّ واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إليه نوع من الكلمة.

فالمرفوعيّة مثلًا عرض ذاتى للفاعل، لكنّها عرض غريب بالنسبة إلى الكلمة، لعروضها عليها بواسطة الفاعل الذى هو أخصّ منها، والمشهور اتّفقوا على غرابة ما كان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ[33]. وقد يكون الأمر بالعكس فى بعض العلوم، بمعنى أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، كعلم الاصول[34]، فإنّا نبحث فيه عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 31

وصيغة النهى على الحرمة مثلًا، فالموضوع فى هاتين المسألتين صيغة الأمر وصيغة النهى، ولاريب فى كون كلّ منهما أعمّ من موضوع علم الاصول، سواء جعلناه الأدلّة الأربعة بما هى هى، أو بما هى أدلّة، أو الحجّة فى الفقه، لأنّا لا نبحث عن خصوص صيغة الأمر والنهى المستعملة فى الكتاب والسنّة، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسّک باللغة[35] وبناء العقلاء[36] لإثبات دلالة الأمر على الوجوب والنهى على الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهى القرآنيّة والروائيّة.

فعلم منه أنّ صيغة الأمر والنهى المبحوث عنها فى الاصول كما ترتبط بالكتاب والسنّة ترتبط أيضاً باللغة وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفيّة.

والأمر فى المباحث العقليّة أوضح، فإنّ البحث مثلًا عن الملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها مسألة عقليّة كلّيّة تعمّ الشرعيّات وغيرها.

فإذا حكم العقل بالملازمة بينهما فنحن نستنتج من تلک المسألة الكلّيّة أنّ وجوب الصلاة فى الشريعة يستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبة إلى موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلک المسائل على موضوع العلم من قبيل العروض بواسطة الجزء الأعمّ، واختلف المشهور فى كونها أعراضاً ذاتيّة أو غريبة كما تقدّم.

وبالجملة: لا يمكن الذهاب إلى مقالة المشهور فى المقام، لاستلزامها

اتّفاقهم على كون البحث فى مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة فيما إذا كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 32
موضوع العلم من قبيل الجنس بالنسبة إلى موضوعات المسائل، والأمر كذلک عند بعضهم فيما إذا كان من قبيل النوع بالنسبة إليها.

نظريّة صدر المتألّهين رحمه الله فى العرض الذاتى والغريب

قال صدر المتألّهين: إنّ موضوع كلّ علم- كما تقرّر- ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.
ثمّ نقل كلام المشهور حول العرض الذاتى بقوله: وقد فسّروا العرض الذاتى بأنّه ما يلحق الشىء لذاته أو لأمر يساويه.
ثمّ قال: فأشكل الأمر على جمع، حيث رأوا أنّه لا ينطبق على كثير من مسائل العلوم، فإنّ البحث فيها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع[37].
ولأجل هذا الإشكال اضطرّوا إلى توجيه كلام المشهور تارةً: بأنّ العرض الذاتى للنوع عرض ذاتى للجنس أيضاً، فالمرفوعيّة التى يبحث عنها فى مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتى بالنسبة إلى الكلمة، كما أنّها كذلك بالنسبة إلى الفاعل[38].
واخرى: بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة- كما فرّقوا بين موضوعيهما- بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد.
فالمرفوعيّة مثلًا فى مسألة «كلّ فاعل مرفوع» لا تكون من محمولات الكلمة، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبيّة فى مسألة «كلّ مفعول منصوب»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 33
أيضاً لا تكون من عوارض الكلمة بل من عوارض المفعول.
وبالجملة: كلّ واحد من محمولات المسائل على التعيين لا يكون إلّاعرضاً ذاتيّاً لموضوع تلك المسألة، وأمّا الكلمة فعرضها الذاتى إنّما هو تلك المحمولات أعنى المرفوعيّة، والمنصوبيّة، والمجروريّة، لكن بنحو الترديد لا التعيين.
إلى غير ذلك من التوجيهات التى لا يقبلها الطبع السليم.
ثمّ قال: ولم يتفطّنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو[39].
وفى كلامه هذا نظر؛ أوّلًا: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر فى عروض ما يختصّ بالنوع على الجنس أحياناً وفى بعض الأوقات، وهو لا يرفع الإشكال عن المشهور، وثانياً: لأنّ بين ظاهر صدره وذيله تناقضاً، لعدم إمكان الجمع بين اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبين عروضه على نفس الموضوع من دون واسطة، كما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».
اللّهمّ إلّاأن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم

السبزوارى رحمهما الله من أنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطة فى العروض[40]، وبعبارة اخرى: ما يلحقه حقيقةً من دون تجوّز وعناية.
وهذا وإن كان خلاف ظاهر كلام صدر المتألّهين إلّاأنّه لا بأس بارتكابه لأجل رفع التناقض عنه، سيّما أنّه حكى عن بعض كتبه سوى الأسفار أنّه رحمه الله صرّح بأنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطة فى العروض[41].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 34

وقد عرفت أنّ العرض الغريب على رأى الحكيم السبزوارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله منحصر فيما يكون حمله على المعروض وتوصيف المعروض به على سبيل المجاز والمسامحة، كالحركة المنسوبة إلى الجالس فى السفينة بواسطتها التى يعبّر عنها بالواسطة فى العروض.
وأمّا الأقسام السبعة الاخرى فكلّها عوارض ذاتيّة، لاتّصاف المعروض بها بنحو الحقيقة.
ولا يرد عليه ما ورد على المشهور، ضرورة أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقةً ولا تمنع من ذلک وساطة النوع أو الجنس.
ألا ترى أنّ المرفوعيّة كما تكون صفة للفاعل على سبيل الحقيقة تكون صفةً للكلمة أيضاً كذلک؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يصّح أن يقال- مشيرًا إلى لفظ «زيد»-: «هذه الكلمة مرفوعة» كما يصّح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقى فى كلتا الصورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظلّه»

لكن أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبة بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلًا جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و ...
فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 35
مثلًا جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.
وإسناد عوارض الجزء إلى الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.
فاتّصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطة فى العروض[42].
ويمكن الجواب عنه بأنّا لا نسلّم أن تكون نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل فى الجغرافيا نسبة الكلّ إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا يترتّب فائدة على هذا العلم أصلًا إلّابعد الإحاطة العلميّة بجميع خصوصيّات كلّ الأرض، كما لا يترتّب على الصلاة أىّ أثر إن ترک جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا فى المقام، لأنّا نعلم أنّ كلّ من يدّعى أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحية من نواحيها فقط، ويترتّب عليه الغرض بالنسبة إلى تلک الناحية، كما تترتّب شعبة من صون اللسان عن الخطأ فى المقال على مسألة مرفوعيّة الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها فى المحاورات.
فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله حول العرض الذاتى.

لکن یشکل الأمر فی صدق نفس العرض علی محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتیّتها وغرابتها.
منشأ الإشکال أنّ قضیّة «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 36
الذاتیّة» قضیّة تفوّه بها ابتداءً المنطقیّون والفلاسفة، وتبعهم غیرهم فی ذلک کما تقدّم.
والعرض[43] عند المنطقیّین والفلاسفة أمر واقعی خارج عن الشیء عارض علیه.
فیرد علیهم: أنّ البحث فی بعض العلوم الواقعیّة مثل العرفان والکلام لیس بحثاً عن العرض بهذا المعنی، فإنّ مثل قولنا: «اللّه عالم» مسألة کلامیّة، مع أنّ علمه تعالی عین ذاته، فلا یمکن القول بکونه من عوارضه.
وقول العلّامة الطباطبائی رحمه الله باختصاص قضیّة «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» بالعلوم البرهانیّة وعدم شمولها للعلوم الاعتباریّة- علی فرض صحّته- لا یجدی فی رفع الإشکال، ضرورة أنّ الکلام علم برهانی کما تقدّمت الإشارة إلیه.
بل یرد علیهم فی العلوم الاعتباریّة کالفقه والاصول أیضاً إشکال آخر، وهو أنّک عرفت أنّ العرض فی اصطلاح المنطقیّین والفلاسفة أمر واقعی، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتباریّة لیس بإزائها شیء فی الخارج.
فهذا علم الفقه یبحث فیه عن الأحکام التکلیفیّة کوجوب الصلاة وحرمة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 37
الخمر، والوضعیّة کنجاسة الدم وملکیّة المحیی لما أحیاه من الأرض، ولا ریب فی أنّها لا تکون اموراً واقعیّة.
ویمکن الجواب عن الإشکالین بأنّ العوارض فی قولهم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» لیست بمعناها المنطقی، وإن کانت فی کلام الفلاسفة والمنطقیّین، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء کانت حقیقیّة أم اعتباریّة.
ویرشدنا إلی هذا أنّهم بصدد بیان «موضوع کلّ علم» کما هو صریح کلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفة، وهل یمکن أن یُقال: إنّهم حین البحث عن موضوع العلوم کانوا غافلین عن علم الفقه الذی هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتباریّة؟!
لکن هنا إشکال آخر فی خصوص الأحکام التکلیفیّة، وهو أنّ متعلّق الوجوب

مثلًا فى «الصلاة واجبة» هل هو وجودها الخارجى أو الذهنى أو ماهيّتها؟
لا يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّ وجود المأمور به فى الخارج يوجب سقوط التكليف لا ثبوته.
ولا إلى الثانى، سواء اريد وجودها فى ذهن العبد أو فى ذهن المولى، أمّا الأوّل: فلأنّه يستلزم سقوط الوجوب بمجرّد تصوّر الصلاة وإحضارها فى الذهن، وأمّا الثانى: فلأنّه يستلزم سقوطه بمجرّد تصوّرها من قبل المولى، فلا يجب على العبد إيجادها لا فى الخارج ولا فى الذهن.
على أنّ وجودها الذهنى لو كان مأموراً به لما أمكن إيجاده فى الخارج، ضرورة استحالة إيجاد ما هو فى الذهن بوصف كونه كذلک فى الخارج وبالعكس، كما ثبت فى الفلسفة، لكونهما متباينين فلا يجتمعان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 38
ولا إلى الثالث، ضرورة أنّ الماهيّة بما هى ماهيّة ليست مطلوبة، بل المطلوب إيجادها فى الخارج، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: اسقنى الماء، لا يريد ماهيّة الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولى من هذا الأمر رفع عطشه، ولا يمكن الوصول إلى هذا الغرض إلّابالماء الموجود فى الخارج.
وهذا الإشكال يتوجّه على الأحكام التكليفيّة، وإن كان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّة حمل الوجوب مثلًا على الصلاة بأىّ وجه من الوجوه.
لكن يمكن الجواب بأنّا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهيّة الصلاة، لكنّ الوجوب عبارة عن البعث إلى إيجاد الشىء.
وبعبارة اخرى: بين قولنا: «ماهيّة الصلاة مطلوبة» و «ماهيّة الصلاة واجبة» فرق، وهو أنّ الأوّل لايدلّ على الوجود والإيجاد، فيتوجّه الإشكال عليه بأنّ ماهيّة الصلاة متى كانت مطلوبة للمولى مع أنّها فاقدة لغرضه؟!
بخلاف الثانى، فإنّ معناه أنّ «ماهيّة الصلاة مطلوب وجودها».
والحاصل: أنّ المراد بالعوارض فى تعريف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى ونقل عن صدر المتألّهين، أى ما يلحق الشىء بلا واسطة فى العروض، فيشمل سبعاً من الصور الثمانية المتقدِّمة للعرض.
إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 39

النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

فى النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله
ذهب المشهور إلى أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدّم[44]، واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم- وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أى بلا واسطة فى العروض- هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّى ومصاديقه والطبيعى وأفراده[45].
فموضوع علم النحو مثلًا هو الكلمة والكلام، والفاعل الذى هو موضوع مسألة «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمة.

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد فى بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلک موضوع مسائله هو اللّه سبحانه وتعالى.
والنسبة بينهما فى بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالاصول، فإنّ موضوعه «الأدلّة الأربعة» أو «الحجّة فى الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلًا عن أنّ «صيغة الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيّة والروائيّة، بل يعمّ أوامر الموالى العرفيّة أيضاً.
والكتاب والسنّة لا يختصّان بصيغة الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 40
قرآن أو سنّة لا يكون أمراً، فبين صيغة الأمر وكلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبة موضوع بعض العلوم إلى موضوعات مسائله على رأى الإمام «مدّ ظلّه» هى نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا.
والحقّ أن يقال فى المقام: إنّک قد عرفت أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين، وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين مسائل العلم.
فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا يجب أن يكون هذا الارتباط فى جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون فى بعضها بنحو الطبيعى والأفراد، وفى بعض آخر بنحو العينيّة، وفى بعض ثالث بنحو الكلّ والأجزاء، وهكذا.
هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطة بموضوع العلم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 41
فى تمايز العلوم

المقام الثانى: فى تمايز العلوم

اشارة

لا ريب ولا خلاف فى أنّ لنا علوماً متعدّدة متغايرة، لكنّهم اختلفوا فى ملاک تمايزها الذى هو منشأ تكثّرها إلى أقوال:

1- نظريّة المشهور فى المقام

اشارة

ذهب المشهور إلى أنّ تمايزها بتمايز الموضوعات.
والظاهر أنّ مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.
فعلم الفقه مثلًا يمتاز عن علم النحو بأنّ موضوع الأوّل فعل المكلّف وموضوع الثانى هو الكلمة والكلام.
واورد عليهم بأنّه يستلزم اتّحاد علم النحو والصرف والبلاغة، إذ الموضوع فى الجميع هو الكلمة والكلام[46].
واجيب عنه بأنّ الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حيث الصحّة والاعتلال موضوع الصرف، ومن حيث الفصاحة والبلاغة موضوع المعانى والبيان، فتتغاير موضوعات هذه العلوم الثلاثة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 42
بتعدّد الحيثيّات.
ولجمع من الفلاسفة المحقّقين نكتة لطيفة على ما نقله المحقّق الاصفهانى فى حاشيته[47] على الكفاية، وهى أنّ قول النحاة: «موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء» ليس بمعنى: من حيث كونهما معربين بالفعل، بل يكون بمعنى: من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، وإلّا لكانت مسائل النحو من قبيل الضروريّة بشرط المحمول، ضرورة أنّ قولنا:
«الفاعل مرفوع» بناءً على الأوّل يكون بمعنى: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع يكون مرفوعاً» وأمّا بناءً على الثانى يكون بمعنى: «الفاعل الذى هو قابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً»، وهذا هو المعنى الصحيح لا الأوّل.
وبه تبيّن فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إليه المشهور من كون موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام إلى كونه هو المعرب والمبنى، فراراً عن إشكال متوجّه إلى المشهور.
وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» يكون على هذا بمعنى: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع يكون مرفوعاً.

ويرد على كلام المشهور أنّ دليلهم ومبناهم فى إثبات وحدة موضوع العلم يقتضى أن يكون التمايز بالأغراض لا بالموضوعات.
توضيح ذلک: أنّهم لم يصلوا إلى إثبات وحدة الموضوع للعلوم إلّامن

طريق وحدة الغرض المترتّب على كلّ علم كما عرفت[48].
وهذا الدليل وإن كان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشة فيه[49] إلّا أنّه يستلزم أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لأنّ العلم بوحدة الموضوع ناشٍ عن العلم بوحدة الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلى الناشئ.
لا يقال: لعلّ الوجه فيه كون الغرض معلولًا، والموضوع علّةً له عندهم، لأنّ الغرض مترتّب على مسائل العلم، والمسألة وإن كانت متشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلّاأنّ المحمول عارض متأخّر عن الموضوع، فلا يصلح للتأثير فى الغرض مع وجود الموضوع الذى هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفيّة غير مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوع والمحمول ثانياً.
فلا يصلح للتأثير فى الغرض إلّاموضوعات المسائل[50].
فوجه عدولهم من الغرض إلى الموضوع هو علّيّة الموضوع للغرض.
وبعبارة اخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحدة الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإنّى الذى نصل فيه من المعلول إلى العلّة، لا اللمّى الذى نصل فيه من العلّة إلى المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبة التمايز إلى الغرض الذى هو معلول، بل لابدّ من ربطه بالعلّة، وهى الموضوع.
فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولًا إلّاأنّه أوضح من الموضوع الذى هو

علّته، إذ العلم بالغرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلى والمؤثّر الأخفى فلا ريب فى تعيّن الأوّل.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله تخيّل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات فى قولهم:
«تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقدح بذلک أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل[51].
فإنّه أراد بقوله: «لا الموضوعات» نفى كلام المشهور، وبقرينة عطفه المحمولات عليها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّامحمولاتها.
وذيل كلامه المذكور قرينة اخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كلّ باب من كلّ علم علماً على حدة إلّا إذا أرادوا أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.
وبالجملة: فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادة موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأنّ قولهم يستلزم كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 45
وتوضيح إيراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطة بعلم واحد متغايرة، فانظر إلى علم النحو مثلًا، فإنّ قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» مسألة نحويّة، و «كلّ مفعول منصوب» مسألة نحويّة اخرى، و «كلّ مضاف إليه مجرور» مسألة نحويّة ثالثة، وتغاير الموضوعات والمحمولات فى هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كلّ واحدة من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلًا.

لكنّک عرفت أنّ ظاهر كلام المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كلّ واحد من علم النحو والفقه والاصول عن صاحبيه بأنّ موضوع الأوّل هو الكلمة والكلام، وموضوع الثانى فعل المكلّف، وموضوع الثالث الأدلّة الأربعة أو الحجّة فى الفقه، فهى علوم متغايرة لأجل تغاير موضوعاتها.
فلا يرد عليهم ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله.
نعم، هو وارد على القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعيّنةً فى محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاصّ، كما فعله المشهور فى ناحية الموضوعات، حيث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاک التمايز فى العلوم.
لكنّ الظاهر أنّ تمايز العلوم بتمايز المحمولات مجرّد احتمال ذكر فى كلام المحقّق الخراسانى، ولا قائل له.
وعلى أىّ حال لا يصحّ جعل تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 46

2- نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمایز العلوم

اشارة

وذهب المحقّق صاحب الكفاية إلى أنّ تمايزها بتمايز الأغراض المترتّبة على العلوم الداعية إلى تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط فى علم الاصول، وصون اللسان عن الخطأ فى المقال فى علم النحو، وعصمة الذهن عن الخطأ فى الفكر فى علم المنطق، وهكذا[52].
وذهب إليه قبله المير سيّد شريف الجرجانى، فتبعه جماعة منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله.
والتأمّل فى كلامه من الصدر إلى الذيل يدلّنا على أنّه استدلّ لإثبات مذهبه فى المقام بأنّ العلم عبارة عن مجموعة مسائله المتعدّدة التى جمعها الدخل فى الغرض الذى دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلًا وإن كانت متكثّرة ومتشتّتة، إلّاأنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترک فى الدخل فى الغرض الباعث على تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ فى المقال».
فالمحور الذى حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضممنا إليه أنّ الغرض فى كلّ علم لا يكون إلّاواحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله ثبت لا محالة أنّ كلّ علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعى إلى تدوينه.
فكلّ مسألة شككنا فى كونها من مسائل النحو مثلًا نعرضها على غرضه، فإن كانت دخيلةً فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.
ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّرة فى غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم على حدة، فإنّها حينئذٍ تكون من مسائل العلمين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 47
هذا حاصل الدقّة والتأمّل فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وفى كلامه مضافاً إلى إقامة البرهان على مذهبه نكتتان:
الاولى: أنّ المراد بالغرض فى المقام هو غرض تدوين العلم الذى له دخل فى جمع مسائل كثيرة واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض فى مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسألة من مسائل علم على تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلًا فى غرض تدوين علم الفقه مثلًا يكون مسألة فقهيّة، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلک لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيّلنا كونه منها.
الثانية: أنّ العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعة مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلًا نقول: «هذا علم النحو» وأمّا قبل التدوين فلا غرض فى البين ولا مسائل دخيلة فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّامجموعة المسائل الدخيلة فى الغرض.
فما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله امور ثلاثة:
1- إقامة البرهان على كون التمايز بين العلوم بتمايز الأغراض.

2- أنّ المراد بالغرض هو الغرض فى مقام التدوين لا فى مقام التعلّم.
3- أنّ العلم لا يتحقّق إلّابعد تدوينه.

وما قيل أو يمكن أن يقال فى ردّ كلامه رحمه الله وجوه:
الأوّل: اورد عليه بأنّ الأغراض المترتّبة على العلوم متأخّرة عنها بمراحل، إذ لابدّ من وجود مسائل العلم أوّلًا، ثمّ تعلّمها ثانياً، ثمّ العمل بها ثالثاً كى يترتّب الغرض، ألا ترى أنّ مجرّد المسائل النحويّة المدوّنة فى كتاب السيوطى مثلًا لا تؤثّر فى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» لو لم نتعلّمها، أو لم نعمل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 48
بها فى المحاورات بعد التعلّم؟
فالأغراض المترتّبة على العلوم متأخّرة عنها بمراحل، فكيف يمكن تمايز المتقدّم بالأمر المتأخّر؟!
وبعبارة اخرى: تمايز العلوم لابدّ من أن يكون فى مرتبة نفس مسائلها أو قبلها، فلا يمكن تمايزها بالأغراض المتأخّرة عنها بمراتب.
ويمكن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّة الغائيّة فى الخارج وفى الذهن، فإنّ العلّة الغائيّة بوجودها الخارجى وإن كانت متأخّرة عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهنى متقدّمة عليه، ألا ترى أنّ الفوائد المترتّبة على البناء بوجودها فى ذهن البنّاء متقدّمة على نفس البناء وداعية إليه، وإن كانت بوجودها الخارجى متأخّرة عنه.
والمحقّق صاحب الكفاية صرّح بأنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين، والداعى إلى تدوين العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنى لا الخارجى كما تخيّل المستشكل.

«مدّ ظلّه»

الثانى: أورد عليه بعض الأعلام بأنّ العلوم على قسمين:
1- ما له غرض عملى مترتّب عليه، كالنحو والصرف والفقه والاصول، حيث إنّ من تعلّم النحو لا يقول فى محاوراته: «جائنى زيداً» بل يقول: «جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى، وهكذا.
2- ما ليس له غرض عملى، بل له أثر علمى فقط، كالفلسفة، حيث عرّفوها بالعلم الذى يوجب معرفة الحقائق والواقعيّات، والجغرافيا، فإنّه العلم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 49
الذى يبحث فيه عن الكرة الأرضيّة، فيترتّب عليه معرفة جبالها، غاباتها، بحارها، وسائر أحوالها من حيث الكمّية والكيفيّة والوضع والأين. ولا يترتّب على هذين العلمين غرض خارجى.
ثمّ قال: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح بالنسبة إلى القسم الأوّل فقط، وأمّا القسم الثانى فلابدّ من القول بكون التمايز فيه إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما[53]، لعدم غرض خارجى له ما عدى العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى[54].
هذا حاصل إشكال المحقّق الخوئى على المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وفيه: أنّه لا فرق بين القسمين من العلوم عندنا، لأنّ لكلّ من العلوم سواء كان من القسم الأوّل أو الثانى غرضاً باعثاً على تدوينه مغايراً للغرض الداعى إلى تدوين العلم الآخر، فكما أنّ لعلم النحو غرضاً خارجيّاً، كذلك للجغرافيا أيضاً غرض خارجى مغاير له، لكن واقعيّة كلّ شىء بحسبه، فواقعيّة العلم إنّما هى بكونه متحقّقاً فى ظرفه، فإذا قلنا: «زيد عالم» وكان كذلك بحسب الواقع، فهل يمكن أن يقال: ليس له حقيقة وواقعيّة؟ أو يمكن أن يقال: ليس للوجود الذهنى حقيقةٌ أصلًا؟ أو له أيضاً واقعيّة، كما أنّ الوجود الخارجى كذلك، لكن واقعيّة الأوّل إنّما هى بتحقّقه فى الذهن، وواقعيّة الثانى بوجوده فى الخارج.
فلو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين ما كان له غرض عملى وما ليس له إلّاغرض علمى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 50
الثالث: أنّ صحّة كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض تبتنى على أمرين:
أ- وحدة الغرض المترتّب على كلّ علم، إذ لو أمكن تعدّد الغرض فلا معنى لامتياز العلوم بالأغراض. ووحدة الغرض وإن كانت كالمتسالم عليه بينهم إلّا أنّه لا دليل عليها كما تقدّم فى البحث عن دليل المشهور لإثبات وحدة الموضوع[55].
ب- أن لا يكون فى المرتبة المتقدّمة على الغرض وجه به يمتاز العلوم

بعضها عن بعض، وإلّا حصل التمايز فى تلك الرتبة ولا تصل النوبة إلى الغرض.
فتأمّل، كى يتّضح لک أنّه هل يوجد فى الرتبة المتقدّمة على الغرض وجه التمايز أم لا؟

3- نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ما به يتمايز العلوم

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ تمايز العلوم بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائلها، فإنّک عرفت[56] أنّ بين مسائل كلّ علم سنخيّة ذاتيّة، ولا سنخيّة بين مسائل علمين.
ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الفقهاء: «الميتة محرّمة»؟
ولا يصحّ السؤال عن علّة هذا التناسخ، لأنّه ذاتى والذاتى لا يعلّل، فكما لا يصحّ السؤال عن علّة كون الإنسان ناطقاً أو حيواناً، فكذلک لا يصحّ السؤال عن علّة وجود السنخيّة بين مسائل العلم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 51
وبالجملة: المسانخة بين مسائل كلّ علم توجب امتيازه عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السنخيّة بالموضوعات، لأنّا أنكرنا افتقار العلم إلى الموضوع، ولا بالأغراض، ضرورة أنّا ندرک السنخيّة بين مسائل النحو مثلًا، ولو لم يكن له غرض أصلًا أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض.
وتداخل علمين فى بعض المسائل بأن تدخل مسألة فى علمين لا يضرّ بما ذكر[57]، لأنّ وجود السنخيّة بين مسألة اصوليّة مثلًا وسائر مسائل علم الاصول لا ينفى وجود السنخيّة بينها وبين مسائل علم آخر.
فقولنا: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسألة اصوليّة من طرف، ولغويّة من طرف آخر، لكونها مناسبةً ومسانخةً لمسائل كلا العلمين.
فمنشأ وحدة العلوم وكذلک منشأ تمايزها إنّما هو السنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم.
هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام[58].
لا يقال: السنخيّة ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها فى الغرض المترتّب عليها الذى يعبّر عنه بغرض العلم[59]، لأنّ مسائل العلوم مركّبة عن هذه الامور الثلاثة فقط.
فلابدّ من القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 52
على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثانى، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله على الثالث، ولا يتصوّر أمر رابع.
فإنّه يقال أوّلًا: لا ترتبط السنخيّة بواحد من الامور المذكورة، بل ترتبط بنفس المسائل التى ركّبت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخيّة المتحقّقة بين مسائل النحو مثلًا مربوطة بمجموع «الفاعل

مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور».
وثانياً: لابدّ من القول بأنّ التمايز بنفس السنخيّة، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراک فی الغرض، لأنّ البرهان فی المقام من قبيل الإنّ لا اللمّ.
توضيح ذلک: أنّ الاشتراک فی الغرض مثلًا وإن كان علّة لتحقّق السنخيّة بين المسائل، إلّاأنّا نصل إليه من طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، ألا ترى أنّه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قول النحاة: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».
وينبغی ذكر نكتة في المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأنّ الأغراض متأخّرة عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدّم بما هو متأخّر.
وقد عرفت[60] أنّه ناش عن الخلط بين العلّة الغائيّة بوجودها الخارجی وبوجودها الذهنی، فإنّ المتأخّر عن العلوم إنّما هو الغاية الخارجيّة، وأمّا الغاية الذهنيّة التی تكون غرضاً داعياً إلى التدوين فهی متقدّمة عليها.
لكن تقدّم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

بالأغراض، لأنّ السنخيّة أوضح من الغرض كما تقدّم آنفاً، فلابدّ من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام «مدّ ظلّه».

4- نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله فى تمايز العلوم

اشارة

وذهب سيّدنا الاستاذ آية اللَّه العظمى البروجردى رحمه الله إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الجامع لمحمولات مسائلها[61].
ثمّ ادّعى أنّ هذا ما اختاره المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ التمايز بتمايز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.
وذكر لإثبات كلا الأمرين خمس مقدّمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الاولى، وثلاث بدعواه الثانية:
المقدّمة الاولى: لا يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنة، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدانيّاً باشتراک جميع تلک المسائل المتشتّتة فى جهة وحيثيّة لا توجد هذه الجهة فى مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة جامعة بين تلک المسائل، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم، وبين مسائل سائر العلوم، وكذلک وجدنا فى كلّ مسألة من مسائل هذا العلم جهة وخصوصيّة، تميّز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم. مثلًا إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 54
والأغراض الباعثة على تدوينه، رأينا أنّ جهة البحث فى جميعها كيفيّة آخر الكلمة من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فهى خصوصيّة ذاتيّة ثابتة فى جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهى الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشتّتة، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلک رأينا أنّ فى نفس كلّ مسألة منها خصوصيّة ذاتيّة بها تمتاز من غيرها من مسائله. وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان، فلا محالة ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول، إذ النسبة معنى آلى، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.
المقدّمة الثانية: أنّک إذا تتبّعت العلوم المدوّنة، ودقّقت النظر فى مسائل كلّ واحد منها، رأيت أنّ بعض العلوم الموجودة يكون ما هو المحمول فى جميع مسائلها أمراً واحداً، كالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ، فإنّ المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فيقال: اللَّه موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكمّ موجود، وهكذا. وأنّ بعضها ممّا يختلف المحمول فى مسائله، لكنّه توجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه أمراً وحدانيّاً، كعلم النحو، فإنّ المرفوعيّة مثلًا تارةً تحمل على الفاعل، واخرى على المبتدأ، وتتحصّل بذلک مسألتان، ومع ذلک فالمرفوعيّة وإن كانت تغاير المنصوبيّة،

لكن بينهما جهة جامعة ذاتيّة، حيث إنّ كلّاً منهما من تعيّنات الإعراب الحاصل لآخر الكلمة.
وبالجملة: فليس المحمول يختلف دائماً فى جميع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهى ممّا تختلف دائماً فى جميع المسائل، من أىّ علم كانت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 55
وحيث عرفت فى المقدّمة الاولى أنّ فى كلّ مسألة من مسائل العلم توجد جهتان: جهة ذاتيّة جامعة بين جميع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهة ذاتيّة بها تمتاز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أيضاً أنّ الجهتين ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الاولى فى المحمول والجهة الثانية فى موضوع المسائل، لأنّه الذى يختلف فى جميع المسائل، بخلاف المحمول.
وبعبارة اخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.
المقدّمة الثالثة: أنّ المراد بالعرض فى قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» هو العرض باصطلاح المنطقى لا الفلسفى، فإنّ العرض الفلسفى عبارة عن ماهيّة شأن وجودها فى الخارج أن يكون فى الموضوع، ويقابله الجوهر.
والعرض المنطقى عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء متّحداً معه فى الخارج، ويقابله الذاتى. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقى قد يكون جوهراً من الجواهر، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان وبالعكس، حيث إنّ كلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقى، وإن كان كلّ منهما ذاتيّاً بالنسبة إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفى مطلق، وباصطلاح المنطقى أمر نسبى، فإنّ «الفصل» مثلًا بالنسبة إلى «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبة إلى «النوع» المؤلّف منه ذاتىّ له، وأمّا المقولات التسع العرضيّة باصطلاح الفلسفى فلا تتغيّر عن وصف العرضيّة باختلاف الاعتبارات والنسب.
المقدّمة الرابعة: لا يخفى أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول فى مسائل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 56
العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض باصطلاح المنطقى، وهو عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء، ومتّحداً معه فى الخارج، ففى قولنا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ: «الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسميّة والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكلّ واحد منهما عرض ذاتى بالنسبة إلى الآخر، وكذلک كلّ واحد من وصفى الفاعليّة والمرفوعيّة فى قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا فى جميع مسائل

العلوم.
والحاصل: أنّ الموضوع فى كلّ مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.
المقدّمة الخامسة: أنّ المتداول فى المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولًا، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّاأنّ النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولًا، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟
نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجىء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذى جاء من السفر زيد».
إذا عرفت هذه المقدّمات تبيّن لک أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وليس هو إلّاعبارة عن جامع محمولات المسائل، الذى عرفت فى المقدّمة الثانية أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسبق أوّلًا إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع فى وعاء الذهن، ويطلب فى العلم تعيّناته وتشخّصاته التى تعرض له.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 57
مثلًا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً فى ذهننا، فنطلب فى العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهريّة، والعرضيّة، والجسميّة، ونحوها، فصورة القضيّة وإن كانت هى قولنا: «الجسم موجود» مثلًا، لكنّ الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديّة، فمحصّل مسائله هو أنّ الوجود المعلوم لک، من خصوصيّاته وتعيّناته وصف الجوهريّة، ومن تعيّناته وصف الجسميّة، وهكذا، ولذلک تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولًا فى القضايا المعقودة.
وكذلک فى علم النحو، فإنّ أوّل ما ينسبق إلى ذهن المتتبّع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فتطلب فى علم النحو الخصوصيّات التى بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقةً هو وصف المرفوعيّة، فمحصّل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة إنّما يتعيّن بتعيّنات مختلفة: من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعى فاعل، والمعرب بالإعراب النصبى مفعول، وهكذا.
والحاصل: أنّ جامع المحمولاتِ- أعنى الحيثيّة المشتركة بين مسائل العلم-

هو الذى ينسبق إلى الذهن أوّلًا، ويطلب فى العلم جهاته وتعيّناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيّنات المختلفة التى يجعل كلّ واحد منها موضوعاً لمسألة، عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، لما عرفت فى المقدّمة الرابعة أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول فى المسألة عرض بالنسبة إلى الآخر، وفى المقدّمة الخامسة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 58
أنّ ما هو الموضوع حقيقةً هو المعلوم من الأمرين.
فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.
وقد تبيّن لک بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهّم فى المقام من أنّه لِمَ لا يجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إيّاها من سائر العلوم، هى عبارة عن الكلّى الجامع لموضوعات المسائل، والجهة الّتى بها يمتاز كلّ مسألة من غيرها عبارة عن خصوصيّات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين فى عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عبارة عن الكلّى الجامع لموضوعات المسائل.
توضيح الفساد: أنّک قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحيثيّة المعلومة التى يطلب فى العلم تعيّناته، ويبحث فيه عن عوارضه التى تحمل عليه، وليس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحيثيّة المنسبقة إلى الذهن، التى يبحث فى العلم عن عوارضها.
والظاهر أنّ ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيد الحيثيّة فى بيان موضوع العلوم الأدبيّة، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحّة والاعتلال، وهكذا، إنّما يريدون بذلک كون حيثيّة الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثيّة الصحّة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.
وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات، وبعبارة اخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلّافى التعبير[62].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 59

وفى كلامه رحمه الله مواقع للنظر:
1- لا إشكال فى ما ذهب إليه فى المقدّمة الاولى، من أنّ فى جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيّتين:
إحداهما: مغايرة مسائل كلّ علم مع مسائل سائر العلوم، والثانية: أنّ مسائل كلّ علم وإن كانت متشابهة متسانخة، إلّاأنّ لكلّ منها مغايرة مع سائر المسائل من ذلک العلم، مثلًا لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايرة مع «الصلاة واجبة» ومغايرة اخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثانى.
لكنّ الإشكال فى دعوى استناد المغايرتين المذكورتين بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبة فى ذلک، كيف وللربط بين الموضوع والمحمول دور مهمّ فى تحقّق المسألة، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلّم يريد إفادته إنّما هو بيان النسبة والهوهويّة بين الموضوع والمحمول.
فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.
والعجب من قوله فى تعليل دعواه: «إذ النسبة معنى آلىّ، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».
فإنّ النسبة وإن كانت معنىً حرفيّاً آليّاً إلّاأنّها المقصودة بالإفهام فى جلّ المحاورات. ووجود النسبة فى جميع المسائل لا يستلزم اتّحادها فى الجميع، فإنّ النسبة بين «الفاعل مرفوع» مغايرة للنسبة بين «المفعول منصوب»، واشتراک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 60
المسألتين فى كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا يوجب اتّحاد معناهما والنسبة بينهما، فإنّ نسبة المرفوعيّة إلى الفاعل غير نسبة المنصوبيّة إلى المفعول.
فلا يصحّ القول بانحصار التمايز فى محدودة الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبة فيه.
2- قال رحمه الله فى المقدّمة الثانية: تمايز مسائل كلّ علم فى أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلک على وحدة جميع المحمولات فى بعض العلوم كالفلسفة، ووحدة محمولات بعض الأبواب فى بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات فى جميع المسائل من جميع العلوم.
وفيه: أنّ الأمر فى بعض العلوم بعكس ذلک، كالعرفان، فإنّ موضوعه وموضوع جميع مسائله شىء واحد، وهو اللَّه، فكيف يمكن القول بأنّ تغاير مسائل كلّ علم فى أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!
3- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا فى ملاک تمايز العلوم، فإنّهم وإن

عبّروا بأنّ تمايزها بتمايز الموضوعات، إلّاأنّ موضوع العلم عبارة عن الجامع لمحمولات مسائله.
وفيه: أنّ هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ موضوع علم النحو مثلًا هو الكلمة والكلام، ولا ريب فى أنّ المسائل النحويّة هى «الفاعل مرفوع»، و «المفعول منصوب»، و «المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلى وجدانک فهل تجد الموضوع الذى هو الكلمة والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟
لا ريب فى أنّ الصحيح هو الأوّل، وأمّا الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفيّة آخر الكلمة» لا الكلمة والكلام.
إن قلت: يؤيّد ما ذكره آية اللّه البروجردى رحمه الله أنّ موضوع الفلسفة هو

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «موجود»، حيث نقول: اللّه موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب فى أنّ الوجود جامع هذه المحمولات.
قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهيّة، لأنّ الوجود على هذا القول أمر اعتبارى، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهيّة فى جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتبارى، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى الفلسفة التى يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلابدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين:
أ- أن نلتزم فى خصوص الفلسفة بما التزم به آية اللّه البروجردى رحمه الله فى جميع العلوم، وهو أنّ مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أنّ صورة المسائل وإن كانت «اللّه موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها فى الواقع «الموجود هو اللّه، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود فى هذه القضايا بمعنى «الواقع»[63].
فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.
ب- والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعيّة»[64]، ويبحث فى الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

بأصالة الماهيّة، لكنّ الواقعيّة تنحصر فى الوجود عند القائلين بأصالته، وفى الماهيّة عند القائلين بأصالتها.
وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصاديق هذه الواقعيّة،

فالجوهر[65] أحد مصاديقها، والجسم مصداق آخر، والعرض مصداق ثالث، وهكذا.
والحاصل: أنّ موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعبّر عنه بالواقعيّة.
هذه هى الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدّمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره رحمه الله.
4- لا ريب فى أنّ الغرض من البحث حول ملاک تمايز العلوم إنّما هو تشخيص المسائل المشكوكة.
توضيح ذلک: أنّا إذا شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو مسألة اصوليّة أو فقهيّة، فلابدّ لنا من ملاحظة ضابطة التمايز، لنعلم بها كونه من الاصول أو الفقه، كى ندرجه فى محلّه ونبحث عنه فى العلم المربوط به.
وربما يترتّب عليه ثمرة عمليّة أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد فى الفقه وحرمته فى اصوله، فإن اقتضت مسألة التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الاصول فلا.
وبالجملة: البحث عن ملاک تمايز العلوم ليس بحثاً علميّاً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشكّ عن المسائل المشكوكة وإدراجها فى العلم المربوط بها.
إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقالة آية اللّه البروجردى رحمه الله من أنّ التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا يترتّب عليه الغرض المذكور.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 63
توضيح ذلک: أنّ الجامع لابدّ من أن ينتزع عن محمولات جميع مسائل العلم، وإلّا فلم يتحقّق به التمايز بين العلوم.
فحينما نشكّ فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصوليّة أم لا؟
فالضابط فى تشخيصه هل هو الجامع بين محمولات المسائل سوى الاستصحاب أو معه؟
لا يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّه يستلزم الشكّ فى كون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جميع المسائل، لاحتمال كون الاستصحاب منها.
ولا إلى الثانى، لأنّه يستلزم احتمال أن يكون هذا الجامع منتزعاً عن محمولات مسائل الاصول وشىء أجنبى عنها، للشک فى دخول الاستصحاب فيها فرضاً.
وبعبارة اخرى: كلامه رحمه الله يستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بكون الاستصحاب داخلًا فى الاصول أو خارجاً عنه يتوقّف على العلم بالجامع بين محمولات جميع المسائل، لكونه ملاک التمايز، والعلم بالجامع لمحمولات جميع المسائل يتوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، كما هو واضح.
هذا أهمّ إشكال ينهدم به أساس ماذهب إليه آية اللّه البروجردى رحمه الله.
ولا يخفى عليک أنّه وارد على كلامِ المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ تمايز

العلوم بتمايز الموضوعات[66] أوّلًا، وإلى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين موضوعات مسائله[67] ثانياً، فتمايز العلوم عندهم بتمايز الجامع بين موضوعات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 64
مسائلها.
فلابدّ من أن يكون هذا الجامع الذى سمّى عندهم موضوع العلم منتزعاً عن موضوعات جميع المسائل.
فلو شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصوليّة أم لا؟
فالعلم بدخوله فيها أو خروجه عنها متوقّف على العلم بالجامع بين موضوعات جميع المسائل، لكونه ملاک التمايز، والعلم بالجامع لموضوعات جميع المسائل متوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، وهذا دور.
وبالجملة: يرد على المشهور أيضاً ما أوردناه على آية اللَّه البروجردى رحمه الله طابق النعل بالنعل.
لكنّه لا يرد على من قال بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا يتوقّف على العلم بجميع المسائل، فيمكن أن نعلم بأنّ فائدة علم الاصول هى القدرة على الاستنباط، ومع ذلک نشکّ فى أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه على الغرض لكى يرفع الشکّ ونعلم بدخوله فى المسائل الاصوليّة أو خروجه عنها.
5- ويرد على آية اللَّه البروجردى والمشهور إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الجامع بين المحمولات أو الموضوعات الذى هو ملاک تمايز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفى أو نوعى أو جنسى[68]؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 65
هنا قرائن على أنّ مرادهم الجامع النوعى:
منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله هى نسبة الكلّى إلى المصاديق والطبيعى إلى الأفراد، فيعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعيّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصاديقه وأفراده، إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسى لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأيضاً لو كان مرادهم الجامع الصنفى لما عبّروا عن موضوع العلم الذى هو عبارة اخرى عن هذا الجامع بالطبيعى، لأنّ التعبير به إنّما يصحّ فى النوع لا فى الصنف.
ومنها: أنّ إرادة الجامع الصنفى أو الجنسى تشكل الأمر فى بعض العلوم مثل علمى النحو والصرف، ضرورة أنّ إرادة الجامع الصنفى تستلزم أن يكون كلّ واحد من المعرب والمبنى مثلًا علماً على حدة، لكونهما صنفين من النحو، وإرادة الجامع الجنسى تستلزم أن يكون موضوع علمى النحو

والصرف هو الكلمة والكلام[69]، مع أنّهم فرّقوا بينهما وقالوا: موضوع النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الكلمة والكلام من حيث الصحّة والاعتلال، ولا ريب فى أنّ كلّاً منهما جامع نوعى داخل تحت الجنس الذى هو الكلمة والكلام.
والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بين موضوعات المسائل ومراد آية اللّه البروجردى رحمه الله من الجامع بين محمولاتها إنّما هو الجامع النوعى.
وحينئذٍ، فإن علمنا بكون مجموعة معيّنة من المسائل داخلة فى علم النحو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 66
مثلًا، وشككنا فى مجموعة اخرى وأردنا تشخيص كونها داخلة فيه أو خارجة عنه بملاک التمايز الذى هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأنّ الجامع المنتزع هو الجامع النوعى، إذ يحتمل أن يكون المسائل المعلومة صنفاً للنحو، والمسائل المشكوكة صنفاً آخر له، كما أنّ المعربات والمبنيّات صنفان للنحو، فيحتمل أن يكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة جامعاً صنفيّاً.
وبعبارة اخرى: لابدّ لكم من العلم بكون الجامع المنتزع جامعاً نوعيّاً شاملًا لجميع المصاديق النوعيّة، كالإنسان، ولا علم لكم بنوعيّة الجامع إلّا بعد العلم بخروج المسائل المشكوكة عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومة التى انتزعتم منها الجامع، مع أنّ الملاک فى خروجها عنه أو دخولها فيه هو الجامع الذى يكون ملاک التمايز بين العلوم فرضاً.
إن قلت: لا دخل لكثرة الأفراد وقلّتها فى الجامع النوعى، ألا ترى أنّ الإنسان جامع نوعى، سواء كان أفراده ألفاً أو أكثر أو أقلّ، فكيف قلتم: إنّ الجامع فى العلوم يكون نوعيّاً لو كانت المسائل المشكوكة خارجة عنها، ويحتمل أن يكون صنفيّاً لو كانت داخلةً فيها؟!
قلت: بين المقامين فرق، لأنّا علمنا أنّ «الإنسان» جامع نوعى مركّب من جنس وفصل باسم «الحيوان» و «الناطق»، فكلّ من صدق عليه أنّه حيوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا يفرق فى نوعيّته كثرة المصاديق وقلّتها.
بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس لنا هاهنا جامع نوعى مشخّص من قبل، بل نريد انتزاع الجامع النوعى من مجموعة المسائل، فإن كانت المسائل المشكوكة خارجة عن العلم واقعاً كان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة نوعيّاً، وإن كانت داخلة فيه واقعاً يحتمل أن تكون كلّ من مجموعة المسائل المعلومة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 67
والمشكوكة صنفاً للعلم، فيكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة صنفيّاً، وللمسائل المشكوكة أيضاً جامع صنفى آخر، فلابدّ من انتزاع الجامع النوعى الذى يعمّهما.
فحاصل الإشكال على المشهور وآية اللّه البروجردى رحمه الله أنّه من أين

انكشف لهم نوعيّة الجامع لكى يكون ملاكاً للتمايز بين العلوم، وضابطاً لتشخيص كون المسائل المشكوكة داخلة فى علم أو خارجةً عنه؟!

5- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى مسألة تمايز العلوم

وبعض الأعلام بعدما نقل كلام المشهور من كون التمايز بتمايز الموضوعات، وكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه بتمايز الأغراض قال:
والتحقيق فى المقام أن يُقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس فى محلّه.
وبيان ذلک: أنّ التمايز فى العلوم تارةً يُراد به التمايز فى مقام التعليم والتعلّم[70]، لكى يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسألة ترد عليه، ويعرف أنّها مسألة اصوليّة أو مسألة فقهيّة أو غيرهما، واخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، وبيان ما هو الداعى والباعث لاختيار المدوّن عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الاخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.
أمّا التمايز فى المقام الأوّل، فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 68
والوجه فى ذلک هو أنّ حقيقة كلّ علم، حقيقة اعتباريّة[71]، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقة كلّ واحد منهما من مقولة على حدة، أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كلّ مركّب اعتبارى عن مركّب اعتبارى آخر، يمكن بأحد الامور المزبورة.
وأمّا التمايز فى المقام الثانى فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجى يترتّب عليه، كما هو الحال فى كثير من العلوم المتداولة بين الناس، كعلم الفقه والاصول والنحو والصرف ونحوها[72].
وذلک لأنّ الداعى الذى يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّة من القضايا المتباينة علماً، كقضايا علم الاصول مثلًا، وعدّة اخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلّااشتراک هذه العدّة فى غرض خاصّ، واشتراک تلک العدّة فى غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلک ملاک تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب- بل كلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاک، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 69
وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.
كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكرة

الأرضيّة» مثلًا، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والأين، إلى نحو ذلک، وخواصّها الطبيعيّة ومزاياها على أنحائها المختلفة.
أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهريّة والباطنيّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصّها، فامتياز العلم عن غيره فی مثل ذلک، إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجی له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلک الغرض الخارجی.
كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفة ما تعرضه الحركة مثلًا، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّابالمحمول.
وبما حقّقناه تبيّن لک وجه عدم صحّة إطلاق كلّ من القولين[73]، وأنّ تميّز أیّ علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلک لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وببيان الفهرس والأبواب[74]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج1 ؛ ص70
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 70
إجمالًا اخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات[75].
هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فی المقام.

وفى كلامه مواقع للنظر:
1- إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين[76]، كما هو مذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» وقلنا بأنّ التمايز فى هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجى والعلمى، كما تقدّم[77].
توضيح ذلک: أنّک عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدِّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخّراً عنه، وما هو داعٍ إلى التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنى.
ولا فرق فى ذلک بين العلوم التى يترتّب عليها غرض عملى، كعلم النحو الذى فائدته «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» والعلوم التى لا تترتّب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هى» كالفلسفة.
لأنّ «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» كما أنّه بوجوده الذهنى يكون داعياً إلى تدوين علم النحو، كذلک «العلم بحقائق الأشياء كما هى» أيضاً بوجوده الذهنى يكون داعياً إلى تدوين علم الفلسفة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 71
فلو كان الغرض الداعى إلى التدوين ملاک تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلک الأمر فى الفلسفة، ولا ملزم للفرق بينهما فى ذلک أصلاً.
2- أنّه «مدّ ظلّه» قال فى القسم الأوّل من العلوم، أعنى ما يترتّب عليه غرض خارجى: لابدّ من أن يكون التمايز فى هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يكن ذلک ملاک تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع- كما عليه المشهور- لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب- بل كلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاک، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.
وفيه: أنّه تخيّل- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّ المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت[78] أنّه تخيّل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.
3- أنّه «مدّ ظلّه» قال فى القسم الثانى من العلوم: وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.
وفيه أوّلًا: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة كما قال الإمام «مدّ ظلّه» فلماذا لم يذكره فى مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنخيّة أمر واضح فى كلا المقامين؟
وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره فى مقام التعليم

والتعلّم من أنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 72
والحاصل: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة الذاتيّة بين المسائل فلابدّ من ذكره فى مقام التعليم والتعلّم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له فى العلوم، لأنّ تركّبها تركّب اعتبارى، وليس لها جنس وفصل.
وثانياً: أنّه مثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطة للمسألة.
فيتوجّه إليه سؤالان:
1- ما ضابطة كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطة كونه بالمحمول؟
2- ما معنى كون التمايز بالذات أو بالموضوع فى القسم الأوّل؟ هل اريد أنّ فى هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكلّ منهما يمتاز كلّ علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التى لا يترتّب عليها غرض خارجى، أو اريد أنّ التمايز فى بعض أفراد هذا القسم بالذات وفى بعضها الآخر بالموضوع؟
وعلى التقدير الثانى فما هو الملاک فى التمايز بالذات وفى التمايز بالموضوع؟
وبالجملة: طرح مسألة التمايز بدون بيان أيّة قاعدة يتمكّن المدوّن من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلى عدم التمايز.

6- تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

اشارة

وفى المقام نظر جديد، وهو أنّ العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً.
فالبحث عن معرفة الإنسان مثلًا تارةً يكون بطريقة إقامة البرهان العقلى، واخرى بطريقة المراجعة إلى المنابع الدينيّة من الآيات والروايات، وثالثةً بطريقة التجربة، وملاحظة الآثار الباقية من النسل الأوّلى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 73
فالموضوع فى جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متمايزة بتمايز طرق البحث.
وأيضاً: البحث عن معرفة اللّه تعالى قد يكون بحثاً فلسفيّاً مبتنياً على البراهين العقليّة، وقد يكون عرفانيّاً مبتنياً على الكشف والشهود.
فهما علمان، وتمايزهما بتمايز اسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو اللّه تعالى.
فحاصل هذا القول أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز طرق البحث وأساليبه.
وفيه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطة كلّيّة فى جميع العلوم[79] كما أنّه محلّ الكلام فى المقام فهو يستلزم أن يكون البحث العقلى مثلًا عن معرفة الإنسان الذى يعبّر عنه بعلم النفس، وعن معرفة اللّه تعالى علماً واحداً، لكون البحث فى كليهما بطريقة إقامة البرهان العقلى الفلسفى، فيتّحد الاسلوب، مع أنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ كونهما علمين متغايرين أمر بديهى.
وإنأرادوا إعطاء الضابطة فى خصوص العلوم المشابهة فقط فهو أخصّ من المدّعى، لما عرفت من أنّ محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهة منها.
وثانياً: أنّ استنتاج كون التمايز بتمايز أساليب البحث يتوقّف على نفى جميع الاحتمالات المقابلة له، مع أنّ ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفى- على الفرض- كون التمايز بالموضوعات، حيث إنّا نجد أنّ لنا علوماً متعدّدة ذات موضوع واحد، كالبحث عن معرفة اللّه باسلوب عقلى فلسفى، وباسلوب آخر عرفانى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 74
فلا يمكن تمايزهما بتمايز الموضوعات، إلّاأنّه لا ينفى أن يكون التمايز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حيث إنّ للبحث عن معرفة الإنسان بطريقة إقامة البرهان العقلى غرضاً، وبطريقة الرجوع إلى المنابع الدينيّة غرضاً آخر، وبطريقة التجربة غرضاً ثالثاً.
وبالجملة: إقامة الدليل على نفى كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا تثبت كونه بتمايز طرق البحث وأساليبه، إلّاإذا اقتضى نفى الأقوال

والاحتمالات الاخرى أيضاً، والدليل المذكور لا يقتضى إلّانفى كون التمايز بتمايز الموضوعات فقط.
وثالثاً: أنّا نمنع وحدة الموضوع أيضاً فيما يوهم ذلک، فإنّ الشىء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيّات متعدّدة ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البُعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البُعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا.
فمعرفة اللّه تعالى من طريق الفلسفة غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنّها معرفة اللّه.
فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأنّ الدليل المذكور لا يقتضى نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيّات.

والحقّ فى المقام ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 75
تمايز العلوم إنّما هو بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم[80]، فإنّا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» سنخيّة ذاتيّة، وكذلک بين «الصلاة واجبة» و «الميتة محرّمة»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاة واجبة» سنخيّة أصلًا.
وقد عرفت أنّ الغرض الداعي إلى التدوين بوجوده الذهنى وإن كان متقدِّماً رتبةً على المسائل، لكونه علّة غائيّة لتدوينها، والمسائل متقدِّمة رتبةً على السنخيّة بينها، لكونها[81] موضوعها، إلّاأنّا لا نهتدى إلى الغرض إلّامن طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هى هادية لنا إلى الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإنّى فلا تصل النوبة إلى كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ مسألة العلّيّة والمعلوليّة لا توجب ترجيح العلّة على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العلّة وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 76
فتأخّر السنخيّة بحسب الوجود عن المسائل التى هى متأخّرة عن الغرض بوجوده فى ذهن المدوّن لا يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين، بل التمايز بالسنخيّة، لأنّها كاشفة عن الأغراض.
فإذا شككتم فى مسألة أنّها هل هى من مسائل النحو مثلًا أم لا؟
فاعرضوها على المسائل النحويّة المعلومة، فإن رأيتموها مسانخة لها فهى مسألة نحويّة، وإلّا فلا.
ولا يخفى عليک أنّه لا دخل لقلّة المسائل وكثرتها فى وجود السنخيّة بينها، فإنّ مسائل علم النحو مثلًا متسانخة، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثة آلاف.
بخلاف الجامع بين الموضوعات الذى قال المشهور بكونه ملاک التمايز، أو المحمولات الذى قال استاذنا البروجردى رحمه الله بكونه ملاكه، فإنّ لدخول المسائل المشكوكة فى العلم وخروجها عنه دخلًا فى الجامع المنتزع كما عرفت[82] سابقاً.
فالحقّ بعد ملاحظة جميع الأبحاث المتقدِّمة فى مسألة تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه»، لسلامته من الإشكال، ثمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ ما يرد عليه من الإشكال أقلّ ممّا يرد على سائر الأقوال.
هذا تمام الكلام فى تمايز العلوم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 77
فی موضوع علم الاصول

المقام الثالث: فى موضوع علم الاصول

اشارة

إنّهم بعد اختلافهم فى احتياج كلّ علم إلى الموضوع اتّفقوا على أنّ لعلم الاصول موضوعاً[83]، لكنّهم اختلفوا فيه على أقوال:

1- نظريّة المشهور والمحقّق القمى فى موضوع علم الاصول

ذهب المشهور منهم المحقّق القمى إلى أنّه الأدلّة الأربعة بما هى أدلّة[84].
أقول: تقدّم أنّ المشهور قالوا بوحدة موضوع كلّ علم، ومع ذلک ذهبوا هاهنا إلى أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة، وبينهما منافرة ظاهرة.
إن قلت: لعلّ مرادهم بالأدلّة الأربعة بما هى أدلّة، الجامع بينها أعنى «الحجّة فى الفقه»، وهذا الجامع شىء واحد، وإن كان مصاديقه متعدّدة.
قلت: لو كان هذا مرادهم فما الوجه فى عدولهم عن التعبير بالجامع الذى هو الموضوع واقعاً إلى التعبير بمصاديقه الأربعة؟!
وأورد عليهم صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الموضوع لو كان هو الأدلّة الأربعة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 78
بوصف كونها أدلّة فلا يعقل البحث عن حجّيّة ظواهر الكتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّيّة هذه الامور بوصف كونها حجّة من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فى القضايا الضروريّة بشرط المحمول، وهو غير معقول[85].

2- كلام صاحب الفصول فى المقام

اشارة

ولأجل ذلک ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كون الموضوع ذوات الأدلّة الأربعة بما هى هى، أعنى نفس الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، لا بوصف كونها حجّة[86].

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بأنّه إن أراد بالسنّة السنّة المحكيّة فقط، أعنى: نفس قول المعصوم وفعله وتقريره يلزمه خروج البحث عن حجّيّة خبر الواحد عن المسائل الاصوليّة، لأنّ موضوع هذه المسألة رواية زرارة مثلًا، وهى كما لا تكون من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل، كذلک لا تكون من مصاديق السنّة المحكيّة، كما هو واضح.
وكذا يلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجيح عنها، لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنّة المحكيّة.
والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله تفطّن لهذا الإشكال قبل المحقّق صاحب الكفاية، وأجاب عنه فى مبحث حجّيّة خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 79
عن حجّيّة خبر الواحد يكون بمعنى أنّ قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟
فالموضوع فى مسائل هذا البحث هو السنّة المحكيّة من دون ورود الإشكال[87].
وهو رحمه الله وإن لم يُجب عن الإشكال بخروج مبحث التعادل والترجيح عن المسائل الاصوليّة، إلّاأنّ لازم هذا الجواب المذكور أن يُجاب عنه أيضاً بأنّ البحث فيه وإن كان بحسب الظاهر عن الروايتين المتعارضتين إلّاأنّ الكلام واقعاً فى أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره بأىّ الخبرين المتعارضين يثبت؟ ويُجاب: بأنّه يثبت بالخبر ذى المزيّة إن كان أحدهما ذا مزيّة على الآخر، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التساقط، لكن مقتضى الأخبار هو التخيير، فيثبت قول الإمام عليه السلام بما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين المتكافئين.
الواقعى فهو مفاد كان التامّة وليس بحثاً عن عوارض السنّة، لأنّها مفاد
وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الشيخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوتكان الناقصة.
وبعبارة اخرى: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، ففى مسألة حجّيّة خبر الواحد ومسألة التعادل والترجيح لابدّ من أن يكون البحث فيها عن عوارض السنّة، وعرض الشىء ما يعرضه بنحو مفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذى يعبّر عنه بمفاد كان التامّة، فإذا قلنا فى مبحث حجّيّة خبر الواحد: «قول الإمام عليه السلام هل يثبت بخبر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 80
الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعى كان معناه أنّ قول الإمام هل يتحقّق عند خبر مثل زرارة أم لا؟ وهذا مفاد كان التامّة، فلا يكون هذا

البحث بحثاً عن عوارض السنّة.
وإن أراد الثبوت التعبّدى فهو بمعنى وجوب ترتيب الأثر على الخبر الحاكى للسنّة، فهو من عوارضه لا من عوارضها كما لا يخفى.
هذا كلّه على تقدير إرادة قول المعصوم وفعله وتقريره من السنّة المأخوذة فى موضوع علم الاصول فى كلام صاحب الفصول.
وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاكى لها فالبحث فى تلك المباحث أعنى مباحث حجّيّة خبر الواحد والتعادل والترجيح وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّاأنّ البحث فى كثير من مسائل علم الاصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغة افعل ولا تفعل وفى مفاد المشتقّ لا يختصّ بالكتاب والسنّة، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامّة لكلام العرب مطلقاً يستدلّ عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادرة من الموالى العرفيّة إلى عبيدهم.
نعم، ثمرة هذه المباحث معرفة خصوص أحوال الكتاب والسنّة، حيث إنّ الاصولى لا يقصد بها إلّااستنباط الأحكام الشرعيّة بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة[88].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الإيراد على صاحب الفصول.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 81
إن قلت: يرد على الفقرة الأخيرة من كلامه أنّ العوارض الذاتيّة للجنس عوارض ذاتيّة للنوع أيضاً، فالبحث عن صيغة افعل ولا تفعل وعن مفاد المشتقّ بحث عن العوارض الذاتيّة للكتاب والسنّة، كما أنّه بحث عن العوارض الذاتيّة لكلام العرب عموماً.
قلت: صاحب الفصول رحمه الله يعتقد أنّ العرض الذاتى للجنس عرض غريب بالنسبة إلى النوع لا ذاتى، فالإشكال وارد عليه.

3- نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام ونقده

وقال المحقّق صاحب الكفاية: إنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة[89].
ويرد عليه- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- أنّه عارٌ على الاصولى أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمّة جدّاً.

4- كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى موضوع علم الاصول

ذهب آية اللَّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ موضوعه هو «الحجّة فى الفقه».
وحيث إنّه اختار فى «موضوع كلّ علم» أنّه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الاصول هو «الحجّة فى الفقه»:
بعدما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة، يحصل لنا العلم إجمالًا بوجود حجج فى البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، فى إثبات الأحكام الشرعيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 82
وامتثالها، فوجود أصل الحجّة والدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الاصول تعيّنات الحجّة وتشخّصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففى قولنا: «خبر الواحد حجّة» وإن جعل وصف الحجّيّة محمولًا، ولكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعيّناته وأفراده، فمحصّل مسائل الاصول هو أنّ الحجّة التى نعلم بوجودها إجمالًا، لها تعيّنات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهرة، وهكذا، فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة، مسألة اصوليّة، كمسألة حجّيّة الخبر والشهرة والإجماع، وحجّيّة أحد الخبرين فى باب التعارض، ومسألة حجّيّة القطع بقسميه من التفصيلى والإجمالى، فإنّ حجّيّة القطع التفصيلى كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّاأنّ توهّم عدم الحجّيّة فى بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهى أيضاً من مسائل علم الاصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّة- كما فى الكفاية[90]- وليست الحجّة فى اصطلاح الاصولى عبارة عن حدّ الوسط، بل هى بمعناها اللغوى، أعنى ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس فى مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقةً.
وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيّة العلم الإجمالى، وكذلك مبحث حجّيّة الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفى لتنجيز الواقع، ويصحّح احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسألة التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه فى مقام دوران الأمر بين المحذورين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 83
هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً فى احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجّيّة المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس فى أصل ثبوت المفهوم، بل فى حجّيّتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما

ظهوراً ما فی الدخالة بلا إشکال، وإنّما یقع البحث عن حجّیّتها، وسیأتی تحقیقه فی محلّه.
وکذلک البحث فی مفاد هیئة افعل ولا تفعل، لرجوعه إلی البحث عن أنّهما حجّة فی الوجوب والحرمة أم لا؟ وهکذا البحث فی مفاد المشتقّ، لأنّه یرجع إلی البحث عن أنّه هل هو حجّة بالنسبة إلی المنقضی عنه المبدأ کالمتلبّس أم لا؟
وبالجملة: فالمحمول فی جمیع المسائل الاصولیّة هو عنوان «حجّة» أو راجع إلیه، فکلّ مسألة تکون حیثیّة البحث فیها حجّیّة أمر من الامور فهی مسألة اصولیّة.
نعم، بعض المباحث التی لم یکن المبحوث عنه فیها حیثیّة الحجّیّة تکون خارجة من الاصول، وتدخل فی سلک المبادئ، کمسألة مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.
وقد تلخّص من جمیع ما ذکرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّة فی الفقه»، ومحصّل مسائله تشخیص مصادیق الحجّة وتعیّناتها[91].
هذا ما أفاده آیة اللّه البروجردی رحمه الله فی المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذی یقال له: «الحجّة فی الفقه».
أقول: التوجیه المتقدّم جارٍ فی مسألة مقدّمة الواجب والضدّ أیضاً، لأنّ

البحث فی الأوّل یرجع إلی أنّ وجوب ذی المقدّمة هل هو حجّة عقلًا علی وجوب المقدّمة أم لا؟ وفی الثانی یرجع إلی أنّ الأمر بالشیء هل هو حجّة عقلًا علی النهی عن ضدّه أم لا؟ إذ الحجّیّة فی المقام أعمّ من الشرعیّة والعقلیّة، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

5- كلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی موضوع علم الاصول

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آیة اللَّه البروجردی رحمه الله من أنّ موضوعه هو «الحجّة فی الفقه» لکنّه خالفه فی توجیهه، فإنّ آیة اللَّه البروجردی رحمه الله وجّهه من طریق الجامع بین محمولات المسائل کما عرفت، والإمام من طریق الجامع بین موضوعاتها.
توضیحه: أنّ المسائل الاصولیّة حیث تکون اموراً اعتباریّة[92] یمکن عکسها بجعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّة» یرجع إلی أنّ «الحجّة خبر الواحد» وهکذا، بل هذا أولی من عکسه، لأنّ للّه‌تعالی أحکاماً وقوانین، وأنّا نعلم أنّه جعل للوصول إلیها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعیّناتها، کظواهر الکتاب وخبر الواحد وهکذا، فمن قال بحجّیّة خبر الواحد مثلًا یقول: خبر الواحد من تعیّنات الحجّة علی أحکام اللّه، فیمکن أن یحتجّ به المولی علی العبد وبالعکس، ومن أنکر حجّیّته یقول: خبر الواحد لیس من مصادیق الحجّة المعلومة لنا إجمالًا، فلا یصحّ الاحتجاج به للمولی علی العبد، ولا بالعکس.
فجعل الحجّة موضوعاً وکلّ واحد من تعیّناتها کخبر الواحد محمولًا أولی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 85
من العکس.
ویؤیّده أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنّه محمول مسائله لا موضوعها، فإنّا نقول فیها مثلًا: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهکذا، فلا یمکن القول بکون موضوع علم الفلسفة الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّابطریق عکس المسائل.
فالمسائل المتقدِّمة فی الواقع هکذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهکذا.
فحاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فی المقام، أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فی الفقه» وهو الجامع بین موضوعات مسائله بطریقة عکس الحمل.

6- المختار فى المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فى الفقه» ولا نحتاج إلى تكلّف عكس المسائل كما فعله الإمام «مدّ ظلّه».
توضيحه: أنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان معناه زيد واحد من طبيعة الإنسان، فالموضوع فى هذه القضيّة فرد من طبيعة الإنسان، وتعيّن من تعيّناتها، كما أنّ المحمول كذلك، بل الموضوع أظهر فرداً وتعيّناً من المحمول، لأنّه كلّى مبهم، بخلاف الموضوع.
إذا عرفت هذا فنقول فى المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّةٌ»[93] كان معناه «خبر الواحد فرد من طبيعة الحجّة» والموضوع فيه أظهر مصداقاً وتعيّناً من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 86
المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلى عكس المسألة لأجل انطباق طبيعة «الحجّة فى الفقه» على موضوعها.
والحاصل: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع بين موضوعات مسائله الذى يقال له: «الحجّة فى الفقه» من دون أن نحتاج إلى عكس الحمل، على أنّ القول بعكس جميع مسائل الاصول أمر مشكل.
وأمّا الفلسفة فهى علم آخر لا يرتبط بما نحن فيه، فلابدّ من التكلّم فيها فى محلّها[94].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 87
فى تعريف علم الاصول

المقام الرابع: فى تعريف علم الاصول

اشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

1- نظريّة المشهور حول تعريف علم الاصول

اشارة

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.
أقول: أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصحّ، لأنّ كلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلًا.
فعلم النحو مثلًا عبارة عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه‌مجرور» وهكذا، ولادخل للعلم بهذه‌المسائل والقواعد فى‌علم‌النحو.
فالحقّ تعريفه على مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة».
وخرج بقيد «الممهّدة» العلوم التى لها دور فى استنباط الأحكام، لكنّها لم تدوّن لهذا الغرض، كأدبيّات العرب واللغة وتفسير القرآن.

وأورد المحقّق الخراسانى رحمه الله على هذا التعريف بأنّه ليس جامعاً للأفراد لوجهين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 88
أحدهما: أنّه لا يشمل مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة.
الثانى: أنّه لا يشمل مسائل الاصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيرة كمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الاصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد فى ذكرها فيه[95].
توضيح الإشكال الأوّل: أنّه لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد لدلّت على حجّيّة الظنّ المطلق، واختلف فى أنّ نتيجتها هل هى الحجّيّة بنحو الكشف أو الحكومة، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسداد وإن كان دليلًا عقليّاً إلّاأنّه كاشف عن حجّة شرعيّة على حجّيّة الظنّ، وبالحكومة أنّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيّته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّة شرعيّة.
فالظنّ حجّة عقليّة على الحكومة، وشرعيّة على الكشف.
إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادى على الحكومة عن تعريف المشهور بملاک كون حجّيّته عقليّة يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيّته أيضاً هو العقل.
قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنّيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط فى هذا التعريف هو الاستنباط القطعى، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلًا عقليّاً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيّته بنحو الحكومة، لأنّه استنباط ظنّى.
إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّة أيضاً ظنّى، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 89
قلت: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع يجعل حكماً ظاهريّاً على طبق مؤدّى الأمارات الشرعيّة، وإن كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة قطعنا- على قول المشهور- بوجوبها الظاهرى، والأحكام فى التعريف أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعى المستنبط به، والحجج الشرعيّة التى منها الظنّ الانسدادى بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهرى المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادى على الحكومة، فإنّه حجّة عقليّة ظنّيّة، فلا علم لنا بالحكم الواقعى المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهريّاً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّة.
ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط فى

التعريف للاستنباط الظنّى مجازفة، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعمّ من القطعى والظنّى.
وتوضيح الإشكال الثانى يحتاج إلى مقدّمة:
وهى أنّ جمعاً من الاصوليّين منهم الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله قالوا بأنّ مسائل الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[96] داخلة فى علم الاصول، وأمّا الجارية فى الشبهات الموضوعيّة[97] فهى من القواعد الفقهيّة، كقاعدة نفى الضرر والحرج.
وقالوا فى توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتى بالحكم الكلّى من مثل

جريان الاستصحاب فى الموارد المشكوكة التى لها حالة سابقة، وأصالة الطهارة والحلّيّة فى الأشياء المشكوكة طهارتها ونجاستها أو حلّيّتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الاصول المفتى بها فى مواردها الجزئيّة فهو وظيفة المقلّد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجرى فى الحكم الكلّى، فإنّ المجتهد هو الذى يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الاصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلّد، وهذا من خواصّ المسألة الاصوليّة.
هذه مقالة جمع كثير من الاصوليّين منهم الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله، وللبحث عن صحّته وفساده محلّ آخر.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذة صاحب الكفاية قال فى توضيح الإشكال:
إنّ الاستنباط لا يصدق إلّافيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمة الاستنباط فى التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّدة غير الأحكام الشرعيّة المستنبطة منها، مع أنّ إجراء الاصول العمليّة لإثبات الأحكام الكلّيّة أو نفيها ليس كذلك، لأنّا إذا تمسّكنا لوجوب صلاة الجمعة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلًا فهذا من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنّى استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.
فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمة الاستنباط لا يشمل مسائل الاصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة مع كونها من مهمّات الاصول.

2- مذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعریف علم الاصول

اشارة

ولأجل هذين الإشكالين عدل صاحب الكفاية من تعريفهم وقال:
الاولى تعريفه بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل»[98].
ومسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة وهكذا مسائل الاصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة داخلتان فى الشقّ الثانى من هذا التعريف، فإنّ المجتهد وإن لم يستنبط بهما الأحكام الشرعيّة، لكنّه يتمسّک بهما فى مقام العمل عند فقد الدليل واضطراره إلى العمل.

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّى أنّ هذا التعريف أسوء التعاريف المتداولة، ثمّ استشكل عليه بوجهين:
أحدهما: أنّ الصناعة لا تستعمل إلّافى العلوم العمليّة والحرف التى لها أثر محسوس، كالنجارة والخياطة، ولا يصحّ إطلاقها على مثل علم الاصول، ولذا يقال فى التعبيرات: العلم والصنعة.
ثمّ إنّ مفاد هذا التعريف تغاير علم الاصول مع مسائله وأنّ معرفتها تكون بتوسّطه، فعلم الاصول على هذا التعريف لا ينطبق إلّاعلى مبادئ المسائل، مع أنّه لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هى مع مباديها.
الثانى: أنّه لا يكون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهيّة، كقاعدة «كلّ ما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 92
يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فإنّه قاعدة تقع فى طريق استنباط حكم المقبوض بالبيع الفاسد مثلًا وأنّه يضمن[99].
لكن يمكن الجواب عنه بأنّ استنتاج الحكم بالقواعد الفقهيّة ليس من قبيل الاستنباط، بل من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، فإنّا نقول مثلًا: البيع ما يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع يضمن بفاسده، وقد عرفت أنّ تطبيق الكلّى على المصداق لا يسمّى استنباطاً.
ويرد على صاحب الكفاية إشكالان مهمّان آخران:
الأوّل: ما أورده عليه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى[100] رحمه الله فى حاشيته على الكفاية، وهو أنّه إن كان للأمرين المأخوذين فى التعريف «1- القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، 2- القواعد التى ينتهى إليها فى مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه فى التعريف، ولا يصحّ العدول عنه إلى ذكر مصداقيه، وإن لم يكن لهما جامع فهل يترتّب عليهما غرض واحد أو غرضان؟
الأوّل: مستحيل، لامتناع ترتّب أثر واحد على أمرين مستقلّين لا يشتركان فى شىء أصلًا كما ذكره كراراً فى الكفاية، والثانى: ذهب هو رحمه الله إلى بُعده بل استحالته وقوعاً فيما سبق[101].
هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهانى رحمه الله على صاحب الكفاية مع توضيح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 93
منّا[102].
وهو إشكال متين.
ولا بأس بالنظر إلى أنّه هل يمكن فى المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفاية مكانهما فى التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:
أ- «القواعد التى توجب تعيّن الوظيفة فى مقام العمل».
ب- «القواعد التى ترفع التحيّر فى مقام العمل».
فإنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط، والتى ينتهى إليها فى مقام العمل، ضرورة أنّ ارتفاع التحيّر وكذلک تعيّن الوظيفة تارةً يتحقّق بمثل خبر زرارة وظاهر الكتاب، واخرى بمثل الظنّ الانسدادى والاستصحاب، ففى يوم الجمعة يتعيّن وظيفة المكلّف ويرفع تحيّره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاة الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى.
هذا ما يخطر بالبال فى بدو الأمر.
لكنّ النظر الدقيق يقضى ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد الفقهيّة، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.
والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلى ذكر مصداقيه.
الثانى: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب حجّيّة الأمارات الشرعيّة.
توضيح ذلک: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّيّة للأمارات من قبل

الشارع جعل حكم ظاهرى مماثل لمؤدّاها، وإن كانت مخالفة للواقع.
ولكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى موارد من الكفاية: إنّ الحجّيّة فى باب الأمارات الشرعيّة تكون بمعنى المنجّزيّة فى صورة المصادفة للواقع والمعذّريّة فى صورة المخالفة، كما أنّه تكون حجّيّة القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّاأنّ الحاكم بها فى القطع هو العقل وفى الأمارات هو الشرع[103]، فالأمارة توجب تنجّز الواقع عند الموافقة والعذر عند المخالفة من دون أن يجعل على طبق مؤدّاها حكم ظاهرى، كما أنّ القطع أيضاً كذلک.
إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيّة، فإنّ خبر زرارة مثلًا إذا قام بوجوب صلاة الجمعة لا يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ فى كثير من الموارد التى قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيّة، فلا يستنبط بها الحكم الشرعى قطعاً ولا ظنّاً، فلا يشملها قوله: «القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثانى من التعريف، لأنّ «القواعد التى ينتهى إليها فى مقام العمل» هى القواعد التى يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمى، كالاصول العمليّة، فإنّ كونها منتهى إليها فى مقام العمل نظير كون الكىّ[104] آخر الدواء، والأمارات الشرعيّة ليست كذلک، إذ لا يناط حجّيّتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعة.
وبالجملة: يرد على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعريف

علم الاصول- مضافاً إلى ما أورد عليه المحقّق الاصفهانى- أنّه لا يكون جامعاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 95
لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعيّة- على ما ذهب إليه فى معنى حجّيّتها- مع سعة مباحثها فى الاصول وكونها من المهمّات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول فى موضوع علم الاصول بأنّ مسألة حجّيّة خبر الواحد من أهمّ المباحث الاصوليّة.

3- مقالة المحقّق النائینی فی تعریف علم الاصول

وعرّفه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّه عبارة عن «العلم بالکبریات التی لو انضمّت إلیها صغریاتها یستنتج منها حکم فرعی کلّی»[105].
ویرد علیه- مضافاً إلی عدم صحّة أخذ العلم فی التعریف کما عرفت[106]- أنّه لا یکون مانعاً کما قال الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهیّة[107].
توضیح ذلک أنّ القواعد الفقهیّة علی قسمین:
أ- ما هو بمنزلة النوع، فیکون تحته أفراد ومصادیق جزئیّة، مثل «کلّ خمر حرام» حیث إنّ مصادیقه: «هذا الخمر حرام، ذلک الخمر حرام» وهکذا.
ب- ما هو بمنزلة الجنس، فیکون تحته أنواع، مثل «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» حیث إنّ تحته أنواعاً کلّیّة، کالبیع.
وتعریف المحقّق النائینی رحمه الله یعمّ هذا القسم الثانی من القواعد الفقهیّة، لأنّ قاعدة «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مثلاً لو انضمّ إلیها قولنا:
«البیع یضمن بصحیحه» نستنتج منهما أنّ البیع یضمن بفاسده، وهو حکم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 96
فرعی کلّی، لتعدّد أفراد البیع الفاسد.
نعم، هو لا یعمّ القسم الأوّل منها، لأنّا إذا قلنا: «هذا خمر، وکلّ خمر حرام» نستنتج منهماأنّ «هذاحرام» وهوحکم جزئیخارج عنتعریف المحقّق النائینی رحمه الله.
فما ذهب إلیه فی تعریف علم الاصول لا یکون مانعاً.
بل لا یکون جامعاً أیضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هیئة «إفْعل» هل هی ظاهرة فی الوجوب أم لا[108]؟ لأنّا إذا قلنا بکونها ظاهرة فی الوجوب وضممنا إلیه أنّ هیئة القتل مثلاً فی قوله تعالی: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ»[109] هی هیئة افعل، لایستنتج منهما حکم شرعی، بل یستنتج أنّ هیئة القتل فی هذه الآیة ظاهرة فی الوجوب، ولابدّ لاستنتاج وجوب قتل المشرکین من ضمّ مسألة اصولیّة اخری إلیها، وهی مسألة حجّیّة الظواهر.

4- مذهب المحقّق العراقی رحمه الله حول تعریف علم الاصول

اشارة

ومثله فى الضعف ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله- على ما قرّره الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله الذى فاق فى أمر التقرير سائر المقرّرين- وهو أنّ علم الاصول «هو القواعد التى توجب تشخيص الحكم الشرعى أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل أو التى يتّضح بها كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه»[110].
وفرّع على هذا التعريف أنّ مباحث المشتقّ ونحوه من الأبحاث اللغويّة خارجة عن مسائل علم الاصول، لكونها مباحث لغويّة محضة، فإنّ البحث عن كون المشتقّ مثلًا حقيقةً فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه وممّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 97
انقضى عنه، لا يعيّن الحكم الشرعى، ولا يوضح كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه، بل هو مسألة لغويّة، كسائر العناوين الواقعة فى موضوعات الأحكام.
فكما نرجع إلى اللغة عند الشكّ فى معنى الصعيد الواقع فى آية التيمّم[111] لنعلم أنّه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فكذلک لابدّ لنا من الرجوع إليها عند الشكّ فى كون المشتقّ حقيقةً فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه وممّا انقضى عنه، كى يتعيّن مثلًا حدّ معنى كلمة «المثمرة» الواقعة فى حديث «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة»[112].
وبالجملة: فالأبحاث اللغويّة المحضة خارجة عن علم الاصول.
وأمّا مثل مسائل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد فداخلة فيه، حيث يتّضح بها كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فتدخل فى الشقّ الثالث من التعريف.

ووجه ضعفه امور:
منها: ما يستفاد ممّا أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله على صاحب الكفاية، من عدم الجامع بين الامور الثلاثة واستحالة تأثيرها بتكثّرها فى غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّدة على علم واحد[113].
ومنها: ما قاله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّه ما الفرق بين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 98
مباحث المشتقّ ونحوه وبين مبحث مفاد الأمر والنهى وكثير من مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، كدلالة لفظة «كلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّى باللام على العموم، ودلالة اسم الجنس أو علم الجنس أو النكرة على الإطلاق، بل جميع مباحث المفاهيم، حيث قال بخروج الطائفة الاولى عن علم الاصول، ودخول الثانية فيه، مع كون جميعها مباحث لغويّة؟! فإنّ تعيين معنى المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ كما يكون من وظائف اللغوى، فكذلك تعيين معنى كلمة «كلّ» مثلًا وأنّه هل وضعت للدلالة على الاستغراق أم لا، يكون من وظائفه أيضاً[114].
ومنها: ما قاله أيضاً، من أنّه لا يكون مانعاً، لشموله القواعد الفقهيّة، حيث إنّها توجب تشخيص الحكم الشرعى فى مواردها، فإنّ «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلًا قاعدة توجب تشخيص الحكم الشرعى للبيع الفاسد، فيعمّها الشقّ الأوّل من التعريف، فلا يكون مانعاً[115].

5- كلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

اشارة

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة من دون حاجة إلى ضميمة[116] كبرى اصوليّة اخرى إليها»[117].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 99
ثمّ قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصوليّة مدارهما وجوداً وعدماً:
الركيزة الاولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق- أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها- كتطبيق الطبيعى على أفراده.
والنكتة فى اعتبار ذلک فى تعريف علم الاصول، هى الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع فى طريق استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، ولا يكون ذلک من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلک خرجت عن التعريف.
ولكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلک يستلزم خروج عدّة من المباحث الاصوليّة المهمّة عن علم الاصول، كمباحث الاصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة، والظنّ الانسدادى بناءاً على الحكومة، فإنّ الاولى منهالا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلّى، لأنّ إعمالها فى مواردها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلًا لا واقعاً ولا ظاهراً.
وبتعبير آخر: إنّ الأمر فى المقام يدور بين محذورين: فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها، فلا يكون مانعاً.
فإذاً لابدّ أن نلتزم بأحد محذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصوليّة، أو نلتزم بعدم اعتباره
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 100
لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة فى التعريف، ولا مناص من أحدهما.
والتحقيق فى الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً فى التعريف، الإثبات الحقيقى بعلم أو علمى، إذ على هذا لا يمكن التفصّى عن هذا الإشكال أصلًا، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانيّاً أو شرعيّاً أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع فى طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّةً والتعذير اخرى، فيصدق عليها حينئذٍ

التعريف، لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم- إذاً- محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.
توضيحه: أنّا إذا شككنا فى وجوب صلاة الجمعة فأجرينا استصحاب وجوبها كان منجّزاً على تقدير موافقته للواقع، ومعذّراً على تقدير مخالفته وكونها محرّمةً واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهيّة، فإنّها لا منجّزيّة ولا معذّريّة فيها، بل لا تكون إلّامن قبيل تطبيق الكلّى على المصاديق والطبيعى على الأفراد.
نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقى، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصّى عنه- كما عرفت-.
ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه، فلا وقع له أصلًا، كما مرّ.
الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى، وعليه فالمسألة الاصوليّة هى المسألة التى تتّصف بذلک.
ثمّ إنّ النكتة فى اعتبار ذلک فى تعريف علم الاصول أيضاً هى أن لا تدخل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 101
فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلةً فى استنباط الأحكام الشرعيّة واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحكم الشرعى منها يتوقّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحّة والاعتلال، وعلى علم اللغة من حيث معرفة معانى الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيّدها عن رديئها، وعلى علم المنطق، لمعرفة صحّة الدليل وسقمه، ولكن كلّ ذلک بالمقدار اللازم فى الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامّة، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلک، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلّاأنّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ كبرى اصوليّة، وبدونه لا تنتج نتيجةً شرعيّة أصلًا، ضرورة أنّه لا يترتّب أثر شرعى على وثاقة الراوى ما لم ينضمّ إليها كبرى اصوليّة، وهى حجّيّة الرواية، وهكذا.
وبذلک قد امتازت المسائل الاصوليّة عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع فى طريق الاستنباط كما عرفت، إلّاأنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى اصوليّة إليها.
وهذا بخلاف المسائل الاصوليّة، فإنّها كبريات لو انضمّت إليها صغرياتها، لاستنتجت نتيجة فقهيّة من دون حاجة إلى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى[118].
هذا ملخّص كلام بعض الأعلام فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 102

وفيه- مضافاً إلى عدم صحّة أخذ العلم فى التعريف كما مرّ مراراً- أنّ تعميم الاستنباط بحيث يشمل المنجّزيّة والمعذّريّة ليس فى محلّه، فإنّه اضيف إلى الأحكام، ومن الواضح أنّ ما يكون حجّيّته بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة ليس من طرق إثبات الحكم الشرعى، كيف وليس فى البين إلّاقضيّتان شرطيّتان، وهما «إن كان الدليل مطابقاً للواقع فالواقع يتنجّز، وإن كان مخالفاً له فنحن معذورون فى مخالفته» فإذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة وقلنا بمقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حجّيّة الأمارات من أنّها بمعنى المنجّزيّة عند المصادفة والمعذّريّة عند المخالفة، فوجوبها يصير منجّزاً علينا إن كانت واجبة في الواقع أيضاً، ونحن معذورون فى ارتكاب الحرام إن كانت محرّمة واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعى به؟!
لا يقال: إذا قام خبر زرارة مثلًا على وجوب صلاة الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشرعى، فصدق الاستنباط، لأنّه أعمّ من الاستنباط القطعى والظنّى.
فإنّه يقال: حجّيّة خبر الواحد لا تتوقّف على إفادة الظنّ، فأين الاستنباط الظنّى فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعى.
على أنّ هذا التعريف دورىّ، لأنّ مسائل علم الاصول لاتعرف إلّا بتعريفه[119]، فلا تعرف الكبريات الاصوليّة إلّابه مع كونها مأخوذة فى نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجة إلى ضميمة كبرى اصوليّة اخرى إليها».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 103

6- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى تعريف علم الاصول

وعرّفه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعد الآليّة التى يمكن أن تقع كبرى[120] استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة».
فيخرج بالآليّة القواعد الفقهيّة، لأنّها وإن كانت تقع كبرى استنتاج الأحكام، لكنّها قواعدٍ استقلاليّة ينظر فيها لا آليّة ينظر بها، لأنّ قاعدة «ما يضمن» وعكسها مثلًا حكم فرعى إلهى منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والحرج والغرر أيضاً كذلک، فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.
وإنّما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الاصوليّة هو الإمكان لا الوقوع الفعلى، فالبحث عن حجّيّة القياس والشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول مباحث اصوليّة، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيّة بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلک كون البحث عن حجّيّة خبر الواحد اصوليّاً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيّد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيّته، وهذا لا يضرّ بأصوليّته عندهم أيضاً.
وخرج مباحث سائر العلوم الدخيلة فى استنتاج الأحكام، كالصرف والنحو واللغة بقولنا: «تقع كبرى» لأنّها وإن كانت قواعد آليّة دخيلة فى استنتاجها، لكنّها لا تقع كبرى القياس كما هو واضح.
ولم نقيّد الأحكام بالعمليّة، لئلّا يخرج الوضعيّات، لأنّ الحكم بنجاسة الدم مثلًا ليس حكماً عمليّاً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حكم عملى، لكنّه

حكم آخر.
وعطف «الوظيفة» على «الأحكام» لإدخال مثل الظنّ على الحكومة، لعدم كونه دخيلًا فى استنتاج الحكم الشرعى، لكنّه دخيل فى استنتاج الوظيفة العمليّة.
ولم نكتف بأنّه ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة، لعدم كون النتيجة وظيفةً دائماً، كالأمثلة المتقدّمة، وانتهائها إلى الوظيفة غير كونها وظيفة.
ثمّ إنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة، فالاصولى يبحث عنها بعنوان الآليّة ووقوعها كبرى الاستنتاج، وغيره بعنوان الاستقلاليّة، أو لجهات اخرى، ويمكن الالتزام بخروجها، وإنّما يبحث الاصولى عنها، لكونها كثيرة الدوران فى الفقه، ولذا لم يقتنع بالبحث عنها فى بعض مباحث الفقه، والأمر سهل[121].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».
أقول: هذا التعريف مع أنّه لا يخلو من بعض الإشكالات أسدّ التعاريف.
إن قلت: يرد عليه خروج الاستصحاب عن الاصول، لأنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» حكم كلّى إلهى مستفاد من مثل خبر زرارة، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلاً كذلک.
قلت: قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وإن كان نفسه حكماً شرعيّاً، إلّا أنّه حكم آلى لاستنتاج الأحكام الفرعيّة الإلهيّة، فكما أنّ حجّيّة خبر الواحد ليست مقصودة بالأصالة، بل هى حكم شرعى آلى جعله الشارع لأجل

استنتاج الأحكام مثل وجوب صلاة الجمعة الذى أخبر به زرارة مثلاً، كذلک «لا تنقض اليقين بالشكّ» أيضاً حكم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذى كان ثابتاً فى زمن الحضور.
فالاستصحاب ليس حكماً ينظر فيه، بل حكم ينظر به غيره، فلا يخرج عن التعريف.
نعم، يرد عليه خروج مثل قاعدة الحلّيّة والطهارة[122]، فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[123] و «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[124] حكم استقلالى لا آلى، لأنّ الحكم بحلّيّة شرب التتن مثلاً باستناد «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام» من قبيل التطبيق على المصداق، كتطبيق قاعدة «ما يضمن» على مصاديقه.
وهو «مدّ ظلّه» تنبّه لهذا الإشكال، ولذا قال:
وأمّا خروج بعض الاصول العمليّة فلا غرو فيه على فرضه[125].
ولكنّ الالتزام بخروج هاتين القاعدتين عن الاصول ودخولهما فى الفقه مشكل جدّاً.
وأمّا ما أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى على المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم ترتّب أثرين على شىء واحد فلا يرد على الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

خواصّ التأثير والتأثّر الواقعيّين.
نعم، هو وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العلوم أيضاً كذلک، أى لا يترتّب على علم واحد أكثر من أثر واحد.
وبالجملة: تعريف الإمام «مدّ ظلّه» أسدّ التعاريف المتداولة، وإن لا يخلو من بعض الإشكالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الاصول العمليّة عنه.
فى المايز بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة

ما هو المايز بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة؟

اشارة

بقى هنا شىء، وهو بيان الفرق بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة، وفيه أقوال:

1- كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

قال المحقّق النائينى رحمه الله: إنّ المايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهيّة بعد اشتراكهما فى أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الاصوليّة لا يكون إلّاحكماً كلّيّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهيّة، فإنّه يكون حكماً جزئيّاً، وإن صلحت فى بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّى أيضاً، إلّاأنّ صلاحيّتها لاستنتاج الحكم الجزئى هو المايز بينها وبين المسألة الاصوليّة، حيث إنّها لا تصلح إلّالاستنتاج حكم كلّى، كما يأتى تفصيله فى أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء اللّه[126]، إنتهى كلامه هنا.

وما ذكره فى مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بينهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهيّة تتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة اخرى، بخلاف المسائل الاصوليّة، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّابعد تطبيق

النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئيّة، فإنّ الحكم الكلّى بما هو كلّى لا يرتبط بكلّ مكلّف، ولا يتعلّق بعمله إلّابتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

وهذا لا يكون أمراً مستقلّاً بل نتيجة ما تقدّم من كون المايز كلّيّة النتيجة فى المسألة الاصوليّة وجزئيّتها فى القواعد الفقهيّة.

وعليه فالاصول العمليّة الجارية فى الموضوعات لا تكون مسائل اصوليّة، لجزئيّة موردها، بل قواعد فقهيّة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى أيضاً.

الثانى: ما أخذه من كلام الشيخ رحمه الله فى مبحث الاستصحاب من الرسائل[127]، من أنّ نتيجة المسألة الاصوليّة إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، فلا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليّة بحجّيّة خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّة مثلًا؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيّات ليس بيد المقلّد، بل هو وظيفة المجتهد، وأمّا النتيجة فى القاعدة الفقهيّة فهى تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وبالعكس، وغير ذلک من القواعد الفقهيّة.

فالبحث عن حجّيّة الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة مسألة اصوليّة، لعدم انتفاع المقلّد بها بعد إثبات حجّيّتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاةالجمعة مثلًا لايجرى إلّابعدالفحص واليأس منالظفر بدليل على وجوبها وعلىعدمه، وهذامختصّ بالمجتهد، بخلاف الاصول العمليّة الجارية فى الموضوعات، فإنّها بعد إثبات حجّيّتها تنفع المقلّد أيضاً، فهى

من المسائل الفقهيّة[128].
هذا حاصل كلامه رحمه الله فى مبحث الاستصحاب.

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غيرالمخالفين لهما[129]، فإنّ تشخيص كونالصلح أو الشرط فىمواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّى. وكقاعدتى «ما يضمن» و «ما لايضمن»، فإنّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.
إلى غير ذلک من القواعد التى لا يقدر العامّى على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها[130].

2- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

اشارة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهيّة إنّما هى من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفادة من المسائل الاصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط[131].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 109

واورد علیه بأنّ مثل قاعدة الطهارة قاعدة فقهیّة، مع کون الأحکام المستفادة منها من قبیل الاستنباط لا التطبیق.
وفیه أوّلاً: عدم تسلیم کونها قاعدة فقهیّة، بل هی مسألة اصولیّة، کقاعدة الحلّیّة، فإنّ کون قاعدة الحلّیّة من المسائل الاصولیّة أمر مسلّم، حیث إنّهم یبحثون عنها فی الاصول، والفرق بینهما بجعل إحداهما اصولیّة والاخری فقهیّة غیر مقبول.
وثانیاً: ما الفرق بین قاعدة الطهارة وقاعدة «ما یضمن» حیث سمّی استفادة الأحکام من الاولی استنباطاً ومن الثانیة تطبیقاً؟ الظاهر عدم الفرق بینهما من هذه الجهة.
فکما أنّ الحکم بتحقّق الضمان بالبیع الفاسد باستناد «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» یکون من قبیل تطبیق الکلّی علی مصادیقه، فکذلک الحکم بطهارة الکحول[132] باستناد «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر».
فما یرد علی بعض الأعلام عکس ما فی کلام هذا المستشکل، وهو أنّ مثل قاعدة الطهارة مع کونها مسألة اصولیّة یکون استفادة الأحکام منها من باب التطبیق لا الاستنباط.

3- قول آخر للمايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهيّة

وقيل: إنّ المايز بينهما أنّ القاعدة الاصوليّة جارية فى أكثر أبواب الفقه، اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 110
بخلاف الفقهيّة، فإنّها تجرى فى باب منها دون الأبواب الاخرى، ألا ترى أنّ قاعدة «ما يضمن» تجرى فى العقود المعاوضيّة فقط، ولا يجرى فى مثل النكاح، ولا فى سائر أبواب الفقه.
وفيه: أنّ قاعدة الحلّيّة والطهارة مع كونهما من المسائل الاصوليّة لا يجرى كلّ منهما إلّافى باب واحد من الفقه.

4- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وأحسن المقال أن يُقال: إنّ الفارق بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة هو الآليّة والاستقلاليّة كما يستفاد من كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى تعريف علم الاصول[133].
فإنّ المسائل الاصوليّة قواعد آليّة ينظر بها، والقواعد الفقهيّة مقصودة بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كلّيّة ذات أنواع كالمسائل الاصوليّة.
وعليه يدخل الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الموضوعيّة أيضاً فى مسائل علم الاصول، فإنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلًا كما يكون حكماً آليّاً بالنسبة إلى إثبات وجوب صلاة الجمعة عند الشكّ فى بقائه، يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى إثبات نجاسة هذا القميص مثلًا عند الشكّ فى بقائها.
والحقّ أيضاً كونها من مسائل علم الاصول، لعدم تناسب بحثها فى الفقه.
نعم، يلزمه خروج قاعدة الطهارة والحلّيّة عن مسائله، ودخولهما فى الفقه كما عرفت[134]، مع أنّ الحقّ كونهما أيضاً من الاصول.
لكنّه مع ذلک أحسن ما قيل فى ملاک التمايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهيّة.
هذا تمام الكلام فى الأمر الأوّل من المقدّمة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 111
فى كيفيّة الربط بين اللفظ والمعنى

الأمر الثانى فى الوضع

اشارة

وفيه جهات من البحث:

اختلفوا فى أنّ الربط بين اللفظ والمعنى هل هو ذاتى أو يحصل بالوضع؟
ربما يقال بكونه ذاتيّاً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعانى أو المفاهيم الكلّيّة فقط دون الأعلام الشخصيّة؟
وكيف كان، فالقول بالربط الذاتى يمكن أن يتصوّر بوجوه، لأنّه إمّا بمعنى العلّيّة التامّة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفى كلّ منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطلة.
لأنّه إن اريد بالربط الذاتى العلّيّة التامّة بمعنى كون اللفظ علّة تامّة لتحقّق المعنى ووجوده، أو الناقصة بمعنى أنّ اللفظ مقتضٍ لوجود المعنى فبطلانه فى غاية الوضوح، ضرورة أنّ علّيّته التامّة أو الناقصة لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلاً علّة أو مقتضياً لتحقّق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 112
اللازم؟!
كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟
ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضرورة أنّ الإسم لو كان علّة أو مقتضياً لوجود المسمّى فلابدّ من تسمية الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلّا لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّابعد الولادة.
والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّة تامّة أو مقتضياً لوجود المعنى فى غاية السقوط.
وكذلک القول بكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى المعنى، ضرورة أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.
وأمّا الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلاً لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّاأنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:
أ- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ للّه‌تعالى أسماءً متخالفةً من لغة واحدة ومن لغات عديدة، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلابدّ من أن يكون مركّباً من جهات متعدّدة لكى يرتبط كلّ اسم به بواحدة من تلک الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب

أصلًا[135].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 113
ب- ما أفاده بعض الأعلام من أنّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتيّة بين جميع الألفاظ والمعانى، لاستلزام ذلک تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادّة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلک، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للطهر والحيض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبة الذاتيّة بين لفظ واحد ومعانٍ كذلک يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعانى أيضاً كما لايخفى[136].
وأمّا ما قيل من أنّه لو لا المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ والمعانى لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، كالترجّح بلا مرجّح- أى وجود حادث من دون سبب وعلّة- فيرد عليه أوّلًا: أنّ المحال هو الثانى دون الأوّل، ألا ترى أنّک لو كنت عطشاناً وكان بين يديک ثلاث كؤوس متساوية من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجّح، فلا يكون محالًا؟
وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح أيضاً، لكنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يجب الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجّح ما، كما أنّک تختار «الزهراء» مثلًا اسماً لابنتک لأنّ هذه الكلمة ارتبطت بابنة النبىّ صلى الله عليه و آله.
فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهة ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايع السيّال الخاصّ[137].
فما تشبّثوا به لإبطال دخل الوضع في الربط بين اللفظ والمعنى باطل، لعدم استحالة الترجيح من غير مرجّح أوّلًا، وعدم حصر المرجّح فى التناسب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 114
الذاتى ثانياً.
والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتى بين اللفظ والمعنى بجميع احتمالاته الأربعة باطل، وأنّ الربط بينهما ناشٍ عن الوضع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 115
فى الواضع

الجهة الثانية: فى الواضع

اشارة

اختلفوا فى أنّ الواضع هل هو اللَّه سبحانه أو البشر؟
ذهب إلى الأوّل أكثر علماء العامّة والمحقّق النائينى رحمه الله من الإماميّة.
واستدلّوا عليه بامور بعضها يثبت- على فرض تماميّته- أنّ اللَّه تعالى هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفى واضعيّة البشر الذى يستنتج منه واضعيّة اللَّه سبحانه وتعالى:
الأوّل: ما فى بعض المطوّلات من الاستدلال عليه ببعض الآيات القرآنيّة:
منها: قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»[138].
فإنّ تعليم الأسماء متأخّر عن وضعها، فلا محالة تدلّ الآية على أنّ اللَّه سبحانه وضع جميع الأسماء لمسمّياتها قبل آدم الذى هو أوّل بشر ثمّ علّمها إيّاه.
وفيه: أنّ ذيل الآية[139] دليل على أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوى العقول من المسمّيات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلًا، بل ببعض المعانى.
على أنّ الآية فى مقام إثبات فضل لآدم عليه السلام ولا فضل فى العلم بالألفاظ وأنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 116
هذا المائع السيّال اسمه الماء، وهذا الذى فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهكذا.
وفى تحقيق معنى الآية أقوال مختلفة للمفسِّرين، سيّما العلّامة الطباطبائى رحمه الله، فإنّ له دقّةً قيّمة حول معنى الآية فى تفسير الميزان.
ومنها: قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ»[140] فإنّ كون اختلاف الألسنة آيةً له تعالى متوقّف على ارتباطه به لا بالبشر، ويؤيّده عطف الألوان على الألسنة، إذ لا ريب فى أنّ اختلافها بيده تعالى، فكذلک اختلاف الألسنة.
وفيه: أنّ وضع اللغات المختلفة آية له تعالى ولو كان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته على الوضع لا يكون إلّامن عند اللَّه سبحانه، بل ليس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالى، فصنعه آية له.
الثانى: ما فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ البشر لو كان واضعاً لنقل فى التاريخ، فإنّ المؤرِّخين الذين نقلوا فى كتبهم الحوادث القليل الفائدة كيف يمكن أن يغفلوا عن هذه المسألة المهمّة التى عليها مدار التفهيم والتفهّم بسهولة ويتوفّر الدواعى على نقلها؟!
فعدم النقل دليل على عدم كون الإنسان واضعاً، فلا محالة هو اللَّه تعالى.
الثالث: ما فى كلامه أيضاً، من أنّ الألفاظ غير متناهية، وكذلک

المعانى[141]،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 117
فكيف يمكن إحاطة البشر الذى هو محدود وقدرته متناهية بهما حتّى يتحقّق بيده الوضع؟!
مع أنّه لو سلّم إمكان ذلک يبعّده أمران:
أ- أنّ تبليغ الوضع إلى عامّة البشر إمّا أن يكون دفعةً أو تدريجاً، والأوّل محال عادةً، لبُعد بعض الأمكنة عن بعض، والثانى وإن كان ممكناً إلّاأنّه لا ينفع، لأنّ الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ تكون ضروريّة للبشر على وجه يتوقّف عليها حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيّة تأدية مقاصدهم قبل وصول الوضع إليهم.
ب- أنّ الواضع لو كان هو البشر مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، فنفس هذا الواضع كيف يُعلِم الناس حين الوضع أنّ اللفظ الفلانى وضعه للمعنى الفلانى، مع أنّه لم يمكن التفهيم والتفهّم بعدُ؟
توضيح ذلک: أنّه يحتاج حين الوضع إلى أن يقول: «أيّها الناس وضعت لفظ كذا بإزاء معنى كذا» مع أنّهم لا يفهمون معانى هذه الألفاظ بعدُ، ولو أغمضنا عن هذا وقلنا بإمكان قيام الإيماء والإشارة مقام هذه الألفاظ بأن يشير إلى ولده مثلًا ويقول: «زيد» من دون أن يحتاج إلى لفظى «أيّها الناس» و «وضعت» فهو وإن أمكن بالنسبة إلى المعانى الجزئيّة، إلّاأنّه لا يمكن فى المفاهيم الكلّيّة، كالماء والنار والحجر والشجر، فإنّ الواضع لو أحضر كأساً وأشار إلى المائع الذى فيها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنّه لا يريد وضع هذه اللفظة له، بل للماء الكلّى الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه فقط.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 118
فلابدّ حينئذٍ من انتهاء الوضع إلى اللّه تعالى، الذى هو على كلّ شىء قدير، وبه محيط.
ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه الأحكام لمتعلّقاتها وضعاً تشريعيّاً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينيّاً، بل المراد من كونه تعالى هو الواضع أنّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلابدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إمّا بوحى منه إلى نبىّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلک فى طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه اللّه فى طباعهم[142].
فحاصل كلامه رحمه الله: أنّ الواضع هو اللّه سبحانه، وتبليغه إلى البشر إمّا بالوحى، أو الإلهام، أو الإيداع فى الفطرة والطبيعة.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ تحقّق الوضع بيد اللَّه تعالى وإبلاغه إلى البشر بواسطة الوحى أيضاً مسألة مهمّة، بل أهمّ من تحقّقه بيد الإنسان، فلابدّ من ذكره فى كتب التواريخ، بل فى الكتب السماويّة أيضاً، فعدم ذكره فيهما دليل على عدمه.
وأمّا الإلهام والفطرة، فإن اريد بهما أنّ اللَّه تعالى يلهم ذلک إلى جميع الناس، ويكون ذلک فى فطرة جميعهم، كما هو ظاهر كلامه، فهو ممنوع، لأنّه يستلزم أن يكون كلّ إنسان عارفاً بكلّ لغة، وليس كذلک، وإن اريد أنّ النفوس الأوّليّة كانوا كذلک، وتعلّم سائر الناس معانى الألفاظ ووضعها لها منهم، ففيه أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 119
النفوس الأوّليّة كيف كانوا عارفين بجميع اللغات المتداولة فى هذا الزمان مع تكثّرها جدّاً؟!
وثانياً: أنّ الوضع لو استند إلى اللَّه تعالى لاستند تكثّر اللغات أيضاً إليه لا محالة، فأوحى بناءً على ما ذهب رحمه الله إليه كلّ لغة منها إلى نبىّ من أنبيائه، أو ألهمها جمعاً من النفوس الأوّليّة، أو أودعها فى فطرتهم[143]، وهم بلّغوها إلىسائر أفراد البشر، فأوحى اللغة العربيّة مثلًا إلى واحد من أنبيائه، وهو بلّغها إلى العرب، واللغة الفارسيّة إلى نبىّ آخر وهو بلّغها إلى الفرس، وهكذا، وقس على هذا الإلهام والإيداع فى الطباع.
وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللّغات من حيث هو يغاير غرض الوضع الذى هو سهولة التفهيم والتفهّم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّا بعد صرف الأوقات الطويلة وتحمّل المشاقّ فى طريق تحصيل تلک اللغات، بخلاف ما إذا تكلّم جميع الناس بلغة واحدة فى الأسواق والجامعات والحوزات العلميّة وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم فى التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغاير لغرض الوضع إلى اللَّه سبحانه مستقيماً؟!
إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغايراً لغرض الوضع، مع أنّ اللَّه تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 120
أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ»[144]؟
قلت: كون شىء آية له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً

به تعالى مستقيماً، ألا ترى أنّ العصيان آية له سبحانه، حيث إنّ منشأ قدرة العاصى هو قدرة اللّه الذى خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصى، مع أنّ العصيان لا ينفع الإنسان بل يضرّه ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.
فإختلاف الألسنة وتكثّر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات اللّه، لأنّه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها[145].
فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ الواضع هو اللّه لا يتمّ.
بل التاريخ والوجدان يشهدان على أنّ الواضع هو البشر، وتكثّر اللغات وكذا توسعته بيده، فإنّا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلاً يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمّونه به، ثمّ إذا وصل ذلک المخترع وتلک الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمّونه به، وهكذا.
والإنسان كان كذلک فى بدء نشأته أيضاً، فإنّه كلّما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتهما الكلّيّة، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعانى.
إن قلت: لا يتمكّن الواضع من تفهيم أنّ لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأنّ

المخاطب لايفهم كلامه بعدُ، كما تقدّم.
قلت: تفهيمه فى المعانى الجزئيّة والأعلام الشخصيّة سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلانى وضع له، إنّما الإشكال فى المفاهيم الكلّيّة، مثل حقيقة الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيّة، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم فى مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثمّ فعل كذلک بماء آخر، ثمّ بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّدة يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيّة مصداق له.
والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعانى بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلى لم يفتقر فى تفهيم مقاصده إلّاإلى وضع ألفاظ معدودة قليلة واستعمالها، ثمّ ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً اخرى لمعانٍ مستحدثة، وهكذا.
وأمّا تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصّبات القوميّة التى تحرّک القبائل إلى وضع لغة جديدة وعدم تكلّمهم بلغة سائر القبائل.
فوضع الألفاظ وتوسعة اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترک فيها أفراد متعدّدة من الناس فى طول الزمان، فكلّما وجدوا معنىً جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 123
فی حقیقة الوضع

الجهة الثالثة: فى حقيقة الوضع

اشارة

اختلفوا فيها على أقوال:

1- نظريّة الآخوند صاحب الكفاية فى المقام

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه اخرى[146].

والذى يدعوه إلى هذا التعريف للوضع تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى، فإنّه ظاهر فى كون كلّ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقى، فلابدّ من تعريفه بما ذكر كى يشتمل على قسميه، فإنّه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثرة استعماله فيه اخرى» لما عمّ الوضع التعيّنى، لأنّه ناشٍ عن كثرة الاستعمال، لا عن وضع واضع خاصّ يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما فى الوضع التعيينى.

فقوله بعد ذلک: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى كما لا يخفى» بمنزلة التعليل لما اختاره من التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 124

ويرد عليه أوّلًا: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمة «نحو» فى قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزلة أن يُقال فى تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».
وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجة الوضع لا نفسه، وبعبارة اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتى، فلا محالة يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.
وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذى هو عمل الواضع، لا بمعنى اسم المصدر الذى هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلالة عليه، لا اختصاصه به.
وأمّا تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى فهو وإن كان ظاهراً فى أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيّة، إلّاأنّه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم فى هذا التقسيم أعمّ من الحقيقة والمجاز، لأنّ الوضع التعيينى من مصاديقه الحقيقيّة، والتعيّنى من مصاديقه المجازيّة[147].
إن قلت: إن كان استعمال الوضع فى التعيّنى مجازاً فكيف يقال: إذا كثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث انتقل الذهن من اللفظ إليه من غير قرينة، صار حقيقةً فيه؟
قلت: ليس كلّ معنى حقيقى موضوعاً له حقيقةً، بل المعنى الحقيقى الذى

يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقةً، والذى يحصل بسبب كثرة الاستعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلّامجازاً، مع كون كلّ منهما معنى حقيقيّاً للفظ.

2- قول آخر فى حقيقة الوضع

اشارة

نقل بعض الأعلام فى المحاضرات عن بعض الأعاظم[148] أنّه ذهب إلى أنّ حقيقة الوضع هى الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة.
أمّا الأوّل: فواضح، فإنّ الجوهر منحصر فى خمسة أقسام: 1- العقل، 2- النفس، 3- الصورة، 4- المادّة، 5- الجسم، وهى ليست من إحداها.
وأمّا الثانى: فلأنّ المقولات التسع العرضيّة متقوّمة بالغير فى الخارج، لاستحالة تحقّقها فى العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقة العلقة الوضعيّة، فإنّها ملازمة قائمة بطبيعى اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما فى الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل، كما لو فرضنا وضع لفظ الدور والتسلسل لخصوص حصّة مستحيلة منه، لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.
وهذا نظير سائر الملازمات الثابتة فى الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّة، كالملازمة بين زوجيّة العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديّته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعيّة لا تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 126
الملازمة فى الخارج، فليست من سنخ المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض المستفادة من قوله تعالى:
«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»[149] أمر واقعى مع عدم دخولها تحت شىء من المقولات.
ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعيّات تحت الجوهر أو العرض.
نعم، بين العلقة الوضعيّة وبين سائر الملازمات فرق، وهو أنّ الملازمة الواقعة فى الأمثلة الثلاثة المذكورة وأمثالها ذاتيّة أزليّة، والملازمة الواقعة بين اللفظ والمعنى جعليّة اعتباريّة، لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لها حدوثاً وبقاءً، بل بمعنى أنّه علّة وسبب لحدوثها، وبعده تصير من الامور الواقعيّة، وكونها جعليّة بهذا المعنى لا ينافى تحقّقها وتقرّرها فى لوح الواقع ونفس الأمر.
هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعاظم.
وحاصله: أنّ الوضع عبارة عن الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى، وليس

من الامور الاعتباريّة التى قوامها حدوثاً وبقاءً بيد المعتبر، كالملكيّة والزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة.

ثمّ أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلک: أنّه قدس سره إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعى اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتّى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التى لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوّره علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، ولازمه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 127

استحالة الجهل باللغات مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أنّ الأمر وإن كان كذلک- يعنى أنّ هذه الملازمة ثابتة له دون غيره- إلّاأنّها ليست بحقيقة الوضع، بل هى متفرّعة عليها ومتأخّرة عنها رتبةً، ومحلّ كلامنا هنا فى تعيين حقيقته التى تترتّب عليها الملازمة بين تصوّر اللفظ والانتقال إلى معناه[150]، إنتهى كلامه.

أقول: هذا الإشكال وإن تلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة، لكنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعاظم ثبوت الملازمة بين اللفظ والمعنى واقعاً وفى نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرک ذلک الأمر الواقعى، بخلاف من لم يعلمها، وجهله بها لا يضرّ ثبوتها واقعاً وفى نفس الأمر، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض أمر واقعى، وإن لم يدركها الملاحدة والمشركون.

نعم، لابدّ من إصلاح كلام بعض الأعاظم بأنّ «حقيقة الوضع هى إيجاد الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى»، لأنّ الملازمة نتيجة الوضع وأثره لا نفسه، كما حقّقناه عند الإيراد على المحقّق الخراسانى رحمه الله[151].

ويرد عليه مضافاً إلى ذلک أنّ كون هذه الملازمة أمراً واقعيّاً بقاءً واعتباريّاً حدوثاً لا يتصوّر، فإنّ الامور الاعتباريّة اعتباريّة فى الحدوث والبقاء معاً[152].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 128

3- نظريّة جماعة من الاصوليّين فى المقام

اشارة

ذهب جمع من الاصوليّين منهم صاحب منتهى الاصول إلى أنّ الوضع إيجاد الاتّحاد والهوهويّة الاعتباريّة[153] بين اللفظ والمعنى[154] وإن لم يتّحدا واقعاً، لكون اللفظ صوتاً ومن مقولة الكيف المسموع، والمعنى ربما يكون جوهراً، ولا يمكن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتّحاد الاعتبارى، فإنّه يمكن أن يتحقّق حتّى فى مقولتين مختلفتين.
ولأجل هذا قد يعتبر الاتّحاد بين شيئين لا ربط بينهما واقعاً، كقوله صلى الله عليه و آله:
«الطواف بالبيت صلاة»[155] وقوله عليه السلام فى الفقّاع: «هى خمرة استصغرها الناس»[156].
والمراد ب «الناس» هو العامّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 129
ففى هاتين الروايتين نزّل الطواف منزلة الصلاة، والفقّاع منزلة الخمر.
وشيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله قال فى باب حجّيّة الأمارات: معنى حجّيّتها تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فقال بتحقّق الهوهويّة الاعتباريّة بين الواقع ومؤدّى الأمارة.
فكما أنّ الشارع نزّل الطواف والفقّاع ومؤدّى الأمارة منزلة الصلاة والخمر والواقع، وجعل بينهما اتّحاداً اعتباريّاً، فكذلک الواضع نزّل اللفظ منزلة المعنى، وجعل بينهما هوهويّةً اعتباريّة.
ثمّ استدلّوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:
الأوّل: أنّه لا شكّ فى أنّ المتكلّم يلقى المعانى إلى المخاطب، والمخاطب أيضاً يتلقّى المعانى منه، بحيث لا يتوجّه إلى الألفاظ ويتخيّل أنّ المعانى تلقى إليه من دون وساطتها، ولا ريب فى أنّ إلقاء شىء ليس إلقاء شىء آخر إلّافيما إذا كانت بينهما هوهويّة واتّحاد، وإلّا فبصرف تعهّد الواضع أن لا يستعمل إلّاهذا اللفظ عند إرادة ذلک المعنى، أو بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بينهما الاتّحاد والهوهويّة.
الثانى: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:
1- الوجود الخارجى، 2- الوجود الذهنى، 3- الوجود الإنشائى[157]، 4- الوجود اللفظى.
فلو لم يكن اعتبار الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى، مع أنّ اللفظ من مقولة الكيف المسموع والمعنى من مقولة اخرى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 130
وذكروا له أيضاً مؤيّدين:
أ- أنّ حسن المعنى وقبحه يسريان إلى اللفظ، وليس هذا إلّابسبب

اتّحادهما.
ب- أنّ الوضع كالاستعمال، فكما أنّ المستعمل لا يرى إلّاالمعنى، ويجعل اللفظ آلةً له، فكذلک الأمر فى مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتّحاد بينهما.

ويرد عليه أنّ الوجدان قاضٍ بخلاف ذلک، فإنّ من سمّى ابنه زيداً مثلًا لو قيل له: ما فعلت بهذا العملً؟ لم يجب بأنّى جعلت الاتّحاد بينهما، بل يجيب بأنّى وضعت هذا الاسم له ليكون دالّاً عليه عند التفهيم والتفهّم، بل العوامّ من الناس لا يدركون الاتّحاد والهوهويّة حتّى يكونوا بصدد جعله، وهكذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلک الاسم على الصنعة والمخترع عند التفهيم والتفهّم، لا جعل الاتّحاد والهوهويّة.
والأمر كذلک عند الوضع للمعانى الكلّيّة أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال:
حقيقة الوضع فى المعانى الجزئيّة والأعلام الشخصيّة هى جعل اللفظ دالّاً على المعنى، وفى المفاهيم الكلّيّة جعل الاتّحاد والهوهويّة بينهما خلاف الظاهر، فكما أنّ الوضع فى الأعلام الشخصيّة عبارة عن جعل اللفظ دالّاً على المعنى وحاكياً عنه، فكذلک الأمر فى المفاهيم العامّة، غاية الأمر أنّ الأوّل يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثانى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما سيأتى فى الجهة الرابعة.
والحاصل: أنّ القول بأنّ حقيقة الوضع إيجاد الهوهويّة بين اللفظ والمعنى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 131
باطل، بل هى عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأوّل إلى الثانى، والانتقال من شىء إلى شىء دليل على التغاير لا الاتّحاد.
وأمّا إلقاء المعنى بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلى المخاطب، وأخذ المخاطب المعنى عند سماع اللفظ فهو لأجل آليّة اللفظ واستقلاليّة المعنى فى نظر المتكلّم والمخاطب، فإنّ أصل مراد المتكلّم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.
فإلقاء المعنى من قبل المتكلّم وتلقّيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنّما هو لأجل الأصالة والتبعيّة، لا لأجل الاتّحاد والهوهويّة، لعدم الاتّحاد بينهما أصلًا كما عرفت.
وأمّا تعدّد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظى فهو دليل عليهم لا لهم.
توضيح ذلک: أنّ انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغايرها لا على وحدتها، ألا ترى أنّ كلّ واحد من أنواع الحيوان مباين لسائر أنواعه؟
فالوجود العينى غير الوجود الذهنى، وكلّ منهما غير الوجود الإنشائى، وكلّ من الثلاثة غير الوجود اللفظى، فاللفظ يغاير المعنى، فلا هوهويّة بينهما ولا اتّحاد، إذ الهوهويّة لا تقبل التعدّد، فإنّ زيداً إذا كان قائماً فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه «زيد» و «القائم» كلاهما، بل إذا قلنا فى قضيّة حمليّة: «زيد قائم» وفى حمليّة اخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه كلّ من هذه الألفاظ

الثلاثة، فكما يتّحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلک يتّحد محمول كلّ من القضيّتين مع محمول الاخرى، فيجوز لک أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».
هذا وزان الهوهويّة والاتّحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 132
إن قلت: هذا الذى قلتم إنّما هو فى الهوهويّة الحقيقيّة، لكنّا ندّعى أنّ الوضع إيجاد الهوهويّة الاعتباريّة، كما عرفت.
قلت: نعم، يكفى فى الاتّحاد الاعتبارى اعتبار الهوهويّة ولا يلزم تحقّق الهوهويّة الواقعيّة، لكن تقسيم الوجود إلى الأنحاء الأربعة كما ينافى الاتّحاد الواقعى بين اللفظ والمعنى ينافى اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراهما متّحدين لا يتمكّن من أن يراهما وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.
ثمّ إنّ فى تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحةً، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذى هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذى هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات؟!

4- كلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

اشارة

وذهب بعض الأكابر من الاصوليّين وتبعهم بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات إلى أنّ حقيقة الوضع «هى التعهّد والالتزام النفسانى» يعنى التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلانى من طريق اللفظ[158] استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.
فإنّ من رجع إلى وجدانه رأى أنّ الوالد الذى جعل اسم ولده زيداً مثلًا تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعة لمعانيها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 133
فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدى زيداً» مثلًا، لا يكون قوله: [159]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج1 ؛ ص133
جعلت ...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى، وهكذا الأمر فى الوضع للمعانى الكلّيّة.
وعلى هذا فكلّ مستعمل واضع، لأنّه يتعهّد بأن يفهّم المعانى المخصوصة بالألفاظ المخصوصة عند إرادة تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّالكونه أسبق فى هذا التعهّد، لا لكونه واضعاً دون غيره.
ولا ينافيه كون الوضع لغةً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبّت على نفسه ذلک التعهّد والالتزام النفسانى، فالوضع بذلک المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» فى الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، فإنّه بمعنى التزام تلک الحكومة بتنفيذها فى الامّة.
فالمعنى الذى ذكرناه للوضع فى باب الألفاظ والمعانى مناسب لمعناه اللغوى ولسائر استعمالاته فى سائر الأبواب أيضاً[160].
هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل فى مراده فى المحاضرات.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ كون كلّ مستعمل واضعاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتک مع سائر الناس فى جعل الاسم لولدک، إلّاأنّک حيث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 134
سبقت إليه يطلق عليک الواضع، وإلّا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهّدهم النفسانى باستعمال ذلک الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلک لجاز لكلّ أحد تسمية ولدک قبل تسميتک.
فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنّما هو لأجل كونهم أحقّ بذلک، لا لمجرّد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم فى استعمالاتهم، وكذلک الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلّفى الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعانى الكلّيّة، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو اللّه تعالى- كما قاله المحقّق النائينى- فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعانى، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلأنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلًا واضعاً للّغة العربيّة وسائر الناس يتّبعونه لكان ذلک لأجل خصوصيّة موجودة فيه لم تكن فى غيره، وبتلک الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقّيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفة وإنكار، وإلّا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ فى معنى، وليس كذلک.
وثانياً: أنّ قوله: لا يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلک المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى أيضاً خلاف الوجدان، لأنّا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّى فى مقام الوضع، ولم يجب بأنّى فى مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلک الأمر فى القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبة فى مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكية عنه، ونفس قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 135
موضوع، لا أنّه مبرز له.
وبالجملة: إنّ الوضع أمر إنشائى يتحقّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائيّة محقّقة للوضع ومحصّلة له، لا خبريّة حاكية عنه، وهكذا فى سائر الإنشائيّات، فإنّ البيع يتحقّق بلفظ «بعت» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهى بلفظ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» والقانون بنفس العبارات المصوّبة فى المجلس، كما سيأتى تفصيله فى باب الأوامر.

فتشبيهه «مدّ ظلّه» مسألة وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإنّا لا نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام النفسانى، لا فى المشبّه ولا فى المشبّه به.
وثالثاً: أنّ اللفظ له استعمالات مجازيّة كثيرة- بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيّة كما بيّن فى المعانى والبيان- كاستعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنّ للواضع والمستعملين[161] تعهّداً آخر بالنسبة إلى المعنى المجازى، بمعنى أنّ لهم التزامين: التزام بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ؟!

5- نظريّة المحقّق الاصفهانى فى حقيقة الوضع، وهو المختار

اشارة

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله- فى حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية- من أنّ الوضع أمر اعتبارى لا واقعيّة له أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 136
وذكر لتقريب مرامه مقدّمة، وهى أنّه لو كان أمراً واقعيّاً لكان لا محالة عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأمّا كونه من الجواهر فلا يتصوّر أصلًا.
ويُرَدّ كونه من المقولات العرضيّة بوجهين:
أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّافى موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعى اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجى، بل ولا بوجودهما الذهنى، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السيّال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعة لفظ الماء والموضوع له طبيعة الجسم السيّال البارد بالطبع، ولا فرق بين أن يستعمل اللفظ فى المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا يكون مقوّماً للوضع، فلا يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم.
الثانى: أنّ موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّدة فى آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغة العربيّة مثلًا لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللغة الفارسيّة ذلک اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين فى زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمان واحد ولو بإرادة شخصين.
إن قلت: إنّ للوضع إضافةً إلى اللفظ وإضافةً أيضاً إلى المعنى، فلِمَ لا يكون من مقولة الإضافة التى هى من الحقيقيّات؟
قلت: ليس كلّ شىء ذى إضافة داخلًا فى مقولة الإضافة، وإلّا لكان عالميّته تعالى من هذه المقولة، فإنّ العلم له إضافة إلى العالم وإضافة إلى المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلک المقولة، لأنّ الجوهر والعرض من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 137
خصائص الممكنات، تعالى اللّه عن ذلک علوّاً كبيراً.
إذا عرفت هذا فتبيّن لک أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والامور الاعتباريّة كلّها مشتركة فى أنّه لا حظّ لها من الواقعيّة أصلًا، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنيّة، كالكلّيّة والنوعيّة ونحوهما العارضة على المفاهيم فى الذهن، فإنّ لها واقعيّة ذهنيّة دون الاعتباريّات، ضرورة أنّک إذا صرت مالكاً لدار أو تزوّجت بامرأة لم يحصل

بينک وبين تلک الدار أو الامرأة ارتباط واقعى نسمّيه بالملكيّة أو الزوجيّة، وكذلک الأمر فى باب الوضع، فإنّک إذا سمّيت ولدک عليّاً مثلًا، لم يحصل بين لفظ «علىّ» وولدک ارتباط واقعى، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط.
فالامور الاعتباريّة التى منها الوضع ليس لها واقعيّة خارجيّة ولا ذهنيّة.
لكنّ بين الوضع وبين مثل الملكيّة والزوجيّة من الاعتباريّات العقلائيّة والشرعيّة فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسبيبيّاً، بل هو أمر مباشرى قائم بالواضع، فإنّه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلک المعنى» بخلاف مثل الملكيّة والزوجيّة، فإنّ المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد ک «بعت» و «زوّجت» لا يكون ملكيّة أو زوجيّة، بل الملكيّة والزوجيّة أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء[162] عقيب العقد.
فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعى أو العقلائى، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 138
ثمّ قال: لا فرق بين اللفظ والإشارة فى كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتباريّاً، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّک إذا أشرت إلى زيد بإصبعک مثلًا فلنا أمران واقعيّان:
أ- زيد، ب- توجيه إصبعک إليه بكيفيّة خاصّة، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنّک تشير إلى زيد فلا واقعيّة لها أصلًا، لكنّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفيّة إلى شىء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.
وكذلک الأمر بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعى خارجى ولا ذهنى، لكنّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ[163].
هذا أصل مضمون كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية، وهو متين غاية المتانة.
إن قلت[164]: نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدركه العرف الذى هو الواضع.
قلت: إنّ العرف وإن لم يدركه فى قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و «التسبيب» و «المباشرة» ونحوها، إلّاأنّه يفهم ويدرک أصل هذا المعنى، ألا ترى أنّا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول فى الجواب: إنّى أجعل لولدى اسماً ليسمّى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 139
والأمر فى المعاملات أوضح، فإنّ العرف يفهم أنّه إذا قال: «بعتک هذه الدارِ» خرجت عن ملكه ودخلت فىِ ملكِ المخاطب، وإذا وقع بينهِ وبين

امرأة عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأمّا كون الملكيّة والزوجيّة أمرين اعتباريّين فلا يفهمه أصلاً، لكنّه لا يضرّ بدرک أصل المطلب.
والأمر كذلک فی الوضع، فإنّ من سمّی ولده علياً يعرف أنّه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلاً، ويفهم أيضاً أنّه لا يريد من التسمية إلّاتفهيم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

ثمّ إنّه رحمه الله قال: لا شبهة فى اتّحاد حيثيّة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيّة دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقى، وفى اللفظ اعتبارى، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجى، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ[165]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وأورد على هذه الفقرة من كلامه بعض الأعلام فى المحاضرات بأنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان: الركن الأوّل: الموضوع وهو العلم، الركن الثانى:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 140
الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنّه يتقوّم بركنين: الأوّل: الموضوع وهو اللفظ، الثانى: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلک الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلّ من أنّه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه[166].
أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له فى باب الدوالّ، أعنى دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه فى ذلک الباب.
وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.
لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ الوضع فى باب الدوالّ أيضاً اعتبارى كما فى باب الألفاظ، فإنّ العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيّين، إلّاأنّ دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتبارى[167]، كما أنّ اللفظ والمعنى أمران واقعيّان، لكن دلالته عليه اعتبارى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 141
فلا يصحّ الفرق بين البابين بجعل الوضع فى باب الألفاظ اعتباريّاً وفى باب الدوالّ حقيقيّاً.
لكن مع ذلک فأصل ما أفاده رحمه الله فى حقيقة الوضع مقبول متين، كما عرفت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 143
فى تقسيمات الوضع

الجهة الرابعة: فى تقسيمات الوضع

1- تقسيمه بلحاظ كيفيّة تحقّقه إلى التعيينى والتعيّنى

بناءً على ما اخترناه من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم فى تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى هو الوضع بمعناه الحقيقى، أو الأعمّ منه ومن المجازى؟
يمكن الذهاب إلى الأوّل، فإنّ اللفظ إذا كثر استعماله فى المعنى المجازى، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينة، يعتبر أهل اللغة الارتباط بينهما، كما أنّ الشارع والعقلاء يعتبرون الملكيّه والزوجيّة مثلًا عقيب عقدى البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعتبر شخصاً واحداً خاصّاً، فإنّ الامور الاعتباريّة إذا كانت واجدة للضوابط الشرعيّة المقرّرة لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجدة للضوابط العقلائيّة المقرّرة لها يعتبرها العقلاء.
ويمكن توجيه الوضع أيضاً كذلک، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضع خاصّ، كما فى الوضع التعيينى، وقد يعتبره أهل اللغة، كما فى الوضع التعيّنى، لتحقّق الضابطة المقرّرة من قبلهم فيه، وهى كثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث يستغنى عن القرينة، ففى كلّ مورد تحقّقت هذه الضابطة يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاصّ فى الوضع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 144
التعيينى.
فالوضع التعيّنى مصداق حقيقى له كالتعيينى.
ويمكن الذهاب إلى الثانى والقول بخروج الوضع التعيّنى عن حقيقة الوضع، وكونه مصداقاً مجازيّاً له.
ولا ينافيه صيرورة المعنى المجازى معنىً حقيقيّاً بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه، إذ لا ملازمة بين حقيقيّة المعنى وبين كونه موضوعاً له، كما بيّناه فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى البحث عن حقيقة الوضع[168].

2- تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصى والنوعى

إنّهم اتّفقوا على شخصيّة الوضع فى بعض الألفاظ، وعلى نوعيّته فى بعض آخر، واختلفوا فى موردين:
توضيح ذلک: أنّ الواضع قد يتصوّر مادّة معيّنة وهيئة كذلک، بحيث يكون كلّ منهما دخيلةً فى وضع اللفظ، ولا ريب فى كون الوضع فى هذا القسم شخصيّاً[169]، وله أمثلة متعدّدة فى الأعلام الشخصيّة وأسماء الأجناس، نحو زيد ورجل.
وقد لا يلاحظ مادّة معيّنة ولا هيئة خاصّة، وإن حدّد اللفظ من جهة اخرى، ولا ريب فى كون الوضع فيه نوعيّاً، كالجملة الاسميّة، حيث تصدق فى ضمن «زيد قائم» وفى ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّة خاصّة فيها،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 145
وكذلک تصدق على «زيد قائم» و «القائم زيد» و «زيد قام» مع وضوح تغاير هيئاتها.
ولا مثال للوضع النوعى المتّفق عليه غير الجملة الإسميّة والفعليّة ونحوهما.
وأمّا إذا كان خصوص المادّة أو الهيئة متعيّنة فاختلفوا فى كون الوضع شخصيّاً أو نوعيّاً.
مثال الأوّل: مادّة المشتقّات، نحو مادّة «ضرب» وهى الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما يقال له بالفارسيّة: «كتک» وتتشكّل بأشكال مختلفة من الماضى والمضارع والمصدر وغيرها لأجل حصول معانٍ مخصوصة سوى معنى المادّة.
ومثال الثانى: هيئة المشتقّات، نحو هيئة «الفاعل» فإنّها وضعت لمن يتلبّس ويتّصف بالمبدأ فى ضمن أيّة مادّة تحقّقت.
ففى هذين الموردين ثلاثة أقوال:
أ- ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله من شخصيّة الوضع فى كليهما.
ب- ما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله من نوعيّته فيهما.
ج- والحقّ ما يستفاد من كلمات بعض الأعلام فى المحاضرات من التفصيل بين ما إذا كانت المادّة معيّنة، فشخصى، وما إذا كانت الهيئة كذلک، فنوعى.
بيان ذلک: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّة خاصّة مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتيب من دون أن يتقدّم بعض الحروف على بعض، ومن دون أن يزيد عليها أو ينقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصيّة والشخصيّة فى الحقيقة.
ولا يضرّ بها عدم تشخّص الهيئة، كما لا يضرّ بشخصيّة الوضع فى الأعلام عدم تعيّن حركات آخر الكلمة الذى يتغيّر بمقتضى العوامل، فإنّ الواضع عند

وضع كلمة «زيد» لم يلاحظ حركة خاصّة لآخره، وهو «الدال» واتّفقوا مع ذلک على كون وضعه شخصيّاً، فكما لا يضرّ بشخصيّة الوضع عدم تشخّص حركات آخر الكلمة، فكذلک لا يضرّ بها عدم تعيّن الهيئة.
وأمّا الهيئة فهى مندمجة فى المادّة غاية الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادّة، إذ لا وجود لها بدونها فى الوجود الذهنى فضلًا عن الوجود العينى، فتجريدها عن الموادّ لا يمكن حتّى فى مقام اللحاظ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولک: «كلّ ما كان على هيئة الفاعل» لا بشخصيّتها الذاتيّة، وهذا معنى نوعيّة الوضع.
بخلاف المادّة، فإنّ الواضع يلاحظ «ض، ر، ب» ويضع هذه المادّة بشخصيّتها لمعناها من دون أن يحتاج فى تصوّرها أو ذكرها إلى هيئة أصلًا.
هذا توضيح ما يستفاد من كلام بعض الأعلام فى توجيه كون الوضع شخصيّاً فيما إذا تعيّنت المادّة ونوعيّاً فيما إذا تعيّنت الهيئة[170]، وهو حقّ متين.
وهذه المسألة وإن لم تكن لها ثمرة عمليّة، إلّاأنّها تتكرّر كثيراً فى كلمات الاصوليّين، سيّما المحقّق الخراسانى رحمه الله.

3- تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفة[171]

اشارة

اعلم أنّ لكلّ من اللفظ والمعنى أصالةً فى مقام الوضع، كأصالة الزوجين فى النكاح، فإنّ الواضع ينظر إلى كلّ من اللفظ والمعنى مستقلّاً، بخلاف المستعمل، فإنّه ينظر إلى المعنى كذلک، وإلى اللفظ تبعاً، أى لأجل كونه مرآةً للمعنى، فشأن الواضع بالنسبة إلى اللفظ كشأن صانع المرآة بالنسبة إليها، فكما أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 147

صانع المرآة ينظر إليها بالأصالة، فالواضع أيضاً ينظر إلى اللفظ كذلک، وشأن مستعمل اللفظ كشأن مستعمل المرآة فى عدم كون نظرهما أصيلًا.

فإذا كان الواضع ينظر إلى كلّ واحد من اللفظ والمعنى مستقلّاً فلابدّ له من تصوّرهما عند الوضع، سواء فسّر الوضع بالمعنى المختار أو بأحد المعانى الاخرى.

مقامات البحث

اشارة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ من البحث فى مقامات ثلاثة:
أ- فى انحصار الوضع بحسب تصوّر العقل فى أقسام أربعة، وبيان المراد منها.
ب- فى إمكان هذه الأقسام.
ج- فى وقوعها.

أمّا المقام الأوّل

فتوضيحه أنّ المعنى المتصوّر حين الوضع والموضوع له إمّا يتّحدان فى الكلّيّة والجزئيّة أو يتغايران، فالأقسام أربعة:
أ- ما يسمّى بالوضع[172] العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً ويضع اللفظ لنفس ذلك الكلّى، كوضع أسماء الأجناس.
ب- ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يكون المتصوّر جزئيّاً والموضوع له نفس ذلك الجزئى، كوضع الأعلام الشخصيّة.
ج- ما يسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يلاحظ الواضع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 148
معنى عامّاً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّى.
د- ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصّاً، أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّى شامل له ولغيره[173].
هذا وجه انحصار الوضع فى الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأمّا المقام الثانى

فلا إشكال فى إمكان القسمين الأوّلين وإلّا لما تحقّق وضع أصلًا.
نعم، اورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا يمكن إلّابعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصوّر الشىء هو إيجاده فى الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيّة، كما قال الفلاسفة، فالواضع وإن تصوّر معنىً كلّيّاً إلّاأنّه صار بعد وجوده فى الذهن جزئيّاً، فالوضع فى هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.
لكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا المتصوّر بقيد لحاظه ووجوده فى الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلًا، يضع

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً فى الذهن حتّى يكون الموضوع له خاصّاً.
وبعبارة أدقّ: عند تصوّر شىء من الأشياء، سواء كان جزئيّاً أو كلّيّاً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلک الشىء فى الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلک الشىء وذاته.
والموضوع فى القضايا الحمليّة[174] هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التى محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريک البارى ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضيّة كاذبة، لأنّ شريک البارى فى الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجى الذى يكون متصوّراً بالعرض.
والوضع أيضاً كذلک، أى لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذى هو الصورة الحاصلة فى الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذى هو ذات المعنى، فلا إشكال فى إمكان الوضع العامّوالموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلابدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحالة الرابع.
وقال فی توجیهه: وذلک لأنّ العامّ یصلح لأن یکون آلةً للحاظ أفراده ومصادیقه بما هو کذلک، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشیء معرفته بوجه،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 150
بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لا یکون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا یکون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلًا، ولو بوجه.
نعم، ربما یوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فیوضع له اللفظ، فیکون الوضع عامّاً کما کان الموضوع له عامّاً، وهذا بخلاف ما فی الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهی الأفراد لا یکون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بین تصوّر الشیء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو کان بسبب تصوّر أمر آخر[175]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

واورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان فى الامتناع على وجه، والإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّاعمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيّات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّاأنّها تغايره عنواناً وماهيّةً[176].
فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيّان فى الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلّاعن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيّات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطى، والحكاية فرع الدخول فى الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 151
فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان[177].
هذا ما أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.
وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآةً للعامّ، فكذلک العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن التشخّصات الفرديّة، وإن كان مشروطاً بمعرفته الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يوجب معرفة الخاصّ وتصوّره إجمالاً فكذلک العكس.
واجيب عنه بوجهين:

1- ما قاله بعض الأعلام علی ما فی المحاضرات، من أنّ المفاهیم الکلّیّة المتأصّلة کمفاهیم الجواهر والأعراض، کالحیوان والإنسان والبیاض والسواد ونحو ذلک لا تحکی فی مقام اللحاظ والتصوّر إلّاعن أنفسها، وهی الجهة الجامعة بین الأفراد والمصادیق، وکذلک بعض المفاهیم الانتزاعیّة[178]، کالوجوب والإمکان والامتناع والأبیض والأسود وما شاکلها، فإنّ عدم حکایتها عن غیرها من الواضحات.
وأمّا العناوین الکلّیّة التی تنتزع من الأفراد والخصوصیّات الخارجیّة،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 152
کمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهی تحکی فی مقام اللحاظ عن الأفراد والمصادیق بوجه وعلی نحو الإجمال، فإنّها وجه لها، وتصوّرها فی نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا یمکن أن یکون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا یکون حاکیاً عنها فی مقام اللحاظ والتصوّر.
وبتعبیر آخر: إنّ مرآتیّة هذه العناوین للأفراد والأشخاص ذاتیّة لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالًا بلا إعمال عنایة فی البین، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ینطبق علیه مفهوم الإنسان» مثلًا، فقد تصوّرنا جمیع أفراده بوجه.
ویؤیّده تعلّق الحکم فی القضایا الحقیقیّة والخارجیّة علی الأفراد لا الطبیعة، فإذا قیل: «المستطیع یجب علیه الحجّ» أو قیل: «کلّ طالب فی المدرسة مجدّ» کان الموضوع فی القضیّة الاولی أفراد المستطیع، سواء کانت موجودةً بالفعل أو توجد فی المستقبل، وفی القضیّة الثانیة أیضاً أفراد الطالب فی المدرسة، لکن خصوص الموجودة بالفعل منها، فلو لم یحک المفاهیم عن أفرادها أصلًا لاستحال الحکم علیها فی هذه القضایا، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان[179].

ویمکن المناقشة فیه بالنقض تارةً وبالحلّ اخری:
أمّا النقض: فهو أنّ مفهوم «ما ینطبق علیه مفهوم الإنسان» عبارة اخری عن «الإنسان الموجود»[180] فهو أیضاً مفهوم متأصّل جوهری لا یمکن أن یکون حاکیاً عن أفراده علی رأیکم.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 153
وأمّا الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخّصات الفردیّة من العلم والجهل والسواد والبیاض وغیرها لیست داخلة فی مفهوم «ما ینطبق علیه الإنسان» فکیف یکون حاکیاً عنها؟!
وکذلک مفهوم الشخص والفرد والمصداق.
وأمّا مسألة القضایا الحقیقیّة والخارجیّة فإنّ المنطقیّین وإن قالوا: إنّ الحکم فیها تعلّق بالأفراد، لکن لابدّ من أن یکون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتکثّرة، لا التشخّصات الفردیّة، فإنّ عدم کون خصوصیّات الأفراد من الزمان والمکان والعلم والجهل وأمثالها داخلةً فی مفهوم موضوع القضایا من الواضحات، فکیف یمکن أن یکون حاکیاً عنها؟!
والحاصل: أنّ ما ذکره للدفاع عن صاحب الکفایة بالنسبة إلی بعض العناوین الکلّیّة باطل، لامتناع أن یکون الکلّی مرآةً للأفراد، سواء کان أصیلًا أو انتزاعیّاً.
2- واجیب أیضاً عنه بأنّ الکلّیّات إذا کانت ملحوظة بنحو الإهمال والجمود لم تکن حاکیةً عن الأفراد والمصادیق، وأمّا إذا کانت ملحوظة بنحو السریان فی الأفراد والجریان فیها فلا إشکال فی کونها حاکیة عنها ومرآةً لها، فیمکن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.
وفیه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبیعة إلّابعد طیّ مراحل ثلاث:
أ- وجود الطبیعة، ب- تعدّد الوجود، ج- امتیاز کلّ فرد عن غیره من الأفراد بالخصوصیّات والتشخّصات الفردیّة.
والماهیّة نسبتها إلی الوجود والعدم سواء، فإنّها من حیث هی لیست إلّا هی، لا موجودة ولا معدومة، فأصل الوجود لیس داخلًا فیها، فضلًا عن تعدّده والخصوصیّات الفردیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 154
إن قلت: فما معنی قولهم: إنّ المطلق هو الطبیعة السّاریة فی الأفراد؟
قلت: هذا المعنی وإن تسالم علیه المشهور ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله، إلّاأنّ البرهان الذی ذکرناه یدلّ علی خلافه، وسیجیئ فی باب المطلق والمقیّد أنّ للمطلق معنی آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهیّة».
نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهیّة لأمکن الوضع للأفراد، لکنّه من قبیل

الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.
والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من إمكان القسم الثالث غير تامّ.
ويبعّده أيضاً أنّا لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترک اللفظى، لتكثّر الموضوع له بتكثّر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترک لفظى بين معانٍ كثيرة غاية الكثرة، وهو بعيد من الأذهان.
إن قلت: بين المقام وبين المشترک اللفظى فرق من وجهين: أحدهما: أنّ الوضع هناک متعدّد وفى المقام واحد، الثانى: أنّ المعانى فى المشترک اللفظى متغايرة من حيث الماهيّة، وهاهنا متّحدة، فليس المقام من قبيل المشترک اللفظى.
قلت: ما ذكر من الوجهين ليس بفارق، إذ لا دخل لتعدّد الوضع، أو تغاير الماهيّات فى قوام المشترک اللفظى، بل الملاک فيه تعدّد المعانى الموضوع لها وتغايرها ولو بحسب الخصوصيّات الفرديّة، سواء كانت تحت ماهيّة واحدة أو تحت ماهيّات مختلفة، كان الوضع واحداً أو متعدّداً.
وبالجملة: لو فرض إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ويلزم منه أن يكون لفظ واحد- كلفظة «مِن» على

القول بكون وضع الحروف كذلک- مشتركاً لفظيّاً بين ملايين معنى، وهو وإن أمكن عقلًا، إلّاأنّه بعيد من الأذهان.

وأمّا القسم الرابع: فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله وتلامذته باستحالته.
واستدلّ[181] عليه بأنّه لو كان الآلة لملاحظة الكلّى هو الفرد والخصوصيّة، كعنوان «زيد» مثلًا، فامتناعه واضح، ضرورة أنّ الفرد والخصوصيّة يباين مفهوماً مع مفهوم العامّ والكلّى، ومعه لا يمكن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو كان آلة اللحاظ هو الكلّى المقيّد، كالإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّة أو العمريّة، ولو بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، فكذلک أيضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقيّد بالخصوصيّة فيه يباين لا محالة مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّة وغيرها، ومع إلغاء جهة التقيّد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عموم الوضع والموضوع له[182].

وذهب المحقّق الميرزا حبيب اللّه الرشتى[183] صاحب كتاب «بدائع الأفكار» إلى إمكانه، ولعلّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله ببعض الأعلام فى قوله: «ولعلّ خفاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 156
ذلک على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً»[184] هو هذا المحقّق.
وكيف كان فقداستدلّ لإمكانه بوقوعه، فإنّالواضع للفظ الحيوان مثلًا رأى من البعيد شبحاً ذا حسّ وحركة اختياريّة، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحسّاس المتحرّک بالإرادة، ثمّ وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّى، لا للشّبح المرئى الجزئى[185].
والأحسن أن يمثّل له[186] بوضع الألفاظ والأسامى للمخترعات والمصنوعات، فإنّ صانع السيّارة مثلًا تصوّر مصنوعه الموجود فى الخارج، ثمّ وضع لفظ السيّارة لمعنى كلّى شامل لها ولسائر الأفراد التى تصنع فى المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الوضع فى هذا القبيل من الأمثلة عامّ، كما كان الموضوع له عامّاً، إذ تصوّر الخاصّ فيها يوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه[187].
أقول: إنّا وإن قلنا بتماميّة ما استدلّ به لامتناع هذا القسم فى الدورة السابقة، إلّاأنّ مقتضى التحقيق خلافه.
فإنّ مغايرة مفهوم الفرد لمفهوم الكلّى لا يوجب عدم تصوّر الكلّى بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 157
ألا ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايرة الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلک لا ريب فى كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلًا يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيداً بالكلّى المقيّد، أعنى «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضرورة أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأىّ وجه من الوجوه؟!
فانظر إلى وجدانک إذا قلت: «رقبة مؤمنة» فهل يصحّ لک أن تقول: ما تصوّرت «الرقبة» أصلًا، معتذراً بأنّک لاحظت الرقبة المقيّدة بالإيمان، لا الرقبة بنحو الإطلاق؟!
وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهيّة الموجودة المتخصّصة بالخصوصيّات الفرديّة،

فإذا تصوّرنا زيداً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أوّلاً ماهيّة الإنسان الموجودة، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.
فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهيّة، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.
ويؤيّده أنّ الماهيّة دخيلة فى التسمية[188]، ألا ترى أنّک إذا سمّيت ولدک زيداً لو سُئلت عن أنّک لِمَ لم تجعل اسمه السيّارة؟ قلت فى الجواب: هو إنسان، فلابدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّالأجل دخول ماهيّة الكلّى فى الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثّر العامّ فى تسمية الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكلّى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 158
لا يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّى بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- خارج عن محلّ الكلام.
فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الوالد عند تسمية ولده لا يتصوّر إلّاهذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيّته الكلّيّة بوجهها، لدخلها فيه وفى تسميته، فيكون وجهاً لها.
وأمّا قول المنطقيّين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهادة البرهان على خلافه.
والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآةً للعامّ، لأنّه ماهيّةٌ ووجود وتخصّص بالخصوصيّات الفرديّة، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ، لأنّه عبارة عن الماهيّة، ولا دخل للوجود والتشخّصات الفرديّة فيها، لأنّها من حيث هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة، كما تقدّم.
فلابدّ من القول باستحالة القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وتلامذته.

وللمحقّق العراقى رحمه الله فى معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:
أ- أنّ الواضع لاحظ معنى كلّيّاً بنحو الماهيّة المهملة التى لا قيد لها أصلًا، حتّى قيد الإطلاق التى يعبّر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أىّ قيد، ووضع اللفظ له.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 159
ب- أن يتصوّر الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والسريان فى الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى فى الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.
وثمرة هذين النحوين لزوم التجوّز فى مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيداً لم يكن الإنسان السارى فى الأفراد، فلابدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا محالة كان مراده من الرقبة فى الحكم الأوّل خصوص المؤمنة، فلم يستعملها فى الماهيّة السارية فى الأفراد المؤمنة والكافرة، بل استعملها فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادة الرقبة المؤمنة تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.
هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.
ثمّ إنّه رحمه الله اختار معنىً آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمة فلسفيّة، وهى:
أنّ الحقّ الذى كشف عنه التحقيق هو أصالة الوجود، وأنّ الماهيّة أمر اعتبارى ينتزعه العقل عن كلّ مرتبة من مراتب الوجود التى لا تكاد تتناهى مراتبه فى القوّة والضعف، إذ كلّ مرتبة من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحدودها التى تنتهى إليها انتزع منها عنواناً خاصّاً بتلك المرتبة يسمّيه الاصطلاح الفنّى بالماهيّة، مثلًا الوجود يسير فى الجوهر المحسوس، فإذا لاحظه العقل فى مرتبة كونه شاغلًا للحيّز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبة النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصّاً بها يسمّى بالنبات، وهكذا كلّما سار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 160
الوجود وترقّى من مرتبة إلى أعلى وأكمل من الأوّل انتزع العقل من تلك المرتبة التى إنتهى إليها عنواناً خاصّاً بها يسمّى باسم من أسماء الماهيّات المعروفة[189].
فهذا هو معنى كون الوجود أصيلًا والماهيّة أمراً اعتباريّاً، فإنّ الحقيقة ذات

الأثر هو الوجود، والماهيّة هى العنوان الذى يشار به إلى مرتبة ذلک الوجود، لا أنّها شىء فى قبال الوجود، وبذلک اتّضح لک معنى الكلّى الطبيعى، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبة خاصّة من الوجود السعىّ المتحقّق فى ضمن الوجودات الشخصيّة التى تكون أفراداً لذلک الكلّى، وعليه يكون معنى الفرد هو الوجود الشخصى الذى ينتزع منه عنوان خاصّ به يسمّى حصّة من الكلّى الطبيعى، وبهذا تعرف المراد بالكلّيّة الدارجة بين أهل الفنّ من أنّ الطبيعى نسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، أى أنّ كلّ حصّة تكون نسبتها إلى الفرد الذى تنتزع منه نسبة الأب الواحد إلى ولد واحد.

هذه هى المقدّمة المذكورة فى كلامه رحمه الله.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود السعىّ إذا لاحظناها بآثارها وحدودها مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخّصات الخارجيّة وسريانها فى الوجودات الشخصيّة أمكن انتزاع عنوان خاصّ بتلک المرتبة يعبّر عنه بالكلّى الطبيعى، وهى طريقة المشهور فى تصوّره، وبما أنّ تلک المرتبة من الوجود السعىّ سارية فى الوجودات الشخصيّة ومقترنة بالمشخّصات الجزئيّة يكون مطابق ذلک العنوان المعبّر عنه بالكلّى الطبيعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 161

سارياً فى الوجودات الشخصيّة أيضاً بسريان الوجود السعىّ فيها، وحينئذٍ يمكن ملاحظة تلک المرتبة من الوجود السعىّ فى حال سريانها فى الوجودات الشخصيّة واقترانها بالمشخّصات الجزئيّة بحصول صورة تلک المرتبة فى الذهن مع ما يلزمها من المشخّصات التفصيليّة، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن كان حصولها فى الذهن مستلزماً لتصوّر مشخّصات تلک المرتبة تفصيلًا.

فإن قلت: هذا النحو من الوضع يستلزم تصوّر الموضوع له، وهى المرتبة الخاصّة من الوجود السعىّ السارى فى جميع الوجودات الجزئيّة، وتصوّر الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلک الوجودات الجزئيّة التى لا نهاية لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشكال بهذا المقام، بل هو يتوجّه على كلّ مسألة ينشأ الحكم فيها على ما لا نهاية له، كالقضيّة الحقيقيّة التى يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعة المحقّقة والمقدّرة، فكما يكون العنوان مرآةً لملاحظة ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالًا، كذلک يكون العنوان العامّ فى المقام مرآةً لملاحظة تلک المرتبة من الوجود السعىّ وما يسرى فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ والموضوع له العامّ[190]، إنتهى.

وفيه- كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- أنّ كلّ فرد من أفراد أىّ كلّى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كلّيّه وطبيعيّه، فكلّ فرد يتحقّق فيه الطبيعى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 162
بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّة منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعى وجود واحد سعىّ منتشر فى الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيداً على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّة منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلک، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد فى الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّة منه.
على أنّه إن لم يكن للطبيعى سوى الأفراد شىء فى الخارج، فأين الوجود السعىّ الذى ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كرّ على ما فرّ، إذ على هذا كان نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبة الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمدانى القائل بوجود الطبيعى فى الخارج بالوحدة الشخصيّة.
وأمّا نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعى موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان[191].
فالحقّ ما ذهب إليه المشهور فى تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.
وحاصل البحث فى المقام الثانى إمكان ثلاثة من الأقسام الأربعة، واستحالة قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 163

فلا إشكال فى وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع فى أسماء الأجناس كذلک. وأمّا خصوصهما فقيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.
وفيه: أنّ الجزئيّة تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلًا وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى فى الذهن فهذا يستلزم عدم صحّة إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقة، لتغاير الوجود الخارجى مع الوجود الذهنى، فلا يمكن أن يقع فى الذهن ما فى الخارج بوصف كونه فى الخارج، ولا أن يقع فى الخارج ما فى الذهن بوصف كونه فى الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعناية، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه.
وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أوّلًا: أن تكون القضيّة الممكنة ضروريّة، فإنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيّة ممكنة بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضروريّاً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» يكون بمعنى «هذا الشىء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج».
وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّامجازاً.
فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنيّة ولا لوجوداتها الخارجيّة، وليس لنا أمر ثالث جزئى حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

والموضوع له الخاصّ.
إن قلت: فكيف الوضع فى الأعلام؟
قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فيها عامّ، لكن ليس له فى الخارج إلّامصداق واحد، وذلک بأنّ لفظ زيد مثلًا وضع لأوّل مولود مذكّر أبوه عمرو بن بكر وامّه هند ابنة خالد، وهذا مفهوم كلّى ليس له فى الخارج إلّافرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.
فالأعلام الشخصيّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.
وإن أبيت إلّاعن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلابدّ من توسعة فى مفهوم كلمة الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئى الموجود ذهناً أو خارجاً، ثانيهما: المفهوم الكلّى المنحصر فى فرد واحد.

فى وضع الحروف

الوضع فى الحروف[192]

اشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

1- نظريّة المشهور فيه

المشهور بين علماء العربيّة أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمة «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصاديقه وأفراده.

2- رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلى عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فيه أيضاً فى الحروف، فإنّه قال:
وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهّم أنّه وضع الحروف وما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 166
الحق بها من الأسماء كما توهّم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.
والتحقيق حسبما يؤدّى إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما فى الأسماء، وذلک لأنّ الخصوصيّة المتوهّمة إن كانت هى الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئيّاً خارجيّاً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلک، بل كلّيّاً[193]. ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيّاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 167
إضافيّاً وهو كما ترى.
وإن كانت هى الموجبة لكونه جزئيّاً ذهنيّاً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيّاً إلّاإذا لوحظ حالةً لمعنى آخر ومن خصوصيّاته القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون فى الخارج إلّافى الموضوع كذلک هو لا يكون فى الذهن إلّافى مفهوم آخر، ولذا قيل فى تعريفه بأنّه ما دلّ على معنى فى غيره[194]، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئيّاً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلًا ولو كان اللّاحظ واحداً.
إلّا أنّ هذا اللحظ لا يكاد يكون مأخوذاً فى المستعمل فيه، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه فى استعمال الألفاظ[195]، وهو كما ترى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 168
مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيّات، لامتناع صدق الكلّى العقلى عليها، حيث لا موطن له إلّاالذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلّا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة.
هذا، مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالةً لغيره فى الحروف إلّاكلحاظه فى نفسه فى الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً فى المستعمل فيه فيها كذلک ذاک اللحاظ فى الحروف كما لا يخفى.
وبالجملة: ليس المعنى فى كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مثلًا إلّاالابتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلّاً كذلک لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآلةً، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيّته فليكن كذلک فيها.
إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى، ولزم كون

مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما فى موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.
قلت: الفرق بينهما إنّما هو فى اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلک، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 169
فالاختلاف بين الاسم والحرف فى الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع.
وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيّاته ومقوّماته[196].
إنتهى كلامه رحمه الله.

أقول: كلامه رحمه الله فى مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:
أ- أنّ الفرق بينهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنى أنّه شرط على المستعملين وألزمهم بأن لا يستعملوا الاسم إلّافيما إذا لوحظ المعنى مستقلّاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حالةً للغير.
وفيه أوّلًا: أنّه ليس فى معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هى الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الامور؟!
وثانياً: لا يجب رعاية شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.
نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو اللّه سبحانه لوجب اتّباع جميع أوامره التى منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.
إن قلت: فكيف يجب رعاية الشروط التى فى ضمن العقد حيث يجب على المشترى خياطة الثوب التى التزم بها فى ضمن عقد البيع؟
قلت: لزوم رعاية هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 170
اشترط عليه، فإنّ المشترى فى المثال المذكور التزم بخياطة الثوب، على أنّ «المؤمنون عند شروطهم»[197] يدلّ على لزوم رعايتها.
بخلاف المقام، فإنّ المستعملين لم يلتزموا برعاية ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعاية شرط ضمن الوضع.
وثالثاً: أنّ الاستعمال إمّا حقيقى أو مجازى أو غلط، ولا ريب فى أنّ استعمال كلمة «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنّه لو لم يكن بينهما فرق إلّافى شرط الواضع لكان صحيحاً، ضرورة أنّ تخلّف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنّ تخلّف شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غاية الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضرورة أنّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فإنّ البيع مثلًا مطلوب، وخياطة الثوب مطلوب آخر ضمنى، وتخلّف هذا المطلوب الضمنى لا يستلزم بطلان المعاملة التى هى المطلوب الأصلى.
ب- أنّ الواضع نظر إلى المفاهيم فوجدها نوعين:
أحدهما: المفاهيم الأصيلة التى لا يمكن أن تقع وصفاً وحالة للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ لذلك المفهوم الأصيل.
الثانى: المفاهيم التى يمكن أن تلاحظ مستقلّة مرّة وحالةً للغير اخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلى كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنّ المستعمل قد يحتاج إلى هذا المفهوم مستقلّاً فى مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلى الغير، كأن يكون وصفاً للسير

ومضافاً إلى البصرة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 171
فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظه المستعمل مستقلّاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظه آلةً للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه فى كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما فى حدّ ما وضع له لا فى نفسه.
فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالًا فى غير ما وضع له، بل كان استعمالًا بغير ما وضع له، أى بغير الكيفيّة التى وضع اللفظ بها.
هذا حاصل الاحتمال الثانى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[198].
وفيه: أنّ الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضى أن يكون استعمال كلّ منهما مكان الآخر باطلًا.
كيف، والاستعمال المجازى صحيح، بل كثير فى اللغة والتنزيل بحيث ألّف السيّد الرضىّ رحمه الله كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال فى غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقّق الخراسانى رحمه الله[199]، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ فى ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع، فإنّهما متباينان بالنوع، وملاک صحّة الاستعمال إنّما هو علاقة المشابهة فى الشجاعة.
فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!
هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالًا من الاستعمال فى غير ما وضع له، بحيث يكون الأوّل باطلًا والثانى صحيحاً بل حسناً؟!
والحاصل: أنّ ما أفاده فى مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانخة لها لا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 172
يمكن أن ينتج بطلان استعمال كلّ منهما مكان الآخر.
هذا عمدة ما يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب وضع الحروف.

«مدّ ظلّه»
وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه فى الدورة السابقة. وهو أنّ ما يستفاد من كلامه رحمه الله من أنّ «المعنى الإسمى استقلالى مقصود بالذات، والمعنى الحرفى تبعى غير مقصود بالأصالة» منقوض فى طرفيه، فإنّ بعض المعانى الإسميّة[200] لا تكون مقصودةً بالأصالة، وبعض المعانى الحرفيّة تكون كذلک.
أمّا الأوّل: فلأنّ «التبيّن» فى قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ»[201] يكون بمعنى العلم، أى «حتّى تعلموا بطلوع الفجر» ولا ريب فى أنّ هذا العلم طريقى لا يكون مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة هو ذو الطريق، أعنى: طلوع الفجر.
وأمّا الثانى: فلأنّه إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنّه كان جاهلًا بخصوصيّتهما، فسأل عنها، فاجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصيّة نظرة استقلاليّة.
مثلًا إذا كان مجىء «زيد» معلوماً، ولكن كانت كيفيّة مجيئه مجهولةً عند أحد، فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقيل: إنّه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلک فى الإفادة والاستفادة فى مثل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 173
ذلک إنّما هو هذه الخصوصيّة التى هى من المعانى الحرفيّة دون المفهوم الاسمى، فإنّه معلوم، بل إنّ الغالب فى موارد الإفادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالى والقصد الأوّلى بإفادة الخصوصيّات والكيفيّات المتعلّقات بالمفاهيم الاسميّة[202].

وفيه أوّلًا: أنّه يحتمل أن يكون «التبيّن» فى الآية الشريفة موضوعيّاً[203]، كما عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى رسالته حول تعيين الفجر، فإنّه ذهب إلى أنّ التبيّن نفس الفجر، لا الطريق إليه، وكلمة «من الفجر» فى الآية الشريفة بيان له، فالفجر عبارة اخرى من «التبيّن» لا أنّه واقعيّة اخرى قد تتبيّن وقد لا تتبيّن.
ولأجل هذا أفتى «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا يتحقّق فى الليالى المقمرة إلّابعد أن يغلب ضوئه على ضوء القمر ويظهر حسّاً.
وثانياً: أنّ كون التبيّن طريقيّاً لا ينافى أن يكون ملحوظاً بالاستقلال حين الاستعمال.
وينّضح الأمر بملاحظة القطع الموضوعى فى مثل «إذا قطعت بوجوب شىء فتصدّق بدرهم» فإنّه تارةً: يؤخذ فى الموضوع بما أنّه طريق، واخرى: بما أنّه صفة وحالة نفسانيّة مخصوصة، فيمكن أن يُقال فى القسم الأوّل: كيف يجمع بين موضوعيّة القطع وطريقيّته؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 174
والجواب: أنّه لا منافاة بين كون القطع طريقاً إلى متعلّقه وبين كونه موضوعاً بالنسبة إلى هذا الحكم، أعنى وجوب التصدّق.
والتبيّن فى الآية المبحوث عنها أيضاً من هذا القبيل.
وبعبارة اخرى: مقام الدخل فى الحكم غير مقام الاستعمال، فالتبيّن على المشهور مأخوذ بنحو الطريقيّة بالنسبة إلى دخله فى الحكم، وملحوظ مستقلّاً فى مقام الاستعمال.
هذا بالنسبة إلى الفقرة الاولى من كلامه.
وأمّا الفقرة الثانية: فيرد عليها أنّ المعانى الحرفيّة وإن كانت مقصودة بالذات إلّاأنّها ليست ملحوظة بالاستقلال، فإنّا حينما نقول: «جاء زيد مع عمرو» فلا نتمكّن من ملاحظة المعيّة والمقارنة بين مجىء زيد ومجىء عمرو إلّا بعد لحاظ نفس المجيئين.
وبالجملة: وقع الخلط بين المقصود بالذات والملحوظ بالذات، والمحقّق الخراسانى رحمه الله يعترف بأنّ المعانى الحرفيّة مقصودة بالإفادة، لكنّها ملحوظة فى مقام التفهيم والاستعمال بتبع لحاظ طرفيها.

3- القول بعدم وضع الحروف لمعنى

قيل: إنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل هى علامة على كيفيّة إرادة مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التى لم توضع لمعنى، وإنّما تدلّ على إرادة خصوصيّة من خصوصيّات مدخولها من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فكما أنّ كلّ واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيّة متعلّقة بمدخوله، فإنّ «الفتحة» تفيد خصوصيّة فى مدخولها، و «الكسرة» تفيد خصوصيّة اخرى فيه، و «الضمّة» تفيد خصوصيّة ثالثة فيه، فكذلک كلّ واحد من الحروف، فإنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 175

كلمة «فى» تفيد خصوصيّة فى مدخولها غير ما تفيده كلمة «على» من الخصوصيّة، وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بإزائها.

وفيه أوّلًا: أنّ قياس الحروف بالحركات الإعرابيّة باطل، ضرورة أنّ اللغويّين كما ذكروا معانى للأسماء كذلک ذكروا معانى للحروف أيضاً، وهذا يرشدنا إلى تساويهما فى تعلّق الوضع بهما.

ويؤيّده أنّ للحروف ما يحاذيها فى سائر اللغات، ألا ترى أنّا نقول فى معنى «سرت من البصرة» بالفارسيّة: «سير كردم از بصره» فكلمة «از» قامت مقام كلمة «من»، بخلاف الحركات الإعرابيّة، فإنّا نقول فى معنى «جاء زيد»:

«زيد آمد» فلم تقم كلمةٌ مقام الإعراب كما لا يخفى[204].

وثانياً: يمكن المناقشة فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ أماريّة الحركات الإعرابيّة لخصوصيّات مدخولاتها لابدّ لها من منشأ، ضرورة أنّها ليست أمراً ذاتيّاً، فالذى جعل الرفع علامةً للفاعليّة، والنصب أمارةً للمفعوليّة وهكذا من هو؟

هل هو إلّاالواضع؟!

فالقول بأنّ الحركات الإعرابيّة لم توضع لمعنى فاسد أيضاً.

وثالثاً: أنّه لا ريب فى أنّ المتكلّم إذا قال: «سرت من البصرة» أراد أن يبيّن ابتداء السير بنفس هذه العبارة، ولا شبهة فى عدم صلاحيّة قوله: «سرت» لإفادة هذا المعنى، لأنّه لا يدلّ إلّاعلى إضافة السير إلى المخبر.

وكذلک «البصرة» فإنّا لو قلنا بدلالتها على الابتداء بعد دخول كلمة «من» عليها لاستلزم استعمالها فى غير ما وضعت له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 176

فلم يبق لفظ صالح لإفادة «الابتداء» إلّاكلمة «من».

والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل لابدّ من القول بتحقّق الوضع فيها، والبحث عمّا وضعت له.

4- رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى الحروف

اشارة

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفيّة والاسميّة متباينتان بالذات والحقيقة، فإنّ المفاهيم الاسميّة بأجمعها مفاهيم إخطاريّة ومتقرّرة فى عالم المفهوميّة ومستقلّة بحدّ ذاتها وهويّتها فى ذلک العالم، والمعانى الحرفيّة بأجمعها معانٍ إيجاديّة فى الكلام، ولا تقرّر لها فى عالم المفهوميّة، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.
وبيان ذلک: أنّ الموجودات فى عالم الذهن، كالموجودات فى عالم العين، فكما أنّ الموجودات فى عالم العين على نوعين:
أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته فى ذلک العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادّة والجسم، ولذا قالوا: إنّ وجود الجوهر فى نفسه لنفسه، يعنى لا يحتاج إلى موضوع محقّق فى الخارج.
وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ كذلک فى هذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضيّة، فإنّ وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها، فلا يعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع يتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه.
فكذلک الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:
أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميّة والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباريّاتها وانتزاعيّاتها، فإنّ مثل مفهوم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 177
الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم مستقلّة ذاتاً، فإنّها تحضر فى الذهن بلا حاجة إلى أيّة معونة خارجيّة، سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن، فظهر أنّ حال المفاهيم الإسميّة فى عالم المفهوم والذهن حال الجواهر فى عالم العين والخارج.
وثانيهما: ما لا استقلال له فى ذلک العالم، بل هو متقوّم بالغير، كمعانى الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقوّمة بالغير ومتدلّية بها، بحيث لا استقلال لها فى أىّ وعاء من الأوعية التى فرض وجودها فيه، لنقصان فى ذاتها، فعدم الاستقلاليّة من ناحية ذلک النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر فى الذهن عند التكلّم بها وحدها، أى من دون التكلّم بمتعلّقاتها، فلو اطلق كلمة «فى» وحدها، أى من دون ذكرها فى ضمن تركيب كلامى فلا يخطر منها شىء فى الذهن.
فتبيّن أنّ حال المعانى الحرفيّة فى عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيّة فى عالم العين.
واتّضح من ضوء هذا البيان أنّ المفاهيم الاسميّة لها نحو تقرّر وثبوت فى وعاء العقل الذى هو وعاء الإدراک، سواء كان هناک لافظ ومستعمل أو لم يكن، وسواء كان واضع أو لم يكن، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار

تلک المعانی فی الذهن، سواء کانت مفردة أم فی ضمن ترکیب کلامی.
وهذا بخلاف معانی الحروف، فإنّها إیجادیّة، بمعنی أنّ استعمال ألفاظها موجب لإیجاد معانیها من دون أن یکون لمعانیها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فی موطن الاستعمال، وذلک ککاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلک، بداهة أنّه لو لا قولک «یا زید» و «إیّاک» لما کان هناک نداء ولا خطاب، ولا یکاد یوجد معنی یاء النداء وکاف الخطاب إلّا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 178
بالاستعمال وقولک «یا زید» و «إیّاک»، فنداء زید وخطاب عمرو إنّما یوجد ویتحقّق بنفس القول، فتکون یاء النداء وکاف الخطاب موجدة لمعنی لم یکن له سبق تحقّق، بل یوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا یکاد توجد حقیقة المخاطبة والنداء بدون ذلک، فواقعیّة هذا المعنی وهویّته تتوقّف علی الاستعمال، وبه یکون قوامه.
وهذا بخلاف معنی «زید»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت فی وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنی یاء النداء وکاف الخطاب، فإنّه لیس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.
نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر فی وعاء العقل، إلّاأنّه لم توضع لفظة «یاء» وکاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلک المفهوم هو لفظة «النداء» ولفظة «الخطاب»، لا لفظة «یا» وکاف الخطاب، بل هما وضعتا لإیجاد النداء والخطاب، وهذا فی الجملة ممّا لا إشکال فیه.
إنّما الإشکال فی أنّ جمیع معانی الحروف تکون إیجادیّة أو لا؟
ظاهر کلام المحقّق صاحب الحاشیة[205]: هو اختصاص ذلک ببعض الحروف، وکان منشأ توهّم الاختصاص، هو تخیّل أنّ مثل «من» و «إلی» و «علی» و «فی» وغیر ذلک من الحروف تکون معانیها إخطاریّة، حیث کان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع فی الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء والاستعلاء والظرفیّة، مثلًا فی قولک: «سرت من البصرة إلی الکوفة» تکون لفظة «من» و «إلی» حاکیة عمّا وقع فی الخارج، کحکایة لفظ «زید» عن معناه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 179
ولکنّ الذی یقتضیه التحقیق أنّ معانی الحروف کلّها إیجادیّة، حتّی ما أفاد منها النسبة.
وبیان ذلک: هو أنّ شأن أدوات النسبة لیس إلّاإیجاد الربط بین جزئی الکلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهیم متباینة بالهویّة والذات، لوضوح مباینة لفظ «زید» بما له من المعنی للفظ «القائم» بما له من المعنی، وکذا لفظ «السیر» مباین للفظ «الکوفة» و «البصرة» بما لها من المعنی، وأداة النسبة إنّما وضعت لإیجاد الربط بین جزئی الکلام بما لهما من المفهوم،

على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من» و «إلى» إنّما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقة بين السير والبصرة والكوفة الواقعة فى الكلام، بحيث لو لا ذلک لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلًا.
والحاصل: أنّ معانى الحروف إيجاديّة، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فى موطن الاستعمال، نظير المعانى الإنشائيّة التى يكون وجودها بعين إنشائها، كإيجاد الملكيّة بقولنا: «بعت» حيث إنّه لم يكن للملكيّة سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.
بل المعانى الحرفيّة أدون من المعانى الإنشائيّة، فإنّ صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف فى إيجادها المعنى، إلّاأنّها تفترق عنها أوّلًا: فى أنّ المعنى الحرفى يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائى يكون قائماً بنفسه، وثانياً: فى أنّ المعنى الحرفى لا حقيقة له إلّاالاستعمال، والمعنى الإنشائى له حقيقة اعتباريّة باقية بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقياً، بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفى قراره وقوامه يكون فى موطن الاستعمال، بحيث يدور مداره حدوثاً وبقاءً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 180
وإلى ما ذكرناه من أنّ المعنى الحرفى إيجادى، أشارت الرواية المنسوبة إلىأمير المؤمنين عليه السلام، وهى: أنّ «الحرف ما أوجد معنى فى غيره»[206].
ومن هنا أجاد أهل العربيّة عندما عبّروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيّة بأنّ كلمة «فى» مثلًا للظرفيّة، ولم يقولوا بأنّ «فى» هى الظرفيّة، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّة.
فإنّه مشعر بأنّ الظرفيّة التى هى معنى «فى» ليست ظرفيّة مستقلّة، بل كلمة «فى» وضعت لإفادة الظرفيّة بين زيد والدار مثلًا، وأمّا إذا اطلقت كلمة «فى» وحدها فلا معنى لها كما تقدّم.
فوزان المعانى الحرفيّة بالنسبة إلى المعانى الاسميّة وزان الألفاظ بالنسبة إلى المعانى، إذ كما أنّ اللفظ يكون مغفولًا عنه وفانياً فى المعنى بحيث لم يلتفت المتكلّم والمستمع إليه، بل يتخيّل المتكلّم أنّه يلقى المعانى إلى المخاطب من دون وساطة الألفاظ، ويتخيّل المخاطب أيضاً أنّه يتلقّى المعانى بلا واسطة، كذلک المعنى الحرفى يكون مغفولًا عنه وفانياً فى المعنى الاسمى، فمعنى «من» و «إلى» مثلًا فى قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يكون فانياً فى معنى السير والبصرة والكوفة[207].
هذا ملخّص كلامه الطويل رحمه الله.

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لا ريب فى أنّ لنا عند دخول زيد فى المدرسة مثلًا ثلاث واقعيّات: أحدها: «زيد» والثانى: «المدرسة» والثالث: «كون زيد فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 181
المدرسة»، ولا فرق فى ذلک بين ما إذا قيل: «زيد فى المدرسة» أو لم يقل، ويؤيّده أنّا نختبر صدق قول القائل: «زيد فى المدرسة» وكذبه بمطابقته للخارج وعدم مطابقته، ولو لم يكن للمعنى الحرفى، أعنى «كون زيد فى المدرسة» واقعيّة سوى الاستعمال لم يكن لاحتمال صدق تلک القضيّة وكذبها معنى.
نعم، واقعيّة كلّ شىء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود فى نفسه، وبعض الأعراض موجود فى موضوع كالبياض، وبعضها يحتاج فى وجوده إلى طرفين، كالعلم والظرفيّة، ولكن لكلّ منها واقعيّة وحقيقة.
والشاهد عليه أنّک لو قلت: «المدرسة ظرف زيد» لكان لنا مضافاً إلى حقيقة «زيد» و «المدرسة» واقعيّة ثالثة يدلّ عليها كلمة «ظرف» بلا إشكال، والمحقّق النائينى رحمه الله أيضاً يعترف به، لأنّ كلمة «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بكون معانى الأسماء إخطاريّة، فكذلک إذا قلنا: «زيد فى المدرسة»، ضرورة أنّ التغيير فى التعبير لا يعقل أن يوجب التغيير فى الحقائق الخارجيّة.
وأمّا تشبيهه الحروف بصيغ العقود والإيقاعات فغاية ما يقتضيه تقسيم الحروف إلى قسمين: إخطارى، كقولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وإيجادى، كقول المولى: «سر من البصرة إلى الكوفة»، كما أنّ صيغ العقود والإيقاعات بلفظ واحد على قسمين: قسم فى مقام الإخبار، كقولک: «بعت دارى»، مخبراً عن البيع الواقع أمسِ مثلًا، وقسم فى مقام الإنشاء، كقولک عند إجراء صيغة البيع: «بعتک دارى»، فإنّ الأوّل مبيّن للواقعيّة المتحقّقة قبلًا، والثانى موجد للتمليک الذى لم يكن له واقعيّة بعد.
فلو سلّمنا كون معانى الحروف إيجاديّة فلا مجال للقول به إلّافى بعضها.
وثانياً: ما معنى إيجاد الربط بالحروف؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 182
هل المراد به الربط بين المعانى؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زيداً إذا دخل فى المدرسة، تحقّق الربط بينهما قطعاً، وإن لم يقل أحد: «زيد فى المدرسة»، وإن لم يدخل فيها، لم يتحقّق الربط بينهما وإن قيل ذلک، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام، أعنى «زيد فى المدرسة» موجباً لوقوعه فيها وتحقّق الربط بينهما.
وإن اريد به إيجاد الربط بين الألفاظ، فهو يستلزم أن لا يكون للحروف معنى، لا أنّ معناها مباين لمعنى الأسماء.

5- رأى المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

اشارة

ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفيّة عبارة عن النسب والروابط الخارجيّة التى ليس لها استقلال بالذات، بل هى عين الربط، لا ذات له الربط.
توضيح ذلک: أنّ الوجود- كما قال الفلاسفة- على أربعة أنحاء:
1- وجود فى نفسه[208] لنفسه[209] بنفسه[210]، وهو واجب الوجود، 2- وجود فى نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر، 3- وجود فى نفسه لغيره بغيره، وهو العرض، 4- وجود فى غيره لغيره بغيره، وهو المعنى الحرفى المعبّر عنه بالرابط.
لا يقال: إنّا لا نجد للمعنى الحرفى سوى وجود الطرفين عيناً ولا أثراً، فإنّا إذا قلنا: «زيد فى الدار» مثلًا لا نجد سوى «زيد» و «الدار» شيئاً آخر، فأين

وجود المعنى الحرفى؟
وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.
فإنّه يقال: راجع نفسک، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثمّ شككت فى أنّ زيداً هل دلكه به أم لا، شككت لا محالة فى أنّ الجدار صار أبيض أم لا، فهاهنا معنى ثالث مشكوک الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.
وبعبارة اخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: الاولى: وجود الجدار، الثانية: وجود البياض، وهما متيقّنتان، الثالثة: صيرورة الجدار أبيض، وهى مشكوكة، وحيث إنّه لابدّ من تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ويستحيل اتّحادهما فالواقعيّة المحكيّة بالقضيّة الأخيرة غير الواقعيّة المحكيّة بالاولى أو الثانية.
وأمّا كون وجوده وجوداً لا فى نفسه، فلأنّ النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحمليّة ثبوت شىء لشىء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودةً فى نفسها احتجنا إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.
ويترتّب على ذلک: أنّ الأسماء موضوعة للماهيّات القابلة للوجود فى نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد فى الذهن كذلک، وهى التى تقع فى جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعة للنسب والروابط

الموجودة لا فى أنفسها المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط[211]، ولا تقع فى جواب ما هو، فإنّ الواقع فى جواب ما هو ما كان

له ماهيّة تامّة، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له، ولذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.
ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة فى عالم مفهوميّتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبة والربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، الذى نسبة ذلک المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وفرده، فإنّه متّحد معه ذهناً وخارجاً، دون العنوان، فإنّه لا يتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و «شريک البارى» و «اجتماع النقيضين» فإنّ نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وأفراده، لأنّ تلک المفاهيم لا تتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلک لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأوّلى الذاتى، ولا يكون كذلک بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبةً وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.
ومن ثمّة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عناية زائدة، كما هو الحال فى قولهم: «شريک البارى ممتنع» و «اجتماع النقيضين مستحيل» و «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكومة بها، كيف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 185
وإنّها موجودة غير معدومة ولا ممتنعة.
وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شىء لشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات المركّبة الإيجابيّة، أو «ثبوت الشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات البسيطة، أو كانت من النسب الخاصّة المقوّمة للأعراض النسبيّة، ككون الشىء فى الزمان أو المكان أو نحو ذلک.
وأمّا الموضوع بإزاء مفاهيمها فهى ألفاظ «النسبة» و «الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيّة عنها بتلک الألفاظ، لا بالحروف والأدوات[212].
هذا ملخّص ما أفاده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى قدس سره.

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات بوجوه:
منها: أنّه لا وجود للنسبة والربط فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر والعرض، وأمّا البرهان الذى ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صفتى اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادّتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشىء فى آنٍ واحد من جهة واحدة، إلّاأنّ تحقّقهما فى الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقهما فى الخارج، فإنّ الطبيعى عين فرده ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلک يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين والآخر متعلّقاً لصفة الشكّ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فى الدار ولكن شكّ فى أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقةً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 186
وذلک الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعى متعلّق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ.
والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهانى من لزوم تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة فهو وإن كان كذلک، إلّاأنّه يكفى التغاير ذهناً، ولا يلزم التغاير خارجاً[213].
وفيه: أنّ تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة الذى ادّعاه المحقّق الاصفهانى رحمه الله ليس بمعنى أنّ لهما وجودين مستقلّين، بل بمعنى أنّهما واقعيّتان متغايرتان، وإن كانت إحداهما فانية فى الاخرى، وهذا واضح بملاحظة المثال الذى ذكره، فإنّ وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقّنان، وكلّ منهما واقعيّة مستقلّة، وصيرورة الجدار أبيض واقعيّة ثالثة مشكوكة وفانية فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعيّات مستقلّة فى الوجود.
والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفاية التغاير الذهنى بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، فإنّ اليقين والشكّ إذا تعلّقا بالخارج كما فى المقام فلا معنى للقول بكفاية التغاير الذهنى بينهما.
نعم، لا يجب تغاير المتيقّن والمشكوک بحسب الوجود الخارجى، والمحقّق الاصفهانى رحمه الله أيضاً لا يدّعى ذلک، بل يكفى تغايرهما بحسب الواقعيّة، وهذا النحو من المغايرة متحقّق فى المثال الذى ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإنّ واقعيّة وجود الإنسان فى الدار غير واقعيّة وجود زيد فيها، وإن كانا متّحدين خارجاً، كما أنّا إذا تيقّنّا بوجود زيد مثلاً فى الدار تيقّنّا أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامى والجسم المطلق فيها، وكلّها متّحدة فى الوجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 187
الخارجى لكن واقعيّة كلّ منها غير الواقعيّات الاخر.

فعند دخول زيد فى الدار تحقّق حقائق خمسة فيها: 1- زيد، 2- الإنسان، 3- الحيوان، 4- الجسم النامى، 5- الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلّها متيقّنة، كما إذا علمنا بدخول زيد فى الدار، وكلّها مشكوكة، كما إذا شككنا فى وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقّنة وبعضها مشكوكة، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشككنا فى أنّه أىّ نوع من أنواعه، فلنا حينئذٍ ثلاث واقعيّات متيقّنة وواقعيّتان مشكوكتان، كما هو واضح.
والحاصل: أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله لا يدّعى مغايرة القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة من حيث الوجود الخارجى، بل يقول بلزوم التغاير بينهما من حيث الواقعيّة، واتّحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتّحادهما بحسب الواقعيّة.
ومنها: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبة والربط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلّم أنّ الحروف موضوعة لها، إذ لا يمكن الوضع لواقع النسبة والربط، للزوم تصوّر المعنى وإحضاره فى الذهن عند الوضع، ولا يمكن إحضار واقع الربط فى الذهن، لأنّه موجود فى الخارج، والموجود فى الخارج بما هو كذلک لا يمكن أن يحضر فى الذهن[214].
وفيه: أنّ هذا الإشكال لو تمّ لجرى فى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أيضاً، والحقّ أنّه ممكن، وهو «مدّ ظلّه» أيضاً قائل بإمكانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.
ونحن وإن ناقشنا فى التمثيل له بالأعلام، إلّاأنّ مناقشتنا كانت لأجل انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة بشرط المحمول، لا لما ذكره بعض

الأعلام «مدّ ظلّه».
على أنّا منعنا كون الأعلام مثالًا للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمكانه، وما ذكره بعض الأعلام يقتضى استحالة هذا القسم من الوضع.
وحلّه أنّ الموجودات الخارجيّة بوصف كونها فى الخارج وإن لم تحضر فى الذهن، إلّاأنّ صورتها تحضر فيه، وهذه الصورة تكون ملحوظة بالذات وما فى الخارج يكون ملحوظاً بالعرض، ويكفى عند الوضع أن يكون المعنى ملحوظاً بالعرض.
فلا إشكال فى إمكان أن يتصوّر الواضع مفهوم النسبة والربط ثمّ يضع الحروف لواقع النسبة والربط الذى يكون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، كما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[215]، وإن كان بينهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبة وواقعها من قبيل العنوان والمعنون كما تقدّم[216]، والعامّ والخاصّ فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الطبيعى وأفراده.
ومنها: أنّا لو سلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود الخارجى، ولكنّا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأنّا نجد لها استعمالات متعدّدةِ

كلّها بنحو الحقيقة، ومع ذلک يستحيل فی بعضها تحقّق النسبة والربط، مثلاً لا فرق بين قولنا: «الوجود للإنسان ممكن» وبين قولنا: «الوجود للّه‌تعالی ضرورى» و «الوجود لشريک البارى ممتنع» فإنّ كلمة اللام فی جميع ذلک تستعمل فی معنى واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصيّة ما فی عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية تجوّز فی شیء منها، مع أنّ تحقّق الربط بين الوجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 189
والإنسان ممكن، حيث إنّ للإنسان ماهيّة مغايرة للوجود، بخلاف المثالين الأخيرين، حيث لا يمكن تحقّق الربط بين الوجود وبين اللّه تعالى، لأنّه عين الوجود لا مرتبط به، ولا بينه وبين شريک البارى، فإنّه لا يرتبط بالوجود، لأنّه يستحيل عليه[217].
وفيه: أنّ هذه القضايا الحمليّة بملاحظة جميع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تكون فی الواقع هكذا: «الوجود الإمكانى للإنسان» و «الوجود الضرورى للّه‌تعالى» و «الوجود الممتنع لشريک البارى» وعلى هذا لا إشكال فی تحقّق الربط فی جميعها، فإنّ العينيّة متحقّقة بين اللّه تعالى وأصل الوجود، لا بينه وبين ضرورته، بل ضرورة الوجود ترتبط به، والاستحالة متحقّقة بين شريک البارى وأصل الوجود لا بينه وبين امتناعه، بل امتناع الوجود يرتبط به.
وبالجملة: لا يرد شیء من هذه الإشكالات على المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فما ذهب إليه صحيح متين إلّافی بعض الحروف التی يكون معناها إيجاديّاً.

6- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى وضع الحروف

اشارة

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه»- على ما فى كتاب المحاضرات وحاشية التقريرات-: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقةً، ولا اشتراک لهما فى طبيعى معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهة فيه. ونتكلّم فى أنّ المعانى الحرفيّة التى تباين الاسميّة بتمام الذات ما هى؟

فنقول: إنّ الحروف على قسمين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 190

أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعانى الإفراديّة، ک «من» و «إلى» و «على» ونحوها[218].

والثانى: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنّى والترجّى وغير ذلک.

أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيّة، ولا إلى الأعراض النسبيّة الإضافيّة، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلک: أنّ المفاهيم الاسميّة بكلّيّتها وجزئيّتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعة كإطلاق «الحيوان» مثلًا بالإضافة إلى أنواعه التى تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفة أو المشخّصة، كإطلاق «الإنسان» بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

ومن البديهى أنّ غرض المتكلّم فى مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلک يتعلّق بتفهيم حصّة خاصّة منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها فى الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلًا عن المعانى الكثيرة، فلا محالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 191

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلّم تفهيمها، وليس ذلک إلّاالحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصة: كهيئات المشتقّات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلّم متعهّد فى نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضيّة الحقيقيّة» لا

بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص.
فكلمة «فى» فى جملة: «الصلاة فى المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفى مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، وأمّا كلمتا «الصلاة» و «المسجد» فهما مستعملتان فى معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلاً.
ومن هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز فى الأذهان من أنّ المعنى الحرفى خصوصيّة قائمة بالغير وحالة له.
وبكلمة واضحة: إنّ وضع الحروف لذلک المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا فى مسألة الوضع، فإنّ القول بالتعهّد لا محالة يستلزم وضعها لذلک، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلّق بتفهيم الطبيعى وقد يتعلّق بتفهيم الحصّة، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهّد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم

حصّة من طبيعى «الماء» مثلاً كماء له مادّة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّة لا ينفعل بالملاقاة» أو «ماء البئر معتصم» فكلمة اللام فى الأوّل وهيئة الإضافة فى الثانى تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّة منه.
ولا فرق فى ذلک بين أن تكون الحصص موجودة فى الخارج أو معدومة، ممكنة كانت أو ممتنعة، ومن هنا يصحّ استعمالها فى صفات الواجب تعالى، والانتزاعيّات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريّات كالأحكام الشرعيّة والعرفيّة بلا لحاظ عناية فى البين، مع أنّ تحقّق النسبة فى تلک الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطة» مستحيل.
وجه الصحّة هو أنّ الحروف وضعت لإفادة تضييق المعنى فى عالم المفهوميّة، مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضييقه وتخصيصه بخصوصيّة ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدرة للّه‌تعالى ضرورى» و «ثبوت الوجود لشريک البارى ممتنع» فكلمة «اللام» فى جميع ذلک استعملت فى معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصيّة ما فى عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان فى الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع، فإنّ كلّ ذلک أجنبى عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها فى الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية فى شىء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق فى مقام الإثبات والدلالة، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسميّة على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهى تكشف عن تعلّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 193
قصد المتكلّم بإفادة ضيق المعنى الاسمى، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلّا الضيق فى عالم المفهوميّة من دون لحاظ نسبة خارجيّة حتّى فى الموارد الممكنة كما فى الجواهر والأعراض، فضلًا عمّا يستحيل فيه تحقّق نسبة ما كما فى صفات الواجب تعالى وما شاكلها.
وعلى الجملة: حيث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملين[219] بمقتضى تعهّداتهم النفسانيّة يتعهّدون أن يتكلّموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلّق أغراضهم بتفهيم حصص المعانى وتضييقاتها، فلو أنّ أحداً تعلّق غرضه بتفهيم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: «الصلاة بين الحدّين حكمها كذا» وهكذا.
والذى دعانى إلى اختيار هذا القول أسباب أربعة:
السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.
السبب الثانى: أنّ المعنى الذى ذكرناه مشترک فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس فى المعانى الاخر ما يكون كذلک كما عرفت.
السبب الثالث: أنّ ما سلكناه فى باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هى: «التعهّد والتبانى» ينتج الالتزام بهذا القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلّم إذا قصد تفهيم حصّة خاصّة فبأىّ شىء يبرزه إذ ليس المبرز له إلّاالحرف أو ما يقوم مقامه.
السبب الرابع: موافقة ذلک للوجدان ومطابقته لما ارتكز فى الأذهان، فإنّ الناس يستعملونها لإفادة حصص المعانى وتضيّقاتها فى عالم المعنى، غافلين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 194
عن وجود تلک المعانى فى الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العناية فى جميع ذلک يكذّبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعيّاً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلک المعنى لا غيره[220].
إنتهى كلامه ملخّصاً[221].

أقول: قد ظهر لک ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثة الاول، فإنّ قول المحقّق الاصفهانی رحمه الله لم یکن باطلًا، والمعنی الذی اختاره أیضاً کان مشترکاً فیه بین جمیع موارد استعمال الحروف من الواجب والممکن والممتنع کما عرفت فی جواب ما أورده علیه بعض الأعلام من الإشکال[222].
وکون حقیقة الوضع «التعهّد والتبانی» فقد عرفت فساده فی ذلک البحث[223].
بقی مسألة الوجدان، وهو یقضی بخلاف ما ذکره، فإنّ الجمل الخبریّة التی استعملت فیها الحروف کقولنا: «زید فی الدار» مبیّنة للمعنی المضیّق، فالمعنی یکون فی الواقع مضیّقاً والحرف مبیّن له، لا أنّه یضیّقه ویقیّده، وأمّا الجمل الإنشائیّة کقولنا: «صلِّ فی المسجد» فالحروف المستعملة فیها وإن کانت للتضییق، إلّاأنّ المراد به تضییق واقعی خارجی، لا بحسب الاستعمال ومقام
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 195
الدلالة فقط، سیما علی القول بکون الأحکام تابعة للمصالح الواقعیّة، کما ذهب إلیه بعض الأعلام أیضاً.
علی أنّ الحروف متعدّدة ومختلفة، ولا یمکن أن یکون کلّها بمعنی «التضییق» وإلّا لصحّ استعمال بعضها مکان بعض مع وضوح عدم صحّة استعمال کلمة «فی» مکان «علی» مثلًا وبالعکس، فلا یکون جمیع الحروف بمعنی التضییق المطلق، بل کلّ واحد منها دالّ علی تضییق خاصّ مغایر لما دلّ علیه سائر الحروف، فإنّ التضییق الابتدائی الذی یستفاد من کلمة «من» غیر التضییق الانتهائی الذی یستفاد من کلمة «إلی»، والتضییق الاستعلائی المدلول بکلمة «علی» مغایر للتضییق الظرفی المدلول بکلمة «فی» فلا یصحّ القول بکون الحروف موضوعة لتضییق المفاهیم الاسمیّة، من دون تبیین أنواعه الخاصّة.
أضف إلی هذا أنّ التضییق عمل المتکلّم، فهو عبارة اخری عن الإیجاد، فالمعنی الذی اختاره بعض الأعلام یرجع إلی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله.

7- القول المختار

اشارة

لا ريب فى أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهى أكثر الحروف، مثل «من» و «إلى» فى قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وإيجاديّة، نحو حروف النداء والتأكيد.
ولا ريب أيضاً فى أنّ الحروف تارةً تستعمل فى الجمل الخبريّة، كالمثال المتقدِّم، واخرى فى الجمل الإنشائيّة، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلى الكوفة».
وعلينا أن نكون ملتفتين إلى هذه الأنواع لكى ندخل فى بحث المعنى الحرفى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 196
على بصيرة كاملة، فنقول:
التحقيق يقتضى النظر إلى ثلاث مراحل حتّى يتّضح لنا معنى الحروف الحاكية المستعملة فى الجمل الخبريّة مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة» ونحن نتمسّک هنا بقضاوة الوجدان، وإن أقام عليه المحقّق الاصفهانى رحمه الله البرهان.
الاولى: مرحلة الواقعيّة المتحقّقة فى الخارج:
إنّ الوجدان حاكم بأنّ زيداً إذا سار من البصرة إلى الكوفة يكون لنا سوى الواقعيّات الأربعة، وهى «السير، زيد، البصرة والكوفة» واقعيّتان اخريان، وهما «كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه» وإلّا لم يكن فرق بين واقعيّة سيره من البصرة إلى الكوفة وبين عكسها، مع أنّ الفرق بينهما فى الخارج بديهى.
نعم، كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه وجودان متعلّقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألّهين فى الممكنات من أنّ وجودها عين الربط بالواجب تعالى، لا أنّها أشياء لها الربط، فواقعيّة كون البصرة ابتداء السير أيضاً هى الربط بين البصرة والسير، وواقعيّة كون الكوفة انتهائه أيضاً هى الربط بين الكوفة والسير.
إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أنّ الحكماء قالوا بانحصارها فى الجوهر والعرض.
قلت: لا ضير فى ذلک، فإنّه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذى ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 197
الثانية: مرحلة تصوّر المخاطب وحصول صورة الواقعيّة الخارجيّة فى ذهنه بتوسّط الكلام:
إذا قلت: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يتصوّر المخاطب لا محالة عند

استماعه هذه الجملة الواقعيّات الستّة التى كانت أربعة منها واقعيّات مستقلّة، واثنتان منها غير مستقلّة، ولم يحصل الواقعيّتان الأخيرتان فى ذهنه إلّاكما هما فى الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحيث يحصل فى ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورة الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معک عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام صادقاً.
الثالثة: مرحلة الألفاظ:
كما أنّ المعانى الحرفيّة كانت غير مستقلّة بالنظر إلى واقعيّتها، وبالنظر إلى حصولها فى ذهن المخاطب، كذلک يعامل النحويّون مع الحروف- أعنى الألفاظ الدالّة عليها- معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا فى المثال: «من البصرة، وإلى الكوفة يتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم يقولوا فى مثل «ضرب زيدٌ عمراً»: زيد وعمرو يتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.
فلم يكن ذلک إلّالأجل تطابق اللفظ والمعنى، فحيث إنّ معانى حروف الجرّ غير مستقلّة جعلوا ألفاظها أيضاً كذلک، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظين الدالّين عليهما أيضاً مستقلّين.
وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكية عن معنى غير مستقلّ بالنظر إلى المراحل الثلاث: مرحلة الواقعيّة، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمة «فى» مثلًا وحدها لم يكن لها معنى أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 198
ولنا قسم آخر من الحروف إيجادى، كحروف التأكيد والقسم والنداء، فإنّ التأكيد مثلًا ليس له واقعيّة خارجيّة حتّى تكون حروفه حاكية عنها، فإنّا قد نعبّر عن قيام زيد ب «زيد قائم» وقد يقتضى الدواعى أنّ نعبّر عنه ب «إنّ زيداً لقائم» مع أنّ الواقع فى كليهما واحد، فحروف التأكيد لإيجاد التأكيد لا لحكايته، وهكذا الحال فى حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإيجاديّة.

الحقّ عندنا أنّ وضعها- سواء كانت حاكية أو إيجاديّة- نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالمعنى المشهور، فإنّ الواضع عند وضع كلمة «من» مثلًا تصوّر مفهوم «النسبة الابتدائيّة» ثمّ وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائيّة الواقعيّة، لا للمفهوم المتصوّر.
إن قلت: هذا من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد قلت باستحالته[224].
قلت: لا، فإنّ مراد المشهور من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أن يكون النسبة بين المعنى المتصوّر والموضوع له نسبة الكلّى ومصاديقه والطبيعى وأفراده، ونحن لا نقول به فى وضع الحروف، فإنّ النسب الواقعيّة ليست مصاديق لمفهوم النسبة، إذ المفهوم ليس بنسبة أصلًا، فإنّ حقيقة النسبة هى الوجود الرابط المتعلّق بالطرفين المندكّ فيهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فكيف يمكن أن تكون النسبة بينهما نسبة الطبيعى والأفراد؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 199
نعم، تكون النسبة بينهما نسبة العنوان والمعنون كما قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله، ويكفى تصوّر العنوان فى مقام الوضع للمعنونات.
ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أورد إشكالًا على كون الموضوع له فى الحروف خاصّاً، وهو أنّ الحرف وإن كان حاكياً عن الجزئى الخارجى فى الجمل الخبريّة، إلّاأنّه ليس كذلک إذا استعمل فى تلو الأوامر والنواهى، ضرورة أنّا إذا قلنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون المعنى كلّيّاً لا جزئيّاً، فأين خصوصيّة الموضوع له[225]؟!
ويمكن بناءً على ما ذهبنا إليه من كون الحروف إمّا حاكية وإمّا إيجاديّة تصوير إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الحروف المستعملة فى تلو الأوامر والنواهى لا يتصوّر أن تكون حاكية ولا إيجاديّة، فأين انحصارها فيهما؟!
واجيب عمّا أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ المعانى الحرفيّة حيث تكون ربطاً بين الطرفين ومندكّةً فيهما تكون تابعة لهما، فإن كانا جزئيّين، كقولنا:
«زيد فى الدار» كان المعنى الحرفى أيضاً جزئيّاً، وإن كان أحدهما أو كلاهما كلّيّاً كان هو أيضاً كلّيّاً، فإذا قلنا: «كلّ علماء الحوزة العلميّة فى المدرسة الفيضيّة» مثلًا، يكون معنى «فى» كلّيّاً، لأجل كلّيّة أحد طرفيها، والمثال من هذا القبيل، لأنّ كلّاً من البصرة والكوفة وإن كانت جزئيّة خارجيّة، إلّاأنّ السير يكون كلّيّاً، لامتناع تعلّق الأمر بالجزئى الخارجى، لأنّ الشىء ما لم يوجد لا يكون جزئيّاً، وبعد وجوده لا يمكن تعلّق الأمر به، لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فالسير المأمور به يكون كلّيّاً لا محالة، فيكون معنى «من» و «إلى» كلّيّاً بتبع كلّيّته.

أقول: هذا وإن أمكن أن يكون جواباً عن الإشكال الأوّل، إلّاأنّه لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الثانى، وهو كيفيّة انحصار الحروف فى القسمين.
وأجاب عمّا أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله سيّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حيث تكون موضوعة لأنحاء النسب والروابط تكون من قبيل المشترک اللفظى، إلّاأنّ الوضع هنا واحد، والمعانى غير متناهية، بخلاف المشترک اللفظى المصطلح، فإنّ الوضع هناک متعدّد بتعدّد المعانى، والمعانى أيضاً متناهية، فإذا قلنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون من قبيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.
ودعوى عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعة، ولو سلّمنا عدم الجواز لاختصّ بالمشترک اللفظى المصطلح، أعنى الأسماء التى لا تبعيّة لها فى دلالتها، بخلاف الحروف التى استعمالها ودلالتها وتحقّقها تبعيّة غير مستقلّة، فيكون هذا النحو من الاستعمال فى الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكى غير متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التكثّر فى الدلالة والاستعمال تبعى لا استقلالى[226].
أقول: والحقّ فى الجواب أنّ الكلّيّة فى قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» لا تتصوّر إلّابحسب الزمان والطريق والمركب ونحوها، وهذه الامور وإن كانت عند الأخبار مشخّصةً، إلّاأنّ الجملة الخبريّة أيضاً لا تكون حاكيةً عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يدلّ على أزيد من صدور السير من المتكلّم مع كون ابتدائه البصرة وانتهائه الكوفة، وأمّا زمان السير وطريقه ومركوبه فهى وإن كانت متعيّنة فى الواقع، إلّاأنّ الجملة

لا تحكى عنها.
ولا ريب فى أنّ المحكىّ بهذه الجملة الخبريّة تمام معناها، والقول بأنّ المحكىّ بها بعض المعنى خلاف الوجدان.
فمن هنا يعلم أنّ ما وضع له كلمة «من» مثلًا هو أنحاء النسب الابتدائيّة المتعلّقة بالطرفين المندكّة فيهما من دون أن يكون سائر الخصوصيّات كالزمان ونحوه دخيلةً فيه، ولا فرق فيه بين الحروف المستعملة فى الجملة الخبريّة والإنشائيّة.
وهذا الجواب أجود من الجوابين الأوّلين، لأنّهما مبنيّان على تسلّم كلّيّة معانى الحروف المستعملة تلو الأوامر والنواهى وما فى معناهما، إلّاأنّ الإشكال ينحلّ بناءً على الجواب الأوّل بتبعيّة معانى الحروف فى الكلّيّة والجزئيّة لطرفيها، وبناءً على ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استعمال هذه الحروف تكون من قبيل استعمال اللفظ المشترک فى أكثر من معنى واحد.
بخلاف ما ذكرناه، إذ لا مجال عليه للقول بكلّيّة المعنى الحرفى أصلًا، فإنّ

الحروف الحاكية وضعت للإضافات الخاصّة وتستعمل فيها، ولا فرق فى ذلک بين كونها فى الجمل الخبريّة والإنشائيّة كما مرّ توضيحه.
والحاصل: أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهى أكثرها، ک «من» و «إلى» و «فى» ونحوها، سواء استعملت فى الجمل الخبريّة أو الإنشائيّة[227]، وإيجاديّة،

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى فى كلا القسمين غير مستقلّ، بل مندكّ فى الطرفين.
والوضع فى الكلّ بطريق واحد، فإنّ الواضع فى مقام وضع كلمة «من» مثلًا لأنحاء النسب الابتدائيّة حيث لم يتمكّن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلى تصوّر عنوان النسبة الابتدائيّة وأشار بها إلى المعنونات، ثمّ وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلًا لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثمّ وضع اللفظ لتلک المعنونات، لا لهذا العنوان.
فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإنّا قلنا باستحالته فيما سبق.
هذا تمام الكلام فى وضع الحروف.[228]

القول فى القضايا

القول فى القضايا

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلک، فإنّ لها فوائد وثمرات كثيرة فى بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضيّة الحمليّة إلى أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلى ذاتى، أو شائع صناعى.

والحمل الأوّلى ما كان الموضوع فيه متّحداً مع المحمول بحسب الماهيّة، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً على اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم إجمالى للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلى للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» فى الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلک العكس، فالحمل الأوّلى انقسم إلى قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهيّة ومتّحدين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقيّاً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و «البياض أبيض» فإنّ إنسانيّة زيد ذاتى له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضيّة البياض، أو مصداقاً عرضيّاً له، كقولنا: «الجسم

أبيض» فإنّ أبيضيّة الجسم خارج عنه عارض له، ويسمّى الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثانى بالحمل الشائع بالعرض.

فأقسام القضايا الحمليّة بهذا التقسيم أربعة.

ذهب المشهور إلى أنّ القضايا الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق فى ذلک بين الواقع والملفوظ والمعقول.
توضيح ذلک: أنّ زيداً إذا قام فى الخارج، وحكيت ذلک لصديقک بقولک: «زيد قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضايا:
أ- الواقعيّة الخارجيّة التى نعبّر عنها بالقضيّة المحكيّة.
ب- القضيّة الملفوظة أو اللفظيّة، وهى قولک: «زيد قائم».
ج- القضيّة المعقولة، وهى ما تعقّله وتصوّره صديقک عند سماع القضيّة اللفظيّة.
والمشهور قالوا بتركّبها من ثلاثة أجزاء فى جميع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعيّة الخارجيّة مركّبة من ثلاثة امور: زيد والقيام والربط بينهما، أى كون زيد قائماً، والقضيّة اللفظيّة أيضاً مركّبة من الموضوع والمحمول والهيئة التركيبيّة، ولذا تحكى عن الواقع كما هو، وهكذا القضيّة المعقولة، فإنّ السامع لقولنا: «زيد قائم» يتصوّر تلک الامور الثلاثة الواقعيّة.
هذا هو المشهور بينهم.
والتحقيق فى ذلک يستدعى رسم مقدّمتين:
الاولى: أنّ النسبة- كما قلنا عند تحقيق المعانى الحرفيّة- ليست أمراً وهميّاً تخيّليّاً، بل لها واقعيّة خارجيّة متعلّقة بالطرفين، ولابدّ من كون الطرفين

متغايرين، إذ لا معنى لتحقّق النسبة فى شىء واحد.
الثانية: أنّا وإن تصوّرنا للقضيّة ثلاث مراحل، إلّاأنّ الأصالة للواقع، وأمّا اللفظ والتعقّل فهما تابعان له، حيث إنّ اللفظ حاكٍ عن الواقع والسامع ينتقل من طريق سماع اللفظ إليه، فالقضيّة الأصليّة هى القضيّة الواقعيّة.
إذا عرفت هذا فنقول:
لا يعقل تحقّق النسبة فى القضايا الحمليّة أصلًا.
أمّا فى الحمل الأوّلى الذاتى فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» يتّحد الموضوع والمحمول ماهيّة ومفهوماً ووجوداً، فلا مغايرة بينهما بوجه[229] حتّى يتحقّق النسبة والربط بينهما.
ودعوى أنّ المثال المذكور ونحوه لا يكون قضيّة إلّابحسب الظاهر، باطلة، لأنّه قضيّة واقعاً، بل من أصدق القضايا، وعلى تقدير تسليم هذه الدعوى فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع فى القضايا الواقعيّة لا الصوريّة.
فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيّةً فى الواقع، يتوجّه على المشهور إشكال عدم تحقّق النسبة فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق»[230] فإنّ الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغايرين مفهوماً، إلّاأنّهما متّحدان ماهيّةً ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبة بينهما، لعدم التغاير بينهما فى الواقعيّة المحكيّة التى هى المرحلة

الأصيلة للقضيّة.
وأمّا فى الحمل الشايع بالذات، فلأنّ قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيئان فى الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتّى يتصوّر تحقّق النسبة والربط بينهما.
وأمّا الحمل الشايع بالعرض فتحقيقه أنّ زيداً إذا اتّصف بالقيام، فلا ريب فى أنّ لنا ثلاث واقعيّات متغايرة فى الخارج: زيد والقيام واتّصاف زيد بالقيام.
هذا ممّا لا إشكال فيه، إلّاأنّا تارةً نحكى عن هذه الواقعيّات ب «زيد قائم» واخرى ب «زيد له القيام».
ولا يصحّ القول بتحقّق النسبة فى القضيّة الاولى، لأنّ القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلّاأنّ المحمول فى هذه القضيّة لفظ «القائم» الذى هو عبارة عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب فى أنّه متّحد فى الخارج مع زيد.
وبالجملة: الذى يحتاج إلى النسبة والربط، هو «القيام» الذى لم يحمل على زيد، والذى حمل عليه، هو «القائم» الذى لا يعقل فيه تحقّق النسبة.
وأمّا القضيّة الثانية أعنى «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد فى الدار» و «زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبة بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.
لأنّا إن قلنا بمقالة النحويّين من كونها مأوّلة، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و «زيد كائن فى الدار» و «زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» فى اتّحاد الموضوع والمحمول واقعاً.
وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و «فى الدار» و «على السطح» من غير تقدير، فالنسبة مربوطة بالحرف المستعمل فى القضيّة، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

«الجسم له البياض» و «زيد فى الدار»: «الجسم الذى له البياض» و «زيد الذى فى الدار» كانت النسبة باقية مع عدم بقاء القضيّة، الثانى: أنّ النسبة فى مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإنّ الارتباط واقع بين زيد والدار مثلًا مع أنّ المحمول مجموع «فى الدار» من الجارّ والمجرور، ولا نسبة بين هذا المجموع وبين زيد. فالذى بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذى هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبة وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبة لأجل القضيّة.

فتبيّن أنّه ليس لنا فى القضايا الموجبة قضيّة مركّبة من ثلاثة أجزاء؛ لعدم تعقّل النسبة فيها.
وأمّا السوالب فظاهر كلام المشهور يعمّها، فهى أيضاً عندهم مركّبة من الموضوع والمحمول ونسبة السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأنّ السلب ليس بشىء حتّى تتحقّق النسبة بينه وبين شىء آخر وجودى، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً فى الخارج، كما فى مثل «زيد ليس فى الدار» وأمّا إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ زيداً إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شىء آخر لكى يتحقّق النسبة السلبيّة بينه وبين زيد.
وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «زيد ليس فى الدار» فكلّ من «زيد» و «الدار» وإن كانا موجودين فى الخارج، إلّاأنّ السلب أمر عدمى لا تتحقّق النسبة بينه وبين شىء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدميّاً أنّه ليس فى الخارج قيام كى تتحقّق نسبة سلبه إلى زيد.
نعم، لو قلنا بأنّ مرادهم من «نسبة السلب» سلب النسبة- وإن كان خلاف ظاهره- فهو صحيح فى مثل «زيد فى الدار» فقط، فإنّ كلّاً من «زيد»

و «الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.
والحاصل: أنّ القول بتركّب القضايا الحمليّة من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقّق النسبة لا فى الموجبات ولا فى السوالب أصلًا.
وبهذا ظهر فساد قول المنطقيّين: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغة فى تعريف الصدق: «الصدق فى القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».
لا يقال: كلامكم يقتضى خلوّ القضيّة المحكيّة عن النسبة، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيّة اللفظيّة والمعقولة مركّبة من ثلاثة أجزاء.
فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيّة الواقعيّة المحكيّة، وأمّا اللفظيّة الحاكية وكذا المعقولة فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبة كانت القضيّة اللفظيّة أيضاً خالية عنها، وإلّا فلم تكن مطابقة للواقع ومرآةً له، فلم تكن صادقة، والقضيّة المعقولة أيضاً لابدّ من أن تكون مطابقة للواقع، لأنّها صورته المرتسمة فى ذهن المخاطب عند سماع القضيّة اللفظيّة.

إن قلت: لو کانت القضایا الحملیّة خالیة عن النسبة، فما ملاک الحمل فیها؟
قلت: ملاک الحمل هو الاتّحاد والهوهویّة کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مبحث المشتقّ[231].
وأکمل مراتب الهوهویّة هو الاتّحاد فی المراحل الثلاث، أعنی فی المفهوم والماهیّة والوجود الخارجی، کما فی قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 209
الاتّحاد فی الماهیّة والوجود، کما فی قولنا: «الإنسان حیوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد فی الوجود فقط، کما فی الحمل الشائع الصناعی بقسمیه، مثل «البیاض أبیض» و «الجسم أبیض».
نعم، یمکن الإشکال فی تحقّق الاتّحاد فی مثل «الجسم له البیاض» و «زید فی الدار» من الحملیّات بالحمل الشایع بالعرض، لکنّ الحقّ کما قال النحویّون أنّها مأوّلة بتقدیر «کائن» و «ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بین الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم یتحقّق الاتّحاد بینه وبین ما هو المحمول بحسب الظاهر.
هذا فی القضایا الموجبة.
وأمّا فی السوالب- وهی التی یکون الملاک فیها نفی الهوهویّة والاتّحاد- فلابدّ من ملاحظة نفی الاتّحاد الذی لوحظ ثبوته فی موجباتها.
ففی الحملیّات بالحمل الشایع مثل «زید لیس بقائم» لابدّ من لحاظ نفی الهوهویّة بحسب الوجود[232] لأنّ الهوهویّة فی موجباتها کانت بملاکه[233].
وفی مثل «الإنسان لیس بحیوان ناهق» لابدّ من لحاظ نفی الاتّحاد بحسب الماهیّة[234]، لأنّ الاتّحاد فی ما یسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حیوان ناطق» یکون بحسبها.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 210
وأمّا مثل قضیّة «الإنسان لیس بحیوان ناطق» فإن اطلقت بملاک سلب الاتّحاد فی المفهوم، کانت قضیّة صادقة، لعدم اتّحاد الموضوع والمحمول فیها مفهوماً وإن اتّحدا ماهیّةً ووجوداً، وإن اطلقت بملاک سلب الاتّحاد فی الماهیّة، کانت قضیّة کاذبة، عکس قولنا: «الإنسان حیوان ناطق» فإنّه قضیّة کاذبة إن لوحظ الاتّحاد بحسب المفهوم، وصادقة إن لوحظ بملاک الماهیّة کما لا یخفی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 211
فی الخبر والإنشاء

فى الخبر والإنشاء

مسلک صاحب الکفایة رحمه الله فی الفرق بینهما

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال باتّحاد المعنی الحرفی والاسمی فی المراحل الثلاثة، أعنی الوضع والموضوع له والمستعمل فیه، وفرّق بینهما بحسب مقام الاستعمال[235].
ثمّ قال بعد ذلک:
ثمّ لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر والإنشاء أیضاً کذلک، فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه، والإنشاء لیستعمل فی قصد تحقّقه وثبوته[236]، وإن اتّفقا فیما استعملا فیه[237].
توضیح محلّ النزاع یحتاج إلی ذکر مقدّمة: وهی أنّ الجمل علی ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض فی الخبریّة، نحو «زید قائم» وبعضها فی الإنشائیّة نحو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 212
صیغة «افعل»[238] فلا یستعمل الأوّل فی الإنشاء، ولا الثانی فی الإخبار، وبعضها لا یتمحّض فی أحدهما، بل یستعمل تارةً فی الأوّل، واخری فی الثانی، کصیغ العقود، نحو «بعت» فإنّه بهذا اللفظ الواحد قد یستعمل فی الخبر وقد یستعمل فی الإنشاء، وهکذا الجمل الخبریّة التی تستعمل أحیاناً فی الإنشاء، نحو «یعید» و «یغتسل» ونحوهما.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الکفایة بیان الفرق فی هذا القسم الأخیر الذی لا یتمحّض فی الإخبار ولا فی الإنشاء، لا فی القسمین الأوّلین، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلًا لأجل الإخبار غیر ما وضع له لأجل الإنشاء، فیکون له معنی إخباری ومعنی إنشائی، أو له معنی واحد ویختلف مقام الاستعمال فقط؟
فقال صاحب الکفایة: لا یبعد أن یکون الاختلاف بین الخبر والإنشاء فی مقام الاستعمال مع اتّحادهما فی الموضوع له والمستعمل فیه، فالداعی إلی الاستعمال فی الإنشاء قصد إیجاد المعنی وفی الخبر قصد الحکایة عنه، وکلاهما خارجان عن حریم المعنی.
أقول: هذا التعبیر لا یلائم ما تقدّم منه رحمه الله فی مبحث الحروف، فإنّه اعتقد هناک جزماً بکون الفرق بین معنی الاسم والحرف فی مقام الاستعمال، وقال بعدم إمکان کونه فی الموضوع له أو المستعمل فیه، وعبّر هاهنا بقوله: «لا یبعد ...» الدالّ علی عدم الاعتقاد الجزمی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 213

وعلى كلّ حال فمقتضى التحقيق فى المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه فى الدورة السابقة.
توضيح ذلک: أنّا قلنا سابقاً: يمكن- على ما اخترناه فى مبحث المعانى الحرفيّة من كون الحروف موضوعة لأنحاء النسب الخاصّة الخارجيّة، والأسماء للمفاهيم الكلّيّة- القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين فى الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبرى، وضع للحكاية عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائى لإنشاء البيع وإيجاده.
لكن يرد عليه إشكال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّة، ووضعاً آخر بحسب الهيئة، فإنّ مادّة «ضربتُ» وهى «ض- ر- ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبّر عنه بالفارسيّة ب «كتک» وهيئته للدلالة على صدور هذا المعنى من المتكلّم فى زمن الماضى، ولا وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة، فمن أين يستفاد الإنشاء فى مثل «بعت»؟
لو كانت الهيئة دالّة عليه لكان سائر الأفعال التى تكون بهذه الهيئة مثل «ضربت» أيضاً مفيدةً للإنشاء، ولو كانت المادّة دالّة عليه لكان سائر المشتقّات من هذه المادّة مثل «باع» أيضاً مفيدة له.
وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلابدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه فى الدورة الماضية.
توضيحه: أنّ الأفعال الدالّة على الإنشاء تارةً وعلى الإخبار اخرى مثل «بعت» و «أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادّتها متضمّنة للإنشاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 214
حتّى فيما إذا استعملت للإخبار، فيكون جملة «بعت دارى» فى مقام الإخبار، أو «باع زيد داره» بمعنى «صار إنشاء البيع متحقّقاً منّى أو من زيد فى السابق» ويكون جملة «بعتک دارى بكذا» مخاطباً للمشترى فى مقام الإنشاء بمعنى «صار إنشاء البيع متحقّقاً منّى الآن».
فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إلّامن حيث الزمان، وهو لا يوجب الاختلاف فى حقيقتهما، كما أنّ الفعل المضارع قد يكون للحال وقد يكون للاستقبال من غير أن يكون معناه متعدّداً.
ويؤيّده قول اللغويّين: «البيع مبادلة مال بمال» فإنّ المبادلة عبارة عن إنشاء التمليک وهو[239] فى الإنشاءات اللفظيّة[240] يتحقّق باللفظ، فهذا المعنى اللغوى للبيع هو الأصل فى معناه الاصطلاحى حيث عرّفه الشيخ رحمه الله فى المكاسب بأنّه «إنشاء تمليک عين بمال»[241].

ومراد الفقهاء أيضاً عن النكاح حيث قالوا فى عنوان مباحثه: «كتاب النكاح» هو إنشاء النكاح، لا الوطى كما لا يخفى.
إن قلت: فما تقول فى مثل «يعيد» و «يغتسل» ونظائرهما من الجمل الخبريّة التى تستعمل فى الإخبار والإنشاء من دون أن تكون مادّتهما إنشائيّة؟
قلت: استعمال هذه الجمل فى الإنشاء ليس استعمالًا حقيقيّاً، بل كنائيّاً مجازيّاً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملة فى الإخبار والإنشاء بنحو الحقيقة، مثل «بعت» و «أنكحت» وسائر صيغ العقود، فإنّا نبحث عن معناها الحقيقى الشامل للإخبار والإنشاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 215

البحث فى ماهيّة الإنشاء

لا خفاء فى معنى الإخبار، فإنّه عبارة عن حكاية امور واقعيّة متحقّقة فى الماضى أو الحال أوالاستقبال، وهذا واضح لا غبار عليه.
إنّما النزاع فى معنى الإنشاء، ويقع البحث عنه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى دخل اللفظ فى الإنشاء

اشارة

وبعبارة اخرى: إنّ الجمل الإنشائيّة كلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هى مؤثّرة فى تحقّق المعنى فى الخارج أم هى موضوعة لإبرازه فقط؟

قال بعض الأعلام فى كتاب المحاضرات: إنّ الجملة الإنشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية، ولم توضع لإيجاد المعنى فى الخارج.
واستدلّ عليه بأنّ القائلين بالإيجاد لو أرادوا الإيجاد التكوينى، كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريّات التى لا تقبل النزاع، بداهة أنّ الموجودات الخارجيّة بشتّى أشكالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، كيف والألفاظ ليست واقعة فى سلسلة عللها وأسبابها كى توجد بها.
وإن أرادوا به الإيجاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب والحرمة أو الملكيّة والزوجيّة وغير ذلک، فيردّه أنّه يكفى فى ذلک نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجة إلى التلفّظ والتكلّم به.
فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفسانى من المولى، أو من البائع والمشترى، أو من الزوج والزوجة، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصلاة» و «بعت واشتريت»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 216
و «أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزة له، لا أنّها موجدة له.
لا يقال: لو كان اعتبار الملكيّة مثلًا أمراً نفسانيّاً لكان بيع الغاصب العين المغصوبة مع علمه وعلم المشترى أيضاً بغصبيّته صحيحاً شرعاً وعرفاً، لوجود الاعتبار النفسانى، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكيّة المشترى فيما إذا كان المبيع مغصوباً.
فإنّه يقال: لا ملازمة بينهما، إذ المتبايعان قد يعتبران الملكيّة ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن فى مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارده المعتبرة عند الشرع أوالعقلاء[242].
هذا حاصل كلام بعض الأعلام فى المحاضرات.

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان حاكم بأنّ الزوجين أو وكيلهما يوجدان الزوجيّة بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيّة المتحقّقة فى أنفسهما، وكذلک البيع إذا كان إنشائه بالصيغة لا بالمعاطاة.
وثانياً: لو كان الإنشاء هو الاعتبار النفسانى واللفظ مبرز له، لرجع الإنشاء إلى الإخبار، فإنّ قول البائع: «بعتک دارى بكذا» قاصداً للإنشاء يكون على هذا حاكياً عن الاعتبار النفسانى الذى تحقّق قبله ولو آناً واحداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت دارى أمس» فى كون كلّ منهما خبراً وحكايةً عن الأمر الذى وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنّه فى الجملة الخبريّة شىء وفى الجملة الإنشائيّة شىء آخر كما قال به فى المحاضرات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 217
وأمّا البرهان الذى أقامه على مدّعاه، ففيه: أنّا نريد الإيجاد الاعتبارى.
وقوله: يكفى فى ذلک نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم به، لا يدلّ على أزيد من إمكان تحقّق الإنشاء بدون اللفظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشىء لا يستلزم وقوعه، ففى المقام[243] وإن أمكن تحقّق الإنشاء بالاعتبار النفسانى من دون وساطة لفظ أصلًا، إلّاأنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثانى: فى حقيقة الإنشاءمسلک المشهور فى المقام

اشارة

ذهب المشهور إلى أنّ الامور الاعتباريّة كالملكيّة كما تتحقّق بسبب أمر اختيارى، كالحيازة المؤثّرة فى ملكيّة الحائز للمحوز، أو قهرى، كالموت المؤثّر فى ملكيّة الورثة للتركة، كذلک قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبايعين: «بعت وقبلت» فإنّ الشارع والعقلاء كما يعتبران الملكيّة للحائز والوارث عقيب الحيازة وموت المورّث، كذلک يعتبرانها عقب صيغة البيع أيضاً، فتتحقّق الملكيّة فى وعائها الذى هو عالم الاعتبار، فحقيقة الإنشاء اللفظى «استعمال اللفظ فىالمعنى ليعتبره الشارع والعقلاء» فيتحقّق فىعالمالاعتبار الذىهو وعائه.

وفيه: أنّه لا يشمل مثل بيع الغاصب مع علمه وعلم المشترى بالغصبيّة، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملكيّة، فلم يتمشّ منهما استعمال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 218
اللفظ فى المعنى بداعى اعتبارهما إيّاه، فلا يعمّه التعريف مع كونه إنشاءً بلا إشكال.
ويمكن أن يرد عليه أيضاً أنّه لا يعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعى وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجى، ومفهوم الطلب الحاضر فى الذهن طلب ذهنى، فهو من الواقعيّات، ولا يمكن تحقّق الامور الواقعيّة بالإنشاء، ألا ترى أنّ الإنسان لا يمكن أن يوجد بوجود إنشائى، فلا يعمّ التعريف إنشاء الطلب مثل «اضرب».
ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا ضير فيه، فإنّ الصيغ الدالّة على الطلب للحكاية عن الطلب الخارجى، لا لإنشاء الطلب.

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله- فى مبحث الأوامر من الكفاية وفى أوّل فوائده المطبوعة فى آخر الحاشية- إلى أنّ لنا وراء الوجود العينى والذهنى والكتبى واللفظى وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائى، فالإنشاء هو «القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر»[244] لا الحكاية عن ثبوته وتحقّقه فى موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشىء ما لم يتشخّص لم يوجد، فبِمَ يتشخّص الوجود الإنشائى؟

قلت: تشخّص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه[245].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 219

فلو تلفّظت بقولک: «بعت» فى مقام الإنشاء لتحقّق وجود إنشائى للملكيّة، ولو تلفّظت به ثانياً أو تلفّظ به شخص آخر لتحقّق لها وجود إنشائى آخر[246].

وفیه:- مضافاً إلی ما سیأتی من الإشکال فی تحقّق وجود إنشائی لمثل الطلب من الامور الواقعیّة[247]- أنّ کلامه یستلزم أن یکون للعقلاء فی البیع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائی للملکیّة، واعتبار الملکیّة[248]، وهو خلاف الوجدان، لأنّا لا نجد لهم إلّااعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملکیّة فقط. هذا.

وللمحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله بيان آخر فى المقام، ويدّعى أنّ كلام صاحب الكفاية أيضاً يحمل عليه، فإليک عين بيانه:
قوله: وأمّا الصيغ الإنشائيّة فهى على ما حقّقناه فى بعض فوائدنا موجدة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 220
لمعانيها فى نفس الأمر[249] إلخ.
بل التحقيق أنّ وجودها وجود معانيها فى نفس الأمر، بيانه أنّ المراد من ثبوت المعنى باللفظ إمّا أن يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، وإمّا أن يراد ثبوته منفصلاً عن اللفظ بآليّة اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منهما بالذات، لا مجال للثانى، إذ الوجود المنسوب للماهيّات بالذات منحصر فى العينى والذهنى، وسائر أنحاء الوجود من اللفظى والكتبى وجود بالذات للّفظ والكتابة، وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنى، ومن الواضح أنّ آليّة وجود اللفظ وعلّيّته لوجود المعنى بالذات لابدّ من أن يكون فى أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات فى الخارج يتوقّف على حصول مطابقه فى الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات إلى المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غير معقول، ووجوده فى الذهن بتصوّره لا بعلّيّة اللفظ لوجوده الذهنى، والانتقال من سماع الألفاظ إلى المعانى لمكان الملازمة الجعليّة بين اللفظ والمعنى، مع أنّ ذلک ثابت فى كلّ لفظ ومعنى ولا يختصّ بالإنشائى، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات فى الأوّل وبالعرض فى الثانى، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر».
وإنّما قيّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ فى الخارج وجود للمعنى فيه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 221
أيضاً بالعرض[250]، تنبيهاً على أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى تنزيلاً فى جميع النّشئات[251]، فكأنّ المعنى ثابت فى مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفكّ عنه فى مرحلة من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشىء من باب وضع الظاهر موضع المضمر.
فإن قلت: هذا المطلب جارٍ فى جميع الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من دون اختصاص بالإنشائيّات.
قلت: الفرق أنّ المتكلّم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة فى موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلاً مفاد «بعت» إخباراً وإنشاءً واحد، وهى

النسبة المتعلّقة بالملكيّة، وهيئة «بعت» وجود تنزيلى لهذه النسبة الإيجاديّة القائمة بالمتكلّم والمتعلّقة بالملكيّة، فقد يقصد وجود تلک النسبة خارجاً بوجودها التنزيلى الجعلى اللفظى، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد زيادةً على ثبوت المعنى تنزيلًا الحكاية عن ثبوته فى موطنه أيضاً، وهو الإخبار، وكذلک فى صيغة «افعل» وأشباهها، فإنّه يقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبةً بين المتكلّم والمخاطب والمادّة، فيوجد البعث فى الخارج بوجوده الجعلى التنزيلى اللفظى، فيترتّب عليه إذا كان من أهله وفى محلّه ما يترتّب على البعث الحقيقى الخارجى مثلًا، وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بين المعانى الخبريّة والإنشائيّة. فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفردة فى معانيها، فإنّها كالإنشائيّات من حيث عدم النظر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 222

فيها إلّاإلى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظيّاً، غاية الأمر أنّها لايصحّ السكوت عليها، بخلاف المعانى الإنشائيّة المقابلة للمعانى الخبريّة.

وهذا أحسن ما يتصوّر فى شرح حقيقة الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده استاذنا العلّامة، لا على أنّه نحو وجود آخر فى قبال جميع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غير متصوّر[252]، إنتهى.

هذا كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائى للمعنى وراء اللفظى غير متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصرة فى أربعة، العينى والذهنى والكتبى واللفظى، فأراد المحقّق الخراسانى رحمه الله من الوجود الإنشائى الوجود اللفظى.

وفيه: أنّه لو أراد ظهور كلام صاحب الكفاية فى ذلک فوجدان من راجع كتابيه يشهد بخلافه، بل قوله فى الكفاية[253]: «وأمّا الصيغ الإنشائيّة فهى على ما حقّقناه فى بعض فوائدنا موجدة لمعانيها فى نفس الأمر» ظاهر فى كون اللفظ علّة لتحقّق المعنى الإنشائى، لا أنّ وجود المعنى وجود اللفظ.
وإن أراد أنّ كلامه مع حفظ ظاهره غير متصوّر فلابدّ من توجيهه وحمله على ما اختاره، ففيه أنّه لا وجه لعدم كون الوجود الإنشائى متصوّراً إلّا تقسيمهم الوجود إلى الأقسام الأربعة من دون أن يكون فى كلامهم من الوجود الإنشائى عين ولا أثر، وهذا لا يجديه، لأنّ المقسم فى كلامهم هو

الوجود الواقعى، فلا يكون نافياً لما يدّعيه المحقّق الخراسانى من تحقّق الوجود الإنشائى فى الاعتباريّات.
كيف يمكن القول بانحصار الوجود فى أربعة، مع أنّ الملكيّة المتحقّقة بسبب الحيازة أو الإرث[254] ليست منها، ضرورة عدم كونها أمراً خارجيّاً ولا ذهنيّاً ولا كتبيّاً ولا لفظيّاً، ومع ذلک لا يمكن إنكارها فى وعاء الاعتبار، فلا محالة كان المقسم فى كلامهم هو الوجودات الواقعيّة، فلا ينافى تحقّق قسم خامس من الوجود يسمّى وجوداً إنشائيّاً، لكن ظرف تحقّقه الاعتبار لا الواقع.
ولأجل هذا عدل المحقّق الخراسانى رحمه الله عن التعبير بالواقع إلى التعبير بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصيغ الإنشائيّة موجدة لمعانيها فى الواقع» لم يشمل الاعتباريّات التى منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنّها أعمّ من الواقع والاعتبار.
وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقّق الاصفهانى أيضاً من أنّ التقييد بنفس الأمر لأجل التنبيه على أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى تنزيلًا فى جميع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشىء.
إذ لو كان هذا هو المراد بنفس الأمر وكان التقييد به لأجل كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً لوجود المعنى فى جميع النشآت لم يكن للعدول عن التعبير بالواقع إليه وجه، لأنّ اللفظ من الامور الواقعيّة، فكذلک المعنى الذى يكون بزعمه متّحداً مع اللفظ.
فلا محالة كان المراد بنفس الأمر ما ذكرناه من أنّه أعمّ من الواقع

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائى للمعنى وجود اعتبارى غير وجود اللفظ.
فدعوى رجوع كلام المحقّق الخراسانى إلى ما اختاره فى معنى الإنشاء مجازفة.
على أنّ أصل كلامه أيضاً مخدوش، لأنّه كما رأيت قال بعدم الفرق بين

الجمل الإنشائيّة والألفاظ المفردة إلّافى صحّة السكوت عليها وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوّه به أحد من العقلاء.
وأيضاً قال باتّحاد الجمل الإنشائيّة والخبريّة فى المعنى الإنشائى وكون الاختلاف بينهما فى قصد الحكاية- زيادة على أصل المعنى- فى الثانى وعدمه فى الأوّل.
وهو خلاف ما عليه الكلّ فى الفرق بينهما، فإنّ الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيّة، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقّق فى الجملة الخبريّة ما لا يتحقّق فى الإنشائيّة كما إختاره المحقّق الإصفهانى رحمه الله.
وما كان ذهابه إلى هذه المذاهب الواضحة البطلان إلّالأجل ما اختاره فى المبنى من كون حقيقة الإنشاء هو وجود المعنى المتّحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلى الثانى بالذات وإلى الأوّل بالعرض.
وما ذكرناه من الإشكال على لوازم المبنى شاهد على فساد نفسه.
إذا عرفت الأقوال الثلاثة فى حقيقة الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أنّ أردءها هو قول المحقّق الاصفهانى رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحة البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقّق الخراسانى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 225
وذلك لأنّ ما أوردناه على صاحب الكفاية وارد على المشهور أيضاً، فإنّهم أيضاً يقولون بتحقّق اعتبارين فى المقام وإن لم يصرّحوا بذلك.
توضيح ذلك: أنّهم قالوا: «حقيقة الإنشاء استعمال اللفظ فى المعنى ليتحقّق فى وعاء الاعتبار» وواضح أنّ سببيّة اللفظ لاعتبار المعنى من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتبارى، ضرورة عدم تحقّق علقة تكوينيّة بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقّق الشرائط، فالملكيّة المتحقّقة عقيب لفظ «بعت» أمر اعتبارى، وسببيّة هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتبارى آخر.
فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقّق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فهذه مناقشة اخرى عليهم.
فحيث إنّ هذه المناقشة مشتركة بين كلام صاحب الكفاية ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأوّل[255] الذى كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه فى معنى الإنشاء أرجح الأقوال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 227
فى أسماء الإشارة والضمائر

البحث فى أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد الفراغ عن بحث الحروف:
ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه أنّه یمکن أن یقال: إنّ المستعمل فیه فی مثل أسماء الإشارة والضمائر أیضاً عامّ وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حیث إنّ أسماء الإشارة وضعت لیشار بها إلی معانیها، وکذا بعض الضمائر[256]، وبعضها لیخاطب بها المعنی، والإشارة والتخاطب یستدعیان التشخّص کما لا یخفی، فدعوی أنّ المستعمل فیه فی مثل «هذا» و «هو» و «إیّاک» إنّما هو المفرد المذکّر وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إلیه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا یکاد یکون إلّاإلی الشخص أو معه، غیر مجازفة[257]، إنتهی.
أقول: قبل التحقیق فی المقام لابدّ من ذکر مقدّمة:
وهی: أنّ الذی لا ریب فیه- وهو أیضاً معترف به- أنّ التشخّص موجود

فی مقام الاستعمال[258].
وهکذا لا ریب فی أنّ الإشارة والتخاطب من المعانی الحرفیّة والوجودات الرابطة المتعلّقة بالطرفین، لتعلّق الأوّل بالمشیر والمشار إلیه، والثانی بالمتکلّم والمخاطب.
وکذا لا ریب فی أنّ الإشارة علی قسمین: عملیّة محضة، کالإشارة بالید بدون استعمال اللفظ، ولفظیّة، کالإشارة بلفظ «هذا».

لكن قال بعض الأعلام فى المحاضرات: إنّ أسماء الإشارة ككلمة «هذا» أو «ذاک» لا تدلّ على معانيها إلّابمعونة الإشارة الخارجيّة، كالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين[259].
وفيه: أنّ الإشارة اللفظيّة وإن كانت مقترنة بالإشارة العمليّة غالباً، إلّاأنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخاصمين الحاضرين عند القاضى: «هذا ضربنى وسبّنى» من دون أن يشير باليد أوبسائر الأعضاء إلى خصمه.
على أنّ اسم الإشارة لا يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل فى الكتابة، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ»[260] وقوله تعالى:
«ذَلِکَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ»[261] مع فقد الإشارة الخارجيّة هنا قطعاً.
أضف إلى هذا أنّ الإشارة اللفظيّة لو كانت محتاجة إلى الإشارة العمليّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 229
دائماً من دون أن يحتاج الثانية إلى الاولى لكانت الإشارة اللفظيّة تأكيداً للإشارة العمليّة دائماً[262]، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.
فالحقّ أنّ كلّاً منهما مستقلّة لا تحتاج فى الدلالة على معناها إلى الاخرى، لكنّ الغالب تقارنهما فى الاستعمال، وحينئذٍ يكون الإشارة العمليّة تأكيداً للفظيّة.

إذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ مدلول الإشارة العمليّة كحركة اليد هو حقيقة الإشارة التى من المعانى الحرفيّة المتعلّقة بالطرفين، فإذا أشرت بيدک إلى زيد مثلًا يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركة اليد.
فكذلک الأمر فى الإشارة اللفظيّة، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا فى تحقّق الاولى بالأعضاء والجوارح والثانية باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقة الإشارة[263] التى تكون من المعانى الحرفيّة كما كانت هى المدلول فى الإشارة العمليّة أيضاً.
ويؤيّده قول ابن مالک فى ألفيّته النحويّة: «بذا لمفرد مذكّر أشر».
فإنّ الجارّ أعنى «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بذا أشر إلى مفرد مذكّر».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 230
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكّر غير تامّ، فراجع وجدانک هل تجد أنّ النسبة بينهما هى النسبة التى بين الإنسان والحيوان الناطق؟!
والحاصل: أنّ أسماء الإشارة وضعت لحقيقة الإشارة التى هى من المعانى الحرفيّة.
وأمّا خصوصيّة كون المشار إليه حاضراً وفى مثل «هذا» مفرداً مذكّراً فهى خارجة عن الموضوع له، لكونها من خصوصيّات المشار إليه، لا الإشارة التى هى الموضوع له.
فالمختار فى المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفاية، فإنّه ذهب إلى أنّ معنى مثل «هذا» هوالمفرد المذكّر، والإشارة خارجة عنه، وهذا عكس ما اخترناه.
إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفى موضوعاً فى القضيّة الحمليّة[264].
قلت: هذا وارد على الإشارة العمليّة أيضاً، لأنّا قد نشير إلى زيد مثلًا باليد بدون اللفظ ونقول عقيبه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا: «قائم» محمولًا[265]، وقد مرّ آنفاً أنّ مدلول الإشارة العمليّة من المعانى الحرفيّة.
وحلّه أنّ هذه الاستعمالات مجازيّة بقرينة المحمول، فالمراد باسم الإشارة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 231
الأوّل وحركة اليد فى الثانى هو المشار إليه الموجود فى الخارج بوجود استقلالى، لا الإشارة الموجودة فيه بوجود تعلّقى.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز فى اسم الإشارة أكثر من الحقيقة.
قلت: لا ضير فى ذلک، لما سيجىء فى مباحث الحقيقة والمجاز من أنّ كثرة الاستعمالات المجازيّة بالنسبة إلى الاستعمالات الحقيقيّة فى المحاورات العرفيّة من الواضحات التى لا تنكر.
هذا تمام الكلام فى اسم الإشارة.

وأمّا الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقة الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنّه للإشارة إلى الغائب وهى للإشارة إلى الحاضر.
ويؤيّده اشتراطهم كون مرجعه مسبوقاً بالذكر، كقولنا: «جائنى زيد وهو يبكى» أو معهوداً فى الذهن[266]، فإنّه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتّى يمكن الإشارة إليه.
ويؤيّده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العمليّة، كحركة اليد.
وأمّا ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقة المخاطبة، وهى معنى حرفى متعلّق بالطرفين: المخاطِب بالكسر والمخاطَب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشارة.
هذا بناءً على ما اخترناه من استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.
وأمّا بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاصّ، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلاً تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

العموم، ثمّ وضعه لمصاديق ذلک المفهوم العامّ، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعى وأفراده.
ويؤيّده أنّه إذا سُمع من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عامّ، وإذا سُمع لفظ «أنت» أو «إيّاک» يفهم أنّ المراد مخاطب خاصّ، فيعلم أنّ الفرق بينهما هوالفرق بين الكلّى ومصاديقه.
وعليه يكون معنى ضمير المخاطب من المعانى الاسميّة، كما أنّه على الأوّل كان من المعانى الحرفيّة.
ويجرى الوجهان أيضاً فى ضمير المتكلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلى النفس أو الأنفس، ويؤيّده اقترانه بنحو من الإشارة العمليّة غالباً كحركة اليد، أو للمتكلّم الخاصّ- بناءً على إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ- بالبيان المتقدّم فى ضمير المخاطب.
فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ضمير الغائب وضع للإشارة إلى الغائب، كما أنّ أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلى الحاضر، وضمير المخاطب والمتكلّم إمّا وضعا للمعنى الحرفى، وهو المخاطبة فى الأوّل والإشارة إلى النفس فى الثانى، أو للمعنى الاسمى، وهو المخاطب الخاصّ والمتكلّم الخاصّ.
ولا ضير فى كون المعنى فى بعض الضمائر حرفيّاً كضمير الغائب، وفى بعضها اسميّاً كضمير المخاطب والمتكلّم على أحد الوجهين.
هذا تمام الكلام فى معنى الحروف وما يلحق بها من الأسماء.
بقى هنا شىء: وهو أنّ المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة وإن كانت أضعف الوجودات، إلّاأنّها هى المقصودة بالتفهيم والتفهّم فى المحاورات العرفيّة، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» فالمقصود تفهيم الاتّحاد والهوهويّة بينهما

كما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 233
تقدّم، وهو معنى حرفى قائم بالطرفين، ونحن وإن أنكرنا تحقّق النسبة فى القضايا الحمليّة لكن لم ننكر الهوهويّة التى هى أيضاً من المعانى الحرفيّة.
وهكذا القضايا المأوّلة نحو «زيد فى الدار» ضرورة أنّ المقصود بها أيضاً تفهيم الهوهويّة بناءً على تقدير «كائن» ونحوه، وتفهيم الربط بين زيد والدار[267] بناءً على عدمه، وكلاهما من الوجودات الرابطة.
وهكذا الجمل الفعليّة، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زيد» تفهيم صدور الضرب من زيد، وهو معنى حرفى، لأنّ حقيقته الربط بين الضرب وزيد.
فالمعانى الحرفيّة مع كونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 235
فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى

الأمر الثالثفى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هى بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلّاحسنه[268]، إنتهى.

وهو وإن كان صادقاً فى دعواه، لأنّ صحّة استعمال الأعلام الشخصيّة فى المعانى المجازيّة كاستعمال «حاتم» فى الرجل الجواد لا يتصوّر كونها بترخيص الواضع، لعدم علم أبيه بصيرورته جواداً حتّى يجيز استعمال اسمه فيمن يشبهه فى ذلک.
إلّا أنّ الدليل الذى أقام عليه غير تامّ.
لأنّ صحّة الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت فى الاستعمالات الحقيقيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 236
أيضاً بهذا المعنى، فصحّة الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقة أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنّه وإن كان غلطاً إلّاأنّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقة، لأنّ الاستعمال فى المعنى الحقيقى لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

وهذا البحث مبنيّ على كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بكونه استعمالًا فيما وضع له استعارةً كان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلًا كما لا يخفى.
فالمهمّ هو التحقيق فى هذه الجهة، فنقول:

مسلک السکّاکی حول الاستعارة

ذهب السکّاکی خلافاً للمشهور إلی أنّ الاستعارة حقیقة لغویّة وأنّ اللفظ فی هذا القسم من المجازات یستعمل فیما وضع له، لکنّ العقل یتصرّف فی الموضوع له بتوسعته بحیث یکون أفراده علی قسمین: حقیقی وادّعائی، فإذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقیقی وهو الحیوان المفترس فی زید، بادّعاء کونه أیضاً فرداً منه.
واستدلّ علیه بأنّ استعمال لفظ مکان لفظ آخر لا یصحّ إلّاإذا کان مشتملًا علی صناعة البیان أو البدیع، وواضح أنّ تبدیل کلمة «الشجاع» ب «أسد» فی قولنا: «زید أسد» خالٍ عن الظرافة واللطف لو لم یکن بلحاظ المعنی، فأین الصناعة؟!
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 237
ثمّ أیّده بأنّه لولاه لما صحّ التعجّب فی قول الشاعر:
قامت تظلّلنی عن الشمس‌نفس أعزّ علیَّ من نفسی
قامت تظلّلنی ومن عجب‌شمس تظلّلنی عن الشمس
لعدم التعجّب فی کون امرأة ذات ظلّ لو لم تکن شمساً ادّعاءاً[269].
فالسکّاکی خالف المشهور فی الاستعارة ووافقهم فی سائر المجازات.

ولکن فی کلامه مع حفظ ظاهره إشکال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله فی مصداقه الحقیقی استعمال فی غیر ما وضع له فضلًا عن مصداقه الادّعائی، ولذا یکون الحمل فی مثل «زید إنسان» شائعاً صناعیّاً، ویکون المعنی: «زید مصداق من مصادیق طبیعة الإنسان» مع أنّ زیداً لو کان ما وضع له لفظ الإنسان لکانا متّحدین بحسب الماهیّة، فکان الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً.

فإذا استعمل اسم الجنس فی مصداقه الادّعائی بعلاقة المشابهة، مثل «أسد علیّ وفی الحروب نعامة» لم یکن مستعملًا فی مفهومه العامّ، فیکون استعمالًا فی غیر ما وضع له، فما ذهب إلیه من أنّ لفظ «أسد» مثلًا مع حفظ معناه الحقیقی استعمل فی مثل زید لا یتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله فی أفراده الواقعیّة لیس حقیقةً لغویّة، فضلًا عن مصادیقه الادّعائیّة.

فلابدّ من توجیه کلامه بأنّ الاستعارة عبارة عن توسعة الموضوع له بحیث یعمّ المصداق الادّعائی، فالمصداق الادّعائی یدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ یستعمل فیه، فإنّه لا یصحّ کما مرّ.

وأیضاً لابدّ فی کلامه من توضیح وتوجیه آخر، وهو أنّ الاستعارة فی الأعلام الشخصیّة مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زید بعلاقة المشابهة فی الجود لابدّ من أن تکون بادّعاء العینیّة، لا بادّعاء کونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم فی الأعلام حتّی تکون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زید حاتم» ندّعی أنّه عین حاتم ومتّحد معه بلحاظ کثرة جوده.

فالاستعارة حقیقة لغویّة، لکن بادّعاء فردیّة المستعمل فیه للموضوع له فی أسماء الأجناس، وبادّعاء عینیّته له فی الأعلام الشخصیّة.

وما ذهب إليه السكّاكى وإن كان حقّاً، إلّاأنّه لا يختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّة المجازات كذلک كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لُاستاذه العلّامة المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهانى المسجد شاهى رحمه الله صاحب كتاب «وقاية الأذهان».
وما أفاده هذا المحقّق الكبير نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية فى مبحث تخصيص العامّ، من تحقّق إرادتين: استعماليّة وجدّيّة، وابتنى عليه أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل فى العموم، لكنّ المراد الجدّى هو غير مورد المخصّص.
وحاصل ما أفاده المحقّق المسجدشاهى أيضاً فى المقام: أنّ ما هو المراد استعمالاً غير ما هو المراد جدّاً، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ الأسد فى معناه الحقيقى، وهو الحيوان المفترس، لكنّ المراد الجدّى هو المعنى المجازى أعنى الرجل الشجاع بادّعاء كونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 239
لفظ «العين» على الربيئة[270] بعلاقة الجزء والكلّ استعملت فى معناها وهو الجارحة المخصوصة، لكنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالربيئة بادّعاء كونه عيناً باصرة بتمام وجوده، لكمال مراقبته، وهكذا سائر أنواع المجاز.
واستدلّ عليه بأنّ الاستعمالات المجازيّة ليست إلّالما فيها من الحسن والظرافة، ولا حسن فى تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم يكن بلحاظ المعنى وتوسعة المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا ترى أنّ قول النسوة فى قصّة يوسف: «حَاشَ للَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَکٌ كَرِيمٌ»[271] لا ظرافة فيه لو أردن «إن هذا إلّايوسف»، بل لا يلائمه قولهنّ: «حاش للَّه» إذ لا تعجّب فى كونه يوسف، وإنّما التعجّب فى كونه ملكاً كريماً.
وهكذا قول اخوة يوسف لأبيهم- بعد رجوعهم إليه حين اتّهموا بسرقة صواع الملک ثمّ استخرجت من وعاء أخيه-: «يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حافِظِينَ* وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِى أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»[272] إذ لا حسن فيه لو اريد من القرية أهلها بنحو المجاز فى الحذف، أو بعلاقة تسمية الشىء باسم محلّه، فإنّ العلاقة مصحّحة للاستعمال لا موجبة للحسن والظرافة، وإنّما الحسن والظرافة فيما إذا اريد أنّ هذه القصّة بلغت من الوضوح مرتبةً يشهد بها القرية بما فيها من الأحجار والأشجار وغيرهما من الجمادات والنباتات فضلًا عن الآدميّين.

وهكذا قول الفرزدق الشاعر فى شأن علىّ بن الحسين عليهما السلام حين أنكر هشام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 240
بن عبد الملک معرفته:
«هذا الذى تعرف البطحاء وطأتهوالبيت يعرفه والحلّ والحرم»
إذ لا ظرافة فيه لو اريد أنّه يعرفه أهل البطحاء، وصاحب البيت، وأهل الحلّ والحرم، وإنّما الظرافة واللطافة فيما إذا اريد أنّه عليه السلام بمثابة من الشهرة والمقامات المعنوية حتّى يعرفه هذه الجمادات فضلًا عن الإنسان.
بل لا مجال لقول المشهور فى المجاز المركّب[273] أصلًا، لأنّه مركّب من كلمات استعمل كلّ منها فى معناها الحقيقى واريد من المجموع خلاف ظاهره، كقولنا للمتحيّر: «أراک تقدّم رجلًا وتؤخّر اخرى» مع أنّه ليس للمركّب وضع على حدة ليستعمل فى غير ما وضع له، فيعلم من ذلک أنّا لم نتفوّه بهذا الكلام إلّا بعد ادّعاء كون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثّلًا كذلک، وأنّ حاله وأمره يتجلّى فى هذا المثال كأنّه هو.
هذه قضاوة الوجدان وشهادة الذوق السليم، بل ما ذكر فى المركّبات من أقوى الشواهد على المدّعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الأقوال فى الخطب والأشعار[274].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ محمّد رضا الاصفهانى المسجدشاهى رحمه الله.
والفرق بينه وبين ما اختاره السكّاكى فى ثلاثة امور:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 241
أ- أنّ كلامه لا يختصّ بالاستعارة، بل يشمل جميع المجازات، بخلاف كلام السكّاكى.
ب- أنّ كلامه لا يحتاج إلى ما ذكرنا من التوجيهين لكلام السكّاكى، إذ اللفظ استعمل فى الموضوع له على ما ذهب إليه المحقّق المسجدشاهى، سواء كان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصيّة، لكنّ المراد الجدّى على خلافه، فإذا قيل: «أسد علىّ وفى الحروب نعامة» تعلّق الإرادة الاستعماليّة بالحيوان المفترس بمفهومه الكلّى، لكنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالرجل المنظور بادّعاء كونه فرداً منه، وإذا قيل: «زيد حاتم» استعمل اللفظ فى ما وضع له وهو «حاتم الطائى» لكنّ الإرادة الجدّيّة على خلافه بادّعاء كونه عينه.
ج- أنّ ادّعاء الفرديّة والعينيّة يكون على مذهب السكّاكى قبل الاستعمال وعلى مذهب المحقّق الاصفهانى بعده كما هو ظاهر.
ويؤيّد مذهبه أمران:
1- أنّه يناسب تسمية الحقيقة والمجاز بهما، فإنّ الحقيقة من الحقّ، وهو لغةً عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فكأنّ المجاز يؤخذ من معبر المعنى الحقيقى، وهذه المناسبة لم تتحقّق فى قول

المشهور.
2- أنّ المنطقيّين قسّموا الدلالة اللفظيّة إلى المطابقة والتضمّن والالتزام، ودلالة اللفظ على المعنى المجازى ليست منها على القول المشهور.
أمّا عدم كونها مطابقة فواضح، وأمّا عدم كونها تضمّناً فلأنّ العلاقة وإن كانت فى بعض المجازات علاقة الكلّ والجزء، وهو من باب تسمية الشىء باسم كلّه، إلّاأنّه لا يكون تضمّناً، لأنّ التضمّن هو الدلالة على جزء ما وضع له تبعاً لدلالته على تمامه لا استعماله فى الجزء مستقلّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 242
وبه ظهر عدم كونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزاميّة أيضاً تابعة للدلالة المطابقيّة.
فما ذهب إليه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظيّة بأقسامها الثلاثة، وليس لها قسم رابع.
وأمّا على المذهب الحقّ فهو داخل فى المطابقة، لتعلّق الإرادة الاستعماليّة بالموضوع له.
إن قلت: على قول المشهور أيضاً تكون قرينيّة القرينة بالدلالة المطابقة.
قلت: نعم، لكنّه لا يستلزم كون دلالة ذى القرينة أيضاً مطابقةً، إذ لا ربط بينهما من هذه الجهة، على أنّ القرينة قد تكون حاليّة لا مقاليّة، فلا يتحقّق فيها الدلالة اللفظيّة أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 243
فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابعفى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

اشارة

إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه[275] يتصوّر على أنحاء أربعة:
أ- إطلاقه وإرادة نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلًا فى النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلًا، كقولنا: «ضرب فعل ماضٍ».
ب- إطلاقه وإرادة صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع فى أوّل الجملة الاسميّة فهو مبتدأ» وقد لا يشمله، كما إذا قيل: «زيد فى ضرب زيد فاعل».
ج- إطلاقه وإرادة فرد آخر مثله، كما إذا قال الاستاذ لتلميذه: بيّن تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعملة فى كلام الاستاذ كما لا يخفى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 244
د- إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» واريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود فى نفس هذه الجملة.
ولابدّ من البحث هاهنا فى مقامين: الأوّل: فى صحّة هذه الإطلاقات، الثانى: فى صدق الاستعمال عليها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 245

أمّا المقام الأوّل

اشارة

فلا شبهة فى صحّة الإطلاق وإرادة النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
واستدلّ عليها بأنّ صحّة الإطلاق كذلک وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملات موضوعة لذلک، لصحّة الإطلاق كذلک فيها[276]، والالتزام بوضعها لذلک كما ترى[277].
أقول: نحن وإن لم نسلّم فى البحث السابق كون الصحّة بمعنى الحسن، إلّاأنّ أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناک.
ويمكن أن يستدلّ عليها بوجهين آخرين:
الأوّل: كثرة هذه الإطلاقات فى المحاورات العرفيّة بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً.
الثانى: أنّه لا طريق إلى كثير من موارد التفهيم والتفهّم إلّاهذه الإطلاقات، ألا ترى أنّا إذا أردنا تفهيم أنّ «ضرب فعل ماض» لابدّ من إطلاق اللفظ وإرادة نوعه كما فى المثال، وكذلک إذا أراد التلميذ تركيب كلام الاستاذ لابدّ له
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 246
من إطلاق اللفظ وإرادة مثله؟
إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمّى حقيقةً أو مجازاً؟
قلت: لا تسمّى بها ولا به، ولا دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيّما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإنّ الاستعمال هو الذى قد يكون حقيقيّاً وقد يكون مجازيّاً، فإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله خارجة عن مقسم الحقيقة والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

وأمّا القسم الأخير فاستشكل فى صحّته صاحب الفصول بأنّه مستلزم لاتّحاد الدالّ والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركّب القضيّة المحكيّة من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضيّة اللفظيّة على هذا مركّبة من ثلاثة أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكيةً عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبة[278] من جزئين، مع امتناع التركّب إلّامن الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين[279].

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه على التقديرين بقوله:
قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفى تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وإن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 247
اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا، مع أنّ حديث تركّب القضيّة من جزئين لولا اعتبار الدلالة فى البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزائها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكى عنه[280]، إنتهى.
وتوضيح جوابه على التقدير الثانى أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع فى القضيّتين: اللفظيّة والمحكيّة، ومغايرة جميع أجزاء إحداهما مع الاخرى ليست أمراً حتميّاً لازماً.
فالقضيّة المحكيّة أيضاً مركّبة من ثلاثة أجزاء كالقضيّة اللفظيّة، فتحقّقت المطابقة بينهما.
أقول: هذا الجواب[281] صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محلّ النزاع، لأنّا نبحث الآن عن صحّة هذه الإطلاقات، ومسألة استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأحد المحذورين المتقدّمين ترتبط بالمقام الثانى، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحّتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلالة أم لا؟
فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فيه المدلول، وإلّا لزم تركّب القضيّة المحكيّة من جزئين. ويجرى جواب صاحب الكفاية عنه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 248

وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

ويمكن الاستدلال على صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الاولى من أنّه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهّم فى إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قال الاستاذ لتلاميذه: تلفّظوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظى» والآخر: «عمرو لفظى» والثالث: «بكر لفظى» وهكذا، فإنّه لا إشكال فى أنّ مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلک.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامتثال أمر الاستاذ، وهو أن يقول الأوّل: «زيد» والثانى: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعقيبها بكلمة «لفظى».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّرة، ويكون المعنى «زيد لفظى» وهكذا، ألا ترى أنّ الاستاذ لو قال للأوّل: ما لفظک الذى أمرتک بتلفّظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظى»؟

والحاصل: أنّ هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحة، وأنّ ما أورده صاحب الفصول رحمه الله على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتى، لا بالبحث عن الصحّة الذى هو محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 249

وأمّا المقام الثانى

اشارة

- أعنى صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات- فلابدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمة ترتبط بمعنى الاستعمال والدلالة، فنقول:
استعمال اللفظ: طلب عمله فى المعنى أو فى شىء آخر، فإنّه إذا قيل: «زيد قائم» استعمل «زيد» فى معناه، بمعنى أنّه يحضر فى ذهن المخاطب صورة من اللفظ ثمّ ينتقل منها إلى المعنى، ودلالة اللفظ: إرشاده إلى غيره.
إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلالة فيما إذا اطلق اللفظ واريد به شخصه، لعدم تحقّق شىء سوى اللفظ الصادر من المتكلّم وانتقاش صورته فى ذهن السامع، فليس لنا أمران حتّى يكون أحدهما مستعملًا ودالّاً والآخر مستعملًا فيه ومدلولًا.
وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ فى المثال المتقدّم: «زيد لفظى» ينتقش فى ذهن المستمع صورة لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها إلى المعنى أو شىء آخر، فإنّ المعنى- وهو زيد الخارجى- لا يناسب محمول القضيّة.
والمغايرة الاعتباريّة لا تكفى لتحقّق الاستعمال والدلالة، وإن كانت كافية لصحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 250
على أنّ مرتبة الصدور متأخّرة عن مرتبة الدلالة[282]، ولا يمكن أن يكون المتقدّم متقوّماً بالمتأخّر، فلايصحّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا» كما فى الكفاية.
ولا ينبغى الإشكال فى صدق الاستعمال على القسم الثالث[283]، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[284]، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ لا فى المعنى.

وذهب سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقّق الاستعمال فى هذا القسم أيضاً.
واستدلّ عليه بأنّ المتكلّم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلًا عن خصوصيّاتها، وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصّة المتحقّقة منها فى ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينة، نظير تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاصّ فى مثله.
فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلًا، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور فى قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآةً للّفظ الواقع فى كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.
قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه فى اللفظ الواقع فى كلام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 251
القائل إفناء اللفظ فى المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته فى ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلى الشخص منه- الواقع فى كلام القائل- فبالقرينة المذكورة فى الكلام، فليس فى هذا القسم أيضاً استعمال [285].

وفيه: أنّ الاستعمال يتحقّق بإرادة المتكلِّم، والسامع وإن لم يحضر فى ذهنه إلّا الطبيعة، وينتقل إلى المثل بواسطة القرينة، إلّاأنّ المتكلّم اطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذكور فى كلام غيره، فيصدق عليه أنّ المتكلّم استعمل اللفظ فى مثله.
ولو لا ذلک لكان ما ذكره رحمه الله خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله لا طبيعته.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 253

فى صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه

وأمّا القسمان الأوّلان- وهما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه- فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ فيهما احتمالين على تقديرين:
وحاصل ما أفاده: أنّ المتكلّم إذا قال: «زيد لفظ»[286] مثلًا فإن أراد تجريد لفظ «زيد» الصادر منه من التشخّصات والخصوصيّات الفرديّة من كونه صادراً منه فى هذا الزمان وفى هذا المكان وسائر التشخّصات، فلا مجال لتحقّق الاستعمال، لأنّ كلمة «زيد» بما هو مصداق لكلّى لفظ «زيد» جعل موضوعاً فى هذه القضيّة، لا بما هو خصوص جزئيّه ولفظه وبه حكايته[287].
وإذا اعتبر بجميع خصوصيّاته واريد به حكايته عن نوعه وكونه مرآةً له كما إذا اريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم فى القضيّة بما يعمّه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 254
ثمّ قال: إنّ الإطلاقات المتعارفة ظاهراً من قبيل الثانى[288] لا الأوّل كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه الاحتمال الأوّل ممّا كان الحكم فى القضيّة لا يكاد يعمّ شخص اللفظ كما فى مثل «ضَرَبَ فعل ماضٍ»[289].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وأنكر سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله صدق الاستعمال على هذين القسمين أيضاً[290]، وهو يناسب ما تقدّم منه فى توجيه عدم صدقه فيما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله، فإنّه حيث أنكر الاستعمال هناک فلابدّ له من إنكاره هاهنا بطريق أولى كما لا يخفى.

ومقتضى التحقيق تحقّق الاستعمال فى هذين القسمين قطعاً كالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذكور فى الكفاية أصلًا، لأنّ التشخّصات الفرديّة فى اللفظ امور واقعيّة لا اعتباريّة، فلا يمكن تجريده عنها وإلقائه إلى المخاطب مجرّداً عنها، فإنّ الاعتباريّات يكون وضعها ورفعها بيد المعتبر لا الواقعيّات، وماهيّة الفرد والجزئى غير ماهيّة طبيعيّه وكلّيّه كما عرفت سابقاً.
فهنا اطلق اللفظ الخاصّ المتشخّص واريد به طبيعته النوعيّة أو الصنفيّة، فيصدق أنّه استعمل فيها، ولا يجرى فيه احتمال آخر أصلًا.
لا يقال: إذا كان اللفظ الملفوظ به ممّا قد حكم فى القضيّة بما يعمّه مثل «زيد لفظ» فالاستعمال وإن كان صادقاً بالنسبة إلى سائر الأفراد إلّاأنّه لا يصدق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 255
بالنسبة إلى نفسه، لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول.
فإنّه يقال: إنّ اللفظ هنا لم يستعمل فى الأفراد أصلًا، بل فى الكلّى الذى ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكلّ فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الاخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إطلاق اللفظ صحيح فى جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقة ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا اطلق واريد به شخصه ويتحقّق فى سائر الأقسام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 257
فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

الأمر الخامسفى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

اشارة

اختلفوا فى أنّ تعلّق الإرادة بالمعنى هل هو داخل فيما وضع له الألفاظ شطراً أو شرطاً أم لا؟
ولابدّ قبل الورود فى البحث من بيان أقسام الإرادة وأنّ محلّ النزاع أىّ قسم منها، فنقول: الإرادة على أربعة أقسام:
1- مفهوم الإرادة وماهيّتها، وهو «الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات نحو المراد».
2- وجودها الذهنى.
3- وجودها العينى، وهو الوصف القائم بنفس المريد المؤثّر فى تحريک الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود فى الخارج، لأنّ الوجود الخارجى فى كلّ شىء بحسبه، وهذا القسم من الإرادة من المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة، لتعلّقها بالطرفين: المريد والمراد.
4- وجودها الإنشائى بناءً على اتّحاد الطلب والإرادة، إذ الطلب الإنشائى- بناءً عليه- يكون بعينه هو الإرادة الإنشائيّة.
والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها فى المعنى بوجودها الخارجى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 258

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم المحقّق الخراسانى صاحب الكفاية، من عدم دخالتها فيما وضع له الألفاظ أصلًا.
واستُدِلّ عليه بوجوه:
الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلًا يتبادر منه إلى الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا هو مع كونه مراداً للّافظ[291].
الثانى: صحّة الحمل فى الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرّف فى ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صحّ بدونه، لأنّ الإرادة المأخوذة فى الموضوع غير الإرادة المأخوذة فى المحمول[292]، وحيث إنّ التغاير فى الجزء أو القيد يوجب التغاير فى الكلّ أو المقيّد، فلا يتحقّق بين الموضوع والمحمول الهوهويّة التى هى ملاک الحمل، فلو كانت الإرادة داخلةً فيما وضع له الألفاظ فلابدّ فى القضايا الحمليّة إمّا من القول بعدم صحّتها وهو خلاف الضرورة، أو القول بتجريد ألفاظها من الإرادة، وهو أيضاً خلاف الوجدان[293].
الثالث: أنّ الإرادة لو كانت داخلةً فى المعنى الموضوع له لكان الوضع فى عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرّحوا به من أنّ الموضوع له فى أسماء الأجناس عامّ كالوضع[294].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 259

وأهمّ ما استدلّ به الخصم أنّ إرادة اللّافظ المعنى علّة غائيّة للوضع، والعلّة توجب تضيّق المعلول، فالإرادة داخلة فيما وضع له اللفظ.
وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمرين:
أ- أنّ العلّة الغائيّة فى الأفعال الاختياريّة وإن كانت بوجودها الخارجى متأخّرة عن المعلول إلّاأنّها بوجودها الذهنى متقدِّمة عليه مؤثّرة فيه، بل هى أهمّ تأثيراً من سائر العلل، فإنّ كلّ فعل اختيارى متوقّف على الإرادة التى من جملة مقدّماتها التصديق بفائدته، والفائدة هى العلّة الغائيّة، فهى بوجودها الذهنى علّة للأفعال الاختياريّة مؤثّرة فيها.
ب- أنّ كلّ معلول مضيّق بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة التى تحقّقت بالنار وإن كانت تسمّى الحرارة بقول مطلق، إلّاأنّها بالنظر الدقيق هى الحرارة التى وجدت بسبب النار، فالعلّة مضيّقة للمعلول.
إذا عرفت هذين الأمرين فنقول فى توضيح دعوى الخصم:
غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهولة تفهيم المراد وتفهّمه، فإرادة المتكلِّم المعنى دخيلة فى العلّة الغائيّة للوضع، فيتضيّق الموضوع له بها، لما عرفت من تضيّق المعلول بعلّته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلةً فى الموضوع له

وفيه: أنّ سهولة التفهيم والتفهّم من نتائج العلّة الغائيّة للوضع لا نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقة وضعيّة بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 260
نعم، يترتّب عليه سهولة التفهيم والتفهّم.
سلّمنا كونها هى الغاية، لكنّها غاية للوضع، فهو يضيَّق بها لا الموضوع له، ومعنى تضييق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن فى ظرف كونه مراداً للّافظ وحينه، فالإرادة قيد للوضع لا للموضوع له.

بقى هنا شىء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسى رحمهما الله ذهبا إلى أنّ الدلالة تابعة للإرادة.
فتوهّم بعضهم أنّ مرادهما كون الإرادة داخلة فى الموضوع له، لأنّ معنى كلامهما أنّ الإرادة إذا كانت موجودة كان المعنى تامّاً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه، فكلامهما يؤيّد قول من ذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها بما هى مرادة للافظها.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ لنا دلالتين: تصوّريّة وتصديقيّة، فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلًا ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أراده المتكلّم أم لا، وهذا هو الدلالة التصوّريّة، وله دلالة اخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلّم أيضاً أراد المعنى، فحينئذٍ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هى الدلالة التصديقيّة، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلّم.
والعلمان أرادا تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرّد الدلالة التصوّريّة، وهى لا تتبع الإرادة عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيّد قول الخصم[295].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى توجيه كلام العلمين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 261
وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّة» لأنّ معناها أنّ «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلى البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.
فمرادهما تبعيّة الدلالة التصوّريّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للّافظ لم يكن دلالة أصلًا، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.
إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصوّريّة.
قلت: لا، لأنّ غاية ما يقتضيه كلامهما- مع قطع النظر عن صحّته وسقمه- أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة اخرى: القضيّة حينيّة ممكنة، لا مشروطة عامّة[296].
فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بين معانى الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفى نفسه أو بما هو فى غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه[297].
هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقيّة هى الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراسانى والإمام، وإلى أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 262
بهذه الدلالة لا الدلالة التصوّريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيلة فى الوضع لا الموضوع له.
فقال ما ملخّصه: قد وقع الكلام بين الأعلام فى أنّ الدلالة الوضعيّة هل هى الدلالة التصوّريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لابدّ أن يستند إلى سبب، وذلک السبب إمّا الوضع أو القرينة، وحيث إنّ الثانى منتفٍ لفرض خطور المعنى فى الذهن بمجرّد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعة من المحقّقين إلى الثانى أى «إلى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».
التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثانى بناءً على ما سلكناه فى باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاک حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختيارى، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعيّة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة[298] محضة أم جدّيّة أيضاً، فإنّه أمر اختيارى، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.
وأمّا الدلالة التصوّريّة وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستندة إلى الوضع، بل هى من جهة الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلک، فالانتقال عادى لا وضعى.
ولا يخفى أنّ مراد العلمين رحمهما الله ممّا حكى عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 263
ما ذكرناه من أنّ العلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلک أخذ الإرادة التفهيميّة فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد[299].
انتهى كلامه ملخّصاً.

وفیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی ما اختاره من کون حقیقة الوضع هی التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنی فی ذلک البحث[300].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 264
وثانیاً: لم نسلّم کون الدلالة التصوّریّة مستندة إلی الانس الحاصل من کثرة الاستعمال، بل الوجدان قاض بأنّها مستندة إلی الوضع کما هو المشهور، فإنّک إذا وضعت لفظ زید لابنک مثلًا وأعلمت ذلک فکلّما قیل: «زید» ینتقل ذهن السامع إلیه ولو کان القائل نائماً غیر مرید للمعنی حتّی فیما إذا لم یتحقّق کثرة الاستعمال فیه بعد، فالدلالة التصوّریّة مستندة إلی الوضع لا إلی کثرة الاستعمال.
فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ الإرادة لیست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أوّلًا، وأنّ الدلالة التصوّریّة من الدلالات الوضعیّة ثانیاً، وأنّ کلام العلمین مربوط بها لا بالدلالة التصدیقیّة ثالثاً، فإن قلنا بصحّة کلامهما ینحصر الوضع بما إذا کان المعنی مراداً بنحو القضیّة الحینیّة ولا وضع فیما إذا انتقل ذهن السامع إلی المعنی من اصطکاک حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختیار أو نحوهما، وإلّا فلا ینحصر به، بل یعمّ جمیع موارد انتقال الذهن إلی المعنی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 265
فی وضع المرکّبات

الأمر السادسفى وضع المركّبات

اشارة

وقبل الشروع فی البحث ینبغی التنبیه علی مقدّمة، وهی أنّ محلّ الکلام هنا فی وضع المرکّب بما هو مرکّب، أعنی وضعه بمجموع أجزائه من الهیئة والمادّة، مثلًا فی قولنا: «زید قائم» قد وضعت کلمة «زید» لمعنی خاصّ، ومادّة کلمة «قائم» لمعنی آخر، وهیئتها لمعنی ثالث، وهیئته الجملة الخبریّة لمعنی رابع، وهو النسبة علی ما هو المشهور بین المنطقیّین، والهوهویّة علی ما اخترناه من عدم تحقّق النّسبة فی القضایا، کلّ ذلک لا اشکال فیه، وإنّما الکلام والإشکال فی وضع آخر لمجموع المرکّب من هذه المفردات.

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمركّبات سوى وضع مفرداتها.
ومن قال بكونها موضوعة فلو أراد من المركّب هيئة الجملة فهو صحيح، والنزاع لفظي، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، لأنّهم قالوا: للمركّب وضع كما أنّ للمفرد وضعاً، وهيئة الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنّهم قالوا: إنّ المركّب وضع لما وضعت له الهيئة، فيعلم منه أنّ مرادهم به غيرها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 266
وكيف كان، فالدليل على عدم تحقّق وضع للمركّبات سوى وضع المفردات أنّ الوضع لابدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا فى الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتّى يوضع له مجموع المركّب، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلًا فلا إشكال فى كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادّة «قائم» وهيئته[301]، وهيئة الجملة الاسميّة أيضاً وضعت للنسبة على القول المشهور وللهوهويّة على ما اخترناه من عدم تحقّق النسبة فى القضايا، وليس لنا معنى خامس حتّى يوضع له المركّب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنى.
إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و «شريک البارى» و «ممتنع» ونحوها موضوعة مع أنّه لا واقعيّة لها؟
قلت: الموضوع فى الأوّلين كلّ من المضاف والمضاف إليه، وفى الثالث كلّ من المادّة والهيئة، ولا ريب فى تحقّق المعنى لكلّ واحد من هذه الامور، وأمّا التركيب الإضافى فى مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادّة والهيئة فى مثل «ممتنع» و «محال».
هذا أوّلًا.
وثانياً: لا نسلّم عدم المعنى لها، فإنّ ل «اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلى الذهن من سماعه لكنّه محكوم بعدم التحقّق فى الخارج، وهكذا سائر الأمثلة.
والحاصل: أنّا لا نجد غير معنى المفردات معنى آخر لكى يوضع له المجموع المركّب.
ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاة إلى القول بأنّه لم يوضع لمعنى آخر، بل لما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 267
وضعت له الهيئة، نظير اللّفظين المترادفين.
لكن يرد عليه أوّلًا: أنّه يستلزم أن يكون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إليه بعد وضع الهيئة.
وأمّا الألفاظ المترادفة فمضافاً إلى أنّهم اختلفوا فيها وذهب بعض المحقّقين

إلى أنّ لكلّ من الألفاظ التى يتخيّل ترادفها خصوصيّةً ليست فى سائرها، إنّ قياس المقام بها مع الفارق، لأنّها وضعت لمعنى واحد كثير الابتلاء، فأراد الواضع تسهيل الأمر على الناس، فوضع ألفاظاً متعدّدة لذلک المعنى الواحد کی يتمكّنوا من اختيار ما شاؤوا منها عند تفهيم المعنى، وهذا التوجيه لا يجرى فى المقام، لأنّ المجموع المركّب وهيئة الجملة متلازمان، فلا يمكن اختيار أحدهما مستقلّاً حتّى يستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلک.
وثانياً: أنّه لا ينتقل الذهن عند سماع الجملة إلى النسبة أو الهوهويّة إلّامرّةً واحدةً، فالدليل عليها أيضاً لا يكون إلّاواحداً.
وأورد عليه ابن مالک بوجه آخر، وهو أنّه لو كان للمركّب وضع على حدة فلا محالة إمّا أن يكون نوعيّاً أو شخصيّاً[302]، لا سبيل إلى الأوّل لتغاير كلّ مركّب مع المركّب الآخر حيث يتغاير أجزائهما التى يتشكّل المركّب منها، وأمّا الثانى فلا يمكن، لعدم تناهى المركّبات، فلا يمكن تصوّر كلّ جملة بنفسها، على أنّه يستلزم عسر الخطابة، لأنّ الخطيب لابدّ له فى كلّ جملة أن يفكّر فى أنّها هل هى موضوعة أم لا، فلا يستعملها لو لم تكن موضوعة كما لا يستعمل اللفظ المفرد إلّاإذا كان موضوعاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 269
فى علائم الحقيقة والمجاز

الأمر السابعفى علائم الحقيقة والمجاز

اشارة

ذكروا لتمييز الحقيقة من المجاز علامات:

وفيه جهات من البحث:
الاولى: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعانى المحتملة إلى الذهن من دون أن ينتقل إليه سائر المعانى، لا انتقال الذهن إلى أحدها أوّلًا ثمّ إلى البقيّة.
الثانية: أنّه لا يختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بين المعنى الحقيقى والمجازى، بل يعمّ ما إذا دار أمره بين الاستعمال الصحيح والغلط أيضاً، بل ما إذا لم يتحقّق الاستعمال أصلًا كما إذا قال الجاهل باللغة العربيّة المريد لمعرفة معنى الماء: «جئنى بماء» فإذا أتاه المأمور كأساً من الماء يعرف الآمر أنّ معناه:
المايع الخاصّ الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه، لانسباقه إلى ذهن المخاطب العارف باللغة، وواضح أنّ الاستعمال لم يتحقّق فى هذا المثال، لعدم معرفة الآمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 270
بمعنى الماء حتّى يصدق الاستعمال على قوله: «جئنى بماء».
الثالثة: أنّ التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقيّاً، وأمّا كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأمّا تعيّنه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيرورة المعنى معنى حقيقيّاً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من انقسام الوضع إلى التعيينى والتعيّنى فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.
الرابعة: أنّ وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنّه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقى بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعانى المحتملة.
الخامسة: استشكل عليه بأنّه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقّفه على العلم بأنّ المتبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.
وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:
أ- أنّ العلم الذى يتوقّف على التبادر غير العلم الذى يتوقّف عليه التبادر، فإنّ العلم التفصيلى[304] بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالى الارتكازى به لا التفصيلى، فلا دور.
ب- قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى[305].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 271
واجيب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ لنا فردين من العلم التفصيلى، أحدهما

قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقّف عليه التبادر.
وفيه: أنّ العلم من الامور ذات الإضافة إلى طرفين، لتعلّقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلّاإذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الامور الإضافيّة، فكما أنّ زيداً إذا دخل الدار لم يتحقّق إلّاظرفيّة واحدة، فكذلک إذا علمنا بشىء لم يتحقّق لنا إلّاعلم واحد.
السادسة: أنّ كون التبادر علامة الحقيقة مشروط بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة.
ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرينة فبها، وإلّا فلا قاعدة لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأنّ ما ذكروه لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان.
الأوّل: الاطّراد، والمراد به أنّ كلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلًا كلّما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلى التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينة.
وفيه: أنّه لو استلزم العلم فلا بحث فى حجّيّته، لكون العلم حجّة من أىّ طريق حصل، وأمّا إذا لم يكن كذلک فلا دليل على حجّيّته شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلک.
الثانى: أصالة عدم القرينة.
وفيه: أنّها حجّة فى موارد الشکّ فى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى، لا فيما إذا شککنا فى كون التبادر مستنداً إلى نفس اللفظ حتّى يكون المتبادر معناه الحقيقى أو إلى القرينة لكى يكون معناه المجازى، فإنّ دليل حجّيّتها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 272
- وهو بناء العقلاء- إمّا لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشکّ فى شموله لها، والشکّ فى الحجّيّة مساوق للقطع بعدمها.
لا يقال: يمكن أن يعمّها دليل الاستصحاب فتكون أصلًا شرعيّاً.[306]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج1 ؛ ص272
نّه يقال: إن اريد به استصحاب عدم محفوفيّة الكلام بالقرينة فهو من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة وعدم قابليّة الحيوان للتذكية، ومقتضى التحقيق عدم جريان هذا القبيل من الاستصحابات، لتغاير القضيّتين عرفاً، فإنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول، وهما متغايرتان عرفاً.
وإن اريد به استصحاب عدم وجود القرينة- بنحو مفاد «ليس التامّة»- فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرينة لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فإذا تبادر من لفظ «الصعيد» مثلًا التراب الخالص ولم نعلم أنّه مستند إلى نفس ِاللفظ أو إلى القرينة لا يجرى استصحاب عدم القرينة

ليثبت كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ويترتّب عليه وجوب التيمّم، لأنّ الاستناد إلى حاقّ اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطة عقليّة غير خفيّة.
السابعة: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل التبادر علامة الحقيقة من دون أن يجعل عدم التبادر أو نحوه علامة للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة، سيّما أنّه كما سيأتى جعل صحّة السلب وعدم الاطّراد علامتين للمجاز كما جعل الاطّراد وعدم صحّة السلب علامتين للحقيقة، فيستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة الاولى بنظره، وإلّا لذكر علامته كما ذكرها فى الأخيرتين.
لكنّ المشهور كما جعلوا التبادر علامة الحقيقة جعلوا عدم التبادر أيضاً علامة للمجاز.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 273
وأورد عليهم بأنّ المشترک اللفظى لو اطلق بدون قرينة- كما إذا قيل: «رأيت عيناً»- لم يتبادر منه معنىً أصلًا مع أنّه لا يكون علامة للمجاز، وإلّا كان مجازاً حتّى فى معانيه الحقيقيّة وهو خلف.
ولأجل هذا عدل المحقّق القمّى فى «القوانين» والمحقّق الاصفهانى فى «الفصول» إلى أنّ تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر[307].
واستشكل عليهما باللفظ المشترک أيضاً، لأنّه إن كان لمثل كلمة «عين» معنى مجازى وأطلقت من غير قرينة كان هذا المعنى المجازى أحد معانيها المحتملة ولم يتبادر غيره حتّى يستعلم كونها مجازاً فيه.
واجيب عنه بأنّه كلّما تبادر الغير ثبت المجازيّة لا أنّه كلّما يتحقّق المجاز يتبادر غيره لا محالة.
وبعبارة اخرى: تبادر غير المعنى المحتمل مستلزم لمجازيّته لا أنّ مجازيّته مستلزمة لتبادر غيره، كما أنّ الأمر كذلک فى جانب الحقيقة، فإنّ التبادر مستلزم لكون المتبادر معنى حقيقيّاً لا أنّ كون المعنى حقيقيّاً يستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإنّ اللفظ المشترک لا يتبادر منه معانيه الحقيقيّة بدون قرينة معيّنة. وهذا جواب متين، فتبادر الغير علامة المجاز كما أنّ التبادر علامة الحقيقة.
هذا تمام الكلام فى العلامة الاولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 275

2- عدم صحّة السلب وصحّته

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن إجمالًا عن معنى وصحّة حمله عليه بالحمل الأوّلى الذاتى الذى كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً[308] علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد وجوداً علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقيّة، كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منهما[309].

فصحّة حمل الصعيد على التراب الخالص مثلًا لو فرض الحمل أوّليّاً ذاتيّاً علامة أنّه نفس المعنى، ولو فرض شائعاً صناعيّاً علامة كونه من مصاديقه الحقيقيّة، وصحّة سلب الحمار عن البليد وعدم صحّة حمله عليه علامة كونه مجازاً فيه.

هنا نكتة ينبغى التنبيه عليها، وهى أنّ القضايا الحمليّة الموجبة على نوعين كما تقدّم فى مبحث القضايا، فإنّ الحمل إمّا أن يكون أوّليّاً ذاتيّاً أو شائعاً صناعيّاً، فهل السوالب أيضاً كذلك بحيث كان قولنا: «الإنسان ليس ببقر» نفى الاتّحاد فى الماهيّة، و «زيد ليس ببقر» نفى الاتّحاد فى الوجود أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 276

الحقّ هو الثانى، لأنّ السوالب كما قال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله[310] قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهويّة مطلقاً، لعدم التنوّع فى السلب، ألا ترى أنّك إذا قلت: «ليس فى الدار إنسان» لا يصحّ السؤال عن أنّك هل أردت الرجل أو المرأة، فهكذا بالنسبة إلى قسمى الاتّحاد والهوهويّة، فقولنا:

«زيد ليس ببقر» قضيّة صادقة لعدم الهوهويّة بين الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زيد ليس بإنسان» قضيّة كاذبة، لظهورها فى سلب أنحاء الاتّحاد المفهوميّة والماهويّة والوجوديّة مع أنّ الاتّحاد فى الوجود متحقّق بين الموضوع والمحمول، ولا يصحّ توجيه صدقها بتغايرهما بحسب المفهوم والماهيّة.

نعم، إن صرّح المتكلّم بأنّى أردت منها سلب الحمل الأوّلى الذاتى لا الشائع الصناعى كانت صادقة.

وأمّا ما تقدّم منّا فى مبحث القضايا من صدق قولنا: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبة إلى المفهوم لعدم الاتّحاد بينهما مفهوماً[311]، فهو لأجل توضيح المطلب، وأنّ المتكلّم إذا صرّح بمراده كان صادقاً، وإن كان كاذباً حقيقةً لو لم يصرّح به.

وانقدح بذلک- كما قال سيّدنا البروجردى- فساد ما ذهب إليه بعض

المنطقيّين من عدم كفاية الوحدات الثمانية لتحقّق التناقض ولزوم ضمّ وحدة الحمل إليها، لصدق قولنا: «زيد إنسان» و «زيد ليس بإنسان» إذا اريد بالأوّل الحمل الشائع وبالثانى الحمل الأوّلى.
لأنّه مبنىّ على تحقّق التنوّع فى السوالب كالموجبات، وقد عرفت فساده،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 277
لأنّ قولنا: «زيد ليس بإنسان» كاذب ولو لم ينضمّ إليه «زيد إنسان» ولا مجال للقول بصدقه على تقدير كون السلب أوّليّاً وكذبه على تقدير كونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوّع فى السوالب، إذ ملاک السلب عدم الاتّحاد ولا يتحقّق ذلک إلّابعد عدمه مفهوماً وماهيّةً ووجوداً.
فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد، ولا يشترط فى التناقض وحدة تاسعة باسم وحدة الحمل.
فظهر بذلک فساد ما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية من كون السلب أيضاً على قسمين: أوّلى ذاتى وشائع صناعىّ.
ثمّ إشكال الدور المتقدّم فى التبادر يتوجّه هنا أيضاً، لأنّ صحّة الحمل تتوقّف على العلم بمعنى المحمول، فلو كان العلم به متوقّفاً عليها لدار.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بالوجهين المتقدّمين هناک.
لكن لا مجال للجواب الأوّل في المقام، لأنّا إذا قلنا مثلًا: «مطلق وجه الأرض صعيد» وفرضنا الحمل أوّليّاً ذاتيّاً فالمحمول ليس لفظ «الصعيد» ولا المركّب منه ومن معناه، أمّا اللفظ فلأنّه من مقولة الكيف المسموع فلا يمكن اتّحاده مع المعنى الذى جعل موضوعاً، إذ هو من مقولة اخرى كما أنّه فى المثال من مقولة الجوهر، فلا يمكن حمل اللفظ عليه، وأمّا المركّب منه ومن المعنى فلاستلزام عدم اتّحاد الجزء مع الموضوع عدم اتّحاد الكلّ معه أيضاً.
فلا محالة يكون المعنى محمولًا، وحينئذٍ فلو كان المعنى مجهولًا لنا أو معلوماً ولكن لم نلتفت إليه لما أمكن الحمل، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانى فلأنّ المعنى المغفول عنه كالمجهول فى عدم إمكان جعله محمولًا.
وإن كان ملتفتاً إليه كان معلوماً بالتفصيل فلا نحتاج للوصول إلى المعنى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 278
الحقيقى إلى الحمل.
والحمل الشائع أيضاً لا يكون كاشفاً عن كون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأنّا إذا شككنا فى أنّ «الصعيد» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فإذن نشكّ فى أنّ «الرمل» مثلًا من مصاديقه الحقيقيّة أم لا، ولا طريق لنا إلى استكشافه بالحمل الشائع، لأنّا إذا قلنا: «الرمل صعيد» فإمّا أن لا نعلم معنى «الصعيد» وأنّه يشمل الرمل أم لا فلا يمكن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلى القضيّة الحمليّة.
والحاصل: أنّه لا يصحّ الجواب عن إشكال الدور هنا بتغاير العلمين بالإجمال

والتفصيل، لأنّا مع العلم الإجمالى الارتكازى بالمعنى الحقيقى لا نتمكّن من الحمل، ومع العلم التفصيلى لا نحتاج إليه لكونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسألة التبادر، فإنّا لم نكن عالمين بالمعنى تفصيلاً قبله، ولا يتوقّف التبادر على العلم التفصيلى به، بل على العلم الإجمالى الارتكازى كما عرفت هناک.
ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله كان متفطّناً لهذا الإشكال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن عن معنى تكون علامة كونه حقيقةً فيه» حيث أضاف السلب إلى اللفظ لا إلى المعنى ليندفع الإشكال، ثمّ رأى أنّ المحمول هو المعنى لا اللفظ، فعقّبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».
ولكنّه لايندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنى فلابدّ فى إمكان الحمل من كونه معلوماً بالتفصيل كما تقدّم.
ولا يصحّ توجيهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندكّ فى المعنى كما عن بعضهم،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 279
لأنّ الواقع لا يخلو من امور ثلاثة، وهى أن يكون المحمول هو اللفظ أو المعنى أو المركّب منهما، وقد عرفت الإشكال فى جميعها فى المقام.
نعم، لا بأس بالجواب الثانى هنا أيضاً، وهو أنّ صحّة الحمل عند أهل المحاورة علامة الحقيقة.

رأى المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق العراقى رحمه الله بين ما إذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا:
«الإنسان بشر» وبين ما إذا تغايرا بحسبه كقولنا: «الحيوان الناطق إنسان» فجعل الأوّل علامة الحقيقة، بخلاف الثانى، لأنّ الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصحّ استعمال أحدهما فى مكان الآخر، نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير وكونه فى أحدهما مركّباً وفى الآخر بسيطاً[312].

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

والحقّ عدم تماميّة هذا التفصيل، لأنّا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدّم لكان صحّة الحمل علامة الحقيقة وإن كان الموضوع مركّباً والمحمول بسيطاً، فإنّ صحّة الحمل فی هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركّباً عند العقل من الجنس والفصل، والموضوع مع كونه مركّباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلّا فلم يصحّ الحمل أصلاً، لا أنّه صحيح ومع ذلک لا يكون علامة الحقيقة، لعدم صحّة حمل البسيط على المركّب بما هو مركّب.
هذا تمام الكلام فی صحّة الحمل والسلب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 281

3- الاطّراد وعدمه

اشارة

اختلفوا فى انكشاف الحقيقة والمجاز بهما على أقوال[313]:

مسلک المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

فذهب المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله فی حاشیته علی الکفایة إلی الانکشاف.
وما ذکره فی تعریف الاطّراد أسدّ التعاریف وأمتنها حیث قال:
لیس الغرض تکرّر استعمال لفظ فی معنی وعدمه، بل مورد هاتین العلامتین[314] ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنی کلّی علی فرد یقطع بعدم کونه من حیث الفردیّة من المعانی الحقیقیّة لکنّه یشکّ أنّ ذلک الکلّی کذلک أم لا؟ فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلک الکلّی، کشف عن کونه من المعانی الحقیقیّة، لأنّ صحّة الاستعمال فیه وإطلاقه علی أفراده مطّرداً
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 282
لابدّ من أن تکون معلولةً لأحد أمرین: إمّا الوضع، وإمّا العلاقة، وحیث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلی الوضع، فنفس الاطّراد دلیل علی الحقیقة وإن لم یعلم وجه الاستعمال علی الحقیقة، کما أنّ عدم الاطّراد فی غیر مورد یکشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامة علامة قطعیّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز کما هو المعروف والمشاهد فی جملة من الموارد[315].
إنتهی موضع الحاجة من کلامه.
وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنی کلّی علی فرد مع القطع بعدم کون ذلک الفرد من حیث الفردیّة معنیً حقیقیّاً، فإن صحّ إطلاقه علی سائر الأفراد أیضاً بلا استثناء کشف عن کون ذلک الکلّی من المعانی الحقیقیّة، وإلّا کشف عن کونه من المعانی المجازیّة، مثلًا إذا رأینا أنّ لفظ «الإنسان» یطلق علی «زید» بلحاظ کونه حیواناً ناطقاً، فحیث إنّه یطلق أیضاً علی سائر من یشترک معه فی الحیوانیّة والناطقیّة انکشف لنا أنّه وضع لذلک المعنی الکلّی، أعنی «الحیوان الناطق».
وإذا رأینا أنّ لفظ «الأسد» یطلق علی الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحیوان المفترس ثمّ رأینا أنّه لا یطلق علی من یشابهه فی المشی أو البَخَر[316] مثلًا انکشف لنا أنّه مجاز فیه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 283

كلام المحقّق صاحب الكفاية حول الاطّراد وعدمه

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم انكشاف الحقيقة والمجاز بهما، لأنّ الاطّراد وإن لم يتحقّق فى المجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، إلّا أنّه بملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد كالحقيقة[317].

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وفيه: أنّ الملاک فى المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقة المصحّحة للحمل والإطلاق فى قولنا: «زيد أسد» هى المشابهة لا المشابهة فى الشجاعة، وإلّا فلم يصحّ قولنا: «زيد بو على سينا» و «عمرو حاتم» لكون وجه الشبه فى الأوّل هو العلم وفى الثانى الجود.
فملاک صحّة المجاز هو نوع العلائق، والنسبة بين صحّة الاستعمالات المجازيّة ووجود العلاقة عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنّه كلّما كان المجاز صحيحاً كانت العلاقة موجودة، ولا عكس، إذ قد توجد العلاقة ولم يصحّ الاستعمال المجازى.
فالملاک نوع العلاقة، وهى لا تطّرد كما قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

لكن يرد عليه أوّلًا: أنّ الاطّراد وعدمه بالمعنى الذى ذكره يرجع إلى صحّة الحمل وعدمها، فليسا علامتين مستقلّتين.
وثانياً: أنّ إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» وسائر من يشترک معه فى اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 284
الحيوانيّة والناطقيّة لا يكشف عن وضعه للحيوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه على جميعهم كان مجازاً، كما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» على جميع من كان شجاعاً يكون بنحو المجاز، فلو لم يستكشف المعنى الحقيقى من التبادر وصحّة الحمل فلا يكون مجرّد الاطّراد علامة الحقيقة، ولو استكشف منهما فلا حاجة إليه.
وثالثاً: أنّ صحّة إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» مثلًا إذا كانت معلومة من الخارج فلا بحث فيه، ولكن ما الدليل على صحّة إطلاقه على سائر من يشترک معه فى الحيوانيّة والناطقيّة؟
إن قلت: الدليل هو قضاوة العرف.
قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلى العالم، ومحلّ النزاع كشف الجاهل المعنى الحقيقى بنفسه من دون رجوعه إلى شخص آخر.
وبالجملة: لا طريق لنا إلى صحّة الإطلاق فى غير المورد المعلوم، وصحّة الإطلاق فيه لا تستلزم صحّته فى سائر الموارد، إذ يمكن أن يكون الإطلاق فيه بنحو المجاز، فلا يسرى إلى غيره.
كما أنّه لا طريق لنا إلى عدم صحّة إطلاق لفظ «الأسد» على من يشابه الحيوان المفترس فى البَخَر أو المشى إلّاقضاوة العرف، فلا يكون الاطّراد علامة الحقيقة ولا عدمه علامة المجاز.
فالمحقّق الاصفهانى رحمه الله وإن أصاب فى تعريف الاطّراد إلّاأنّه أخطأ فى جعله وجعل عدمه علامتين للحقيقة والمجاز.

وذهب سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه اللّه أيضاً إلى أنّ الاطّراد وعدمه علامتان للحقيقة والمجاز، لكنّه فسّر الاطّراد بصحّة إطلاق اللفظ على المعنى فى جميع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 285
الأحوال والمقامات وعدم الاطّراد بعدم كونه كذلك، فإنّه قال:
الظاهر صحّة جعل الاطّراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقّق القمّى[318] وصاحب الكفاية، بيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ اللفظ فى الاستعمالات المجازيّة أيضاً لا يستعمل إلّافيما وضع له، غاية الأمر أنّه فى الاستعمالات الحقيقيّة يكون المراد الجدّى عين الموضوع له حقيقةً، وفى الاستعمالات المجازيّة يكون عينه أو من أفراده ادّعاءً وتنزيلًا.
وملاحة جميع المجازات ولطافتها مستندة إلى هذا الادّعاء، ف «أسد» فى قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلّافى الحيوان المفترس، غاية الأمر أنّه توسّط فى البين ادّعاء كون زيد الشجاع من أفراده، فهذه القضيّة تنحلّ إلى قضيّتين يحتاج الإخبار فى كلّ منهما إلى جهة محسّنة: مفاد إحدى القضيّتين تعلّق الرؤية برجل يرمى، ومفاد الاخرى كون هذا الرجل بالغاً فى الشجاعة حدّاً يصحّ جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فيه، وملاك الحسن فى الإخبار الأوّل ما هو الملاك فى قولك: «رأيت رجلًا يرمى» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار، بأن يفيد فائدة الخبر أو لازمها، وملاك الحسن فى الإخبار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 286
الثانى أمران:
الأوّل: حسن هذا الادّعاء ذاتاً، بأن يكون بين الموضوع له والمراد الجدّى كمال المناسبة، بحيث يحسن ادّعاء كون المراد الجدّى عين الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسمّ ذلك بمصحّح الادّعاء.
الثانى: كون المقام مقام هذا الادّعاء، فإنّه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما، بحيث تصحّح الادّعاء ولكنّ المقام غير مناسب لإظهار هذا الادّعاء، مثلًا إن كان جليسك رجلًا شجاعاً بالغاً فيها حدّاً يصحّح ادّعاء كونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادّعاء واستعمال لفظ الأسد فيه إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، كأن يكون المقصود مثلًا تحريكه إلى الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيجاء فرّق الأعداء» ولا يحسن هذا الادّعاء والاستعمال فى مقام دعوته إلى الأكل مثلًا، بأن يقال له: «يا أسد تفضّل بأكل الطعام» وبالجملة فإذا لم يكن المقام مقام إظهار شجاعته كان ادّعاء كونه أسداً وإطلاق

الأسد عليه قبيحاً بنظر العقلاء.
والحاصل: أنّ الإخبار فى قولنا: «رأيت رجلًا يرمى» يحتاج إلى محسّن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل، وأمّا الإخبار فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاثة:
الأوّل: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤية به.
الثانى: حسن ادّعاء كونه أسداً، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة.
الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته.
إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إنّ جعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعنى الموارد التى يوجد فيها بين

الموضوع له والمراد الجدّى كمال المناسبة، بحيث تكون العلاقة من أظهر خواصّ الموضوع له.
وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطّرد» واضح الفساد، بعدما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لا يكفى فى الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.
والحاصل: أنّه بعدما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل فى المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف- مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء- على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلک يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال[319].
إنتهى كلامه رحمه الله.
وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقى حسن مطلقاً، وهذا معنى الاطّراد، بخلاف الاستعمالات المجازيّة، فإنّها لا تحسن إلّافى بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

وفيه أوّلًا: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقى دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد عَلَماً فى العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليک يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقةً، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهّار اغفر لى» بل يناسب أن يُقال: «يا غفّار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 288
اغفر لى» مع كون الأوّل أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.
وثانياً: لا طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلّاالعرف أو العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثانى يستلزم عدم الحاجة إلى الاطّراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

وذهب بعض الأعلام إلي أنّ الاطّراد علامة الحقيقة بل لا علامة لها غيره من دون أن يجعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز.
وفسّر الاطّراد بإطلاق اللفظ وإرادة معنى خاصّ فى جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:
والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ فى معنى مخصوص فى موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عمليّة لتعليم اللغات الأجنبيّة، واستكشاف حقائقها العرفيّة.
توضيح ذلک: هو أنّ من جاء من بلد إلي بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغة السائرة فى هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيّة، أو المجازيّة، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلک المعانى فى جميع الموارد حصل له
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 289
العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطّراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلًا إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء فى معناه المعهود، ولكنّه شكّ فى أنّه من المعانى الحقيقيّة، أو من المعانى المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطّراد علم بأنّه من المعانى الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة.
وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.
فقد تحصّل من ذلک: أنّ الاطّراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّاأنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت إلّاأنّه لابدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر، فيستند إلى الثانى لا محالة[320].
إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ولا يخفى أنّ كلامه يحتاج إلى توجيه، لأنّ الاطّلاع على جميع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلابدّ من أن يريد بقوله: «فی جميع الموارد» موارد كثيرة.
ثمّ يرد عليه: أنّ الجاهل إذا رأى استعمالات أهل المحاورة، فتارةً يعلم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 290
بمجرّد الاستعمالات الأوّليّة أنّ فهم المعنى عندهم مستند إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة، فهو من قبيل التبادر عند الغير لا الاطّراد، واخرى يحتمل استناد فهم المعنى إلى القرينة حتّى بعد الاستعمالات الكثيرة، فالاطّراد لا يكون علامة الحقيقة، لاحتمال كونه فی جميعها مجازاً، وثالثةً يعلم بعدها أنّ فهم المعنى مستند إلى حاقّ اللفظ- وإن كان يحتمل فی الاستعمالات الأوّليّة استناده إلى القرينة- فهذا أيضاً من قبيل التبادر، لأنّ كون التبادر علامةً للحقيقة مشروط باستناده إلى حاقّ اللفظ كما عرفت فی مبحثه، وهذا الشرط وإن لم يكن متحقّقاً فی الاستعمالات الأوّليّة فرضاً إلّاأنّه تحقّق بعد الاستعمالات الكثيرة، ولو كان الاطّراد موجباً لإحراز الحقيقة لكان فی الصورة الثانية أيضاً- وهی ما إذا احتمل استناد فهم المعنى إلى القرينة حتّى بعد الاستعمالات الكثيرة- موجباً له، لتحقّق الاطّراد هناک أيضاً، فالكاشف للمعنى الحقيقی هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوّليّة أو بعد الاستعمالات الكثيرة.
وأمّا الأطفال فهم يفهمون معانی اللغات بمجرّد الاستعمال الأوّل، والتكرار إنّما هو لأجل أن لا ينسوها، لا لأجل أن يتحقّق الاطّراد ثمّ يفهمونها.

نتيجة البحث

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التبادر وتبادر الغير علامتان للحقيقة والمجاز مطلقاً[321]، وكذلک صحّة الحمل والسلب عند أهل المحاورة لا عند الجاهل المستعلم، وأمّا الاطّراد وعدمه فلا ينكشف الحقيقة والمجاز بهما أصلًا.
هذا تمام الكلام فى الحقيقة والمجاز.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 291
فى تعارض الأحوال

الأمر الثامنفى تعارض الأحوال

اشارة

إنّ للّفظ أحوالًا خمسة:
التجوّز، والاشتراک، والتخصيص، والنقل، والإضمار

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه وبین المعنی الحقیقی إلّابقرینة صارفة عنه إلیه، وأمّا إذا دار الأمر بینها فالأصولیّون وإن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوهاً، إلّاأنّها استحسانیّة لا اعتبار بها إلّاإذا کانت موجبة لظهور اللفظ فی المعنی[322]، لعدم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 292
مساعدة دلیل علی اعتبارها بدون ذلک کما لا یخفی[323].
إنتهی کلامه رحمه الله.

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى بحث تعرّضه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى أصالة عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الكفاية فى تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلًا لفظيّاً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم فى الاحتجاج به، وهو أصالة عدم النقل، ويقال: إنّها أصل عقلائى حجّة مع جميع مثبتاتها.
والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ فى أصل النقل لا مع العلم به والشكّ فى تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرک لهذا الأصل عندهم فى الأوّل هو حكم الفطرة[324] الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلائى، إذ هو ممّا لا أصل له كما سيوافيک إن شاء اللّه فى محلّه وأنّ عملهم عليه فى بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غير مسألة الاستصحاب، وأمّا عدم حجّيّته فى القسم الثانى ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلک منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.
والعجب من شيخنا[325] العلّامة حيث ذهب إلى الاحتجاج بالقسم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 293
الأخير[326]، قائلًا بأنّ الحجّة لا يرفع اليد عنها إلّابحجّة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّة، فلا يتجاوز عنه إلّابعد العلم بالوضع الثانى.
وأنت[327] خبير بأنّ المتّبع لديهم والحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ فى تقدّم الثانى منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر[328].
أضف إلى ذلک أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام[329] بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثانى للوضع الأوّل حال الاستعمال[330].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه».
والحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية وسيّدنا الاستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسة لترجيح أحدها.
والحقّ أيضاً ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراسانى فى بعض مباحثه[331] من أنّ القدر المتيقّن من ثبوت أصالة عدم النقل عند العقلاء ما إذا شكّ فى أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم يعلم تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشكوكة لو لم ندّع العلم بعدم الثّبوت، ولا ريب فى أنّ الشكّ فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 295

الأمر التاسعفى الحقيقة الشرعيّة

اشارة

اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه، وفى الكتب القديمة أبحاث طويلة حولها، لكنّ الحقّ أنّ ثبوتها يتوقّف على أمرين:
أ- أن يكون معانى ألفاظ العبادات[332] كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها مستحدثة فى شرعنا ولم يكن لها قبل الإسلام عين ولا أثر.
ب- أن يثبت نقل هذه الألفاظ من المعانى اللغويّة إلى المعانى الشرعيّة بيد الشارع المقدّس.
ولدينا امور تدلّ على انتقاء كلا الأمرين، لحكاية بعضها عن ثبوت هذه المعانى قبل الإسلام وبعضها عن عدم نقل ألفاظها بيد النبىّ صلى الله عليه و آله.
1- أنّ التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيرة النبىّ صلى الله عليه و آله وحياته وأفعاله حتّى العادى منها فضلًا عمّا له ربط بالتشريع لم يحفظ ذكراً عن وضعه صلى الله عليه و آله هذه الألفاظ بإزاء المعانى الشرعيّة، وكذا الأئمّة عليهم السلام الذين نقلوا كثيراً من أقواله صلى الله عليه و آله وأفعاله لم ينقلوا وضعها بإزائها، مع أنّه لو كان لنقله الأئمّة عليهم السلام بل التاريخ أيضاً، لكونه من الامور المهمّة التى توفّرت الدواعى على نقله، ولو نقله التاريخ أو

الأئمّة عليهم السلام لوصل إلينا، لعدم الداعى على إخفاء مثله.
بل لو كان صلى الله عليه و آله ينقل الألفاظ من المعانى اللغويّة إلى الشرعيّة باستعمالها فى غير ما وضعت له كما إذا وضعت له[333]، لنقل فى التاريخ والآثار المنقولة عن الأئمّة عليهم السلام.
2- أنّ القرآن الكريم يدلّ على عدم كون هذه المعانى مستحدثة، فإنّه قال: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»[334]، وقال حاكياً عن عيسى عليه السلام: «وَأَوْصَانِى بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً»[335]، وقال لإبراهيم عليه السلام بعد بنائه للكعبة: «وَأَذِّنْ فِى النَّاسِ بِالْحَجِّ»[336]، بل كان للمشركين قبل الإسلام عمل كانوا يسمّونه صلاةً حيث قال سبحانه: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً[337] وَتَصْدِيَةً»[338].
فمعانى ألفاظ العبادات كانت متحقّقة قبل الإسلام[339] وإن لم تكن بهذه الكيفيّة التى عندنا، إلّاأنّ المغايرة فى الكيفيّة لا تقتضى المغايرة فى الماهيّة، كما أنّ الصلاة الواجدة لجميع أجزائها وشرائطها مغايرة لصلاة الغريق مثلًا من حيث الكيفيّة، لا من حيث الماهيّة، فإنّ كلّاً منهما صلاة.

إن قلت: لعلّ النقل وقع فى لسان الأنبياء قبل الإسلام.
قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلينا، على أنّه يستلزم أن لا يترتّب على البحث فائدة أصلًا، للزوم حمل كلام اللَّه تعالى والنبىّ صلى الله عليه و آله على المعانى المنقول إليها فى لسانهم عليهم السلام.
3- أنّ الوضع لو تحقّق لكان بعدما كثر المسلمون بعد الهجرة إلى المدينة، وأمّا فى مكّة، ولاسيّما فى أوائل البعثة فلم يعقل وضع النبىّ صلى الله عليه و آله لفظ الصلاة مثلًا للعبادة المخصوصة، لقلّة الابتلاء بها بقلّة المسلمين، فالوضع كان لغواً لخلوّه عن الغرض الذى هو سهولة التفهيم والتفهّم، مع أنّه تعالى قال فى سورة المزمّل المكّيّة النازلة فى أوائل البعثة: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»[340] وفى سورة الأعلى المكّيّة: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى* وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى»[341] وهكذا غيرهما من الآيات المكّيّة، ولا ريب فى أنّ المراد بالصلاة والزكاة فى هذه الآيات العبادتان المخصوصتان.
إن قلت: لعلّ القرينة تدلّ على المراد منها.
قلت: لا قرينة فى البين، أمّا المقاليّة فواضح، وأمّا الحاليّة فلأنّ القرآن كتاب أبدى ومعجزة خالدة، ومثله لا يحتفّ بقرينة حاليّة لا يطّلع عليها إلّا الموجودون حال النزول.
فذكر ألفاظ العبادات فى الآيات المكّيّة يدلّ على تحقّقها قبل الإسلام.
وأمّا قوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى اصلّى»[342] فهو للدلالة على كيفيّة الصلاة فى الإسلام لا على ماهيّتها.

فيستنتج من هذه الامور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقيقة الشرعيّة.
ولكن لا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن المسألة بطريقة القوم اختصاراً، سيّما أنّك ستعرف أنّه لا يخلو عن الثمرة العمليّة، فنقول:

رأى صاحب الكفاية فى مسألة الحقيقة الشرعيّة

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان الاستعمال المحقّق للوضع ووقوعه فى لسان الشارع، فإنّه قال:
إنّ الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلک يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لابدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّاأنّه للدلالة على ذلک لا على إرادة المعنى كما فى المجاز ...
إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جدّاً، ومدّعى القطع به غير مجازف قطعاً[343].

كلام المحقّق النائينى فى الإستعمال المحقّق للوضع

واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى فى اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل فى المعنى كان ملحوظاً بنحو التبعيّة والآليّة، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى المستعمل فيه حتّى كأنّه هو الملقى إلى المخاطب من دون وساطة اللفظ،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 299
وإذا وضع للمعنى كان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بين الاستعمال والوضع فى إطلاق واحد مستلزم للجمع بين اللحاظين، وهو مستحيل[344].

وأجاب عنه المحقّق العراقى صاحب كتاب «مقالات الاصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظين، لأنّ اللحاظ الآلى متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالى بطبيعيّه ونوعه، فإنّ الاستعمال يرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه يرتبط بنوعه من أىّ شخص صدر وفى أىّ شرائط تحقّق، ألا ترى أنّک إذا قلت: «وضعت لفظ زيد لهذا المولود» كان المراد نوع لفظ «زيد» وطبيعيّه، وأمّا إذا استعملته فى المعنى بقولک: «رأيت زيداً» كان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منک، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤية الهلال» مثلًا، وأراد بلفظ الصلاة المعنى الشرعى الذى هو غير ما وضع له فرضاً، ولكنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له كان المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه فى هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلى به، والموضوع نوعه وطبيعيّه، فتعلّق اللحاظ الاستقلالى به، فلا يتحقّق الجمع بين اللحاظين فى متعلّق واحد[345].

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الاستعمال وإن كان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فيختلف متعلّق اللحاظين، إلّاأنّه لا يمكن فى إطلاق واحد إطلاق شخص
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 300
اللفظ ونوعه كليهما ومع ذلک استعماله فى المعنى، ضرورة أنّه ليس لنا عند الاستعمال إلّاأمران: شخص اللفظ ومعناه.
لا يقال: فكيف قلت بصحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه فى مثل «زيد لفظ»؟
فإنّه يقال:- مضافاً إلى الاختلاف فى صدق الاستعمال هناک كما عرفت- لم يكن[346] هناک إلّااستعمال شخص اللفظ فى نوعه وطبيعيّه، فكان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فيه نوعه ولم يكن لنا شىء ثالث، بخلاف ما يدّعيه المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلى استعمال شخصه فى المعنى، فإنّه مستلزم لتحقّق امور ثلاثة: شخص اللفظ ونوعه والمعنى. هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عن كلام المحقّق النائينى رحمه الله بأنّا لا نسلّم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعيّة والآليّة فى جميع موارد استعماله فى المعنى، فإنّه قد يكون لحاظه استقلاليّاً حتّى فى الاستعمالات المتعارفة، ولذا ترى بعض الخطباء يزيّنون كلامهم بالألفاظ الجميلة، وربما يُقال فى شأنهم: فلان ماهر فى استخدام الألفاظ الحسنة عند الخطابة، ولا ريب فى أنّ تزيين الكلام باستخدام الألفاظ الجميلة مستلزم لتعلّق اللحاظ الاستقلالى بها.
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بين اللحاظين، فإنّ لحاظ اللفظ وإن كان آليّاً فى أكثر الاستعمالات، إلّاأنّ لحاظه مستقلّاً ليس بمحال.
بل ما ذهب إليه صاحب الكفاية أمر عقلائى، ألا ترى أنّک إذا رزقت ولداً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 301
قد تقول فى مقام تسميته: «إنّى سمّيته زيداً» وقد يتعلّق غرضک بأن تقول ابتداءً: «ائتونى بزيد» مريداً تسميته به، فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائى.
لكنّه هل هو حقيقة أو مجاز؟
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: ليس واحداً منهما، أمّا عدم كونه حقيقةً فلاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له، وأمّا عدم كونه مجازاً فلدلالته عليه بنفسه بلا مراعاة ما اعتبر فى المجاز من العلاقة، ولا ضير فى عدم كون الاستعمال حقيقةً ولا مجازاً بعدما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً[347] أنّه فى الاستعمالات الشائعة فى المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز[348].
والحقّ أنّه حقيقة، لأنّ الاستعمال الحقيقى كما يتحقّق مع سبق الوضع عليه كذلک يتحقّق مع مقارنته له كما فى المقام، إذ لا ملزم لاشتراط سبقه عليه، ولا يصحّ قياس المقام بمسألة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ونحوه، لعدم إمكان تحقّق الحقيقة فيه، لاستعماله فى غير ما وضع له مع أنّ المستعمل لا يريد به الوضع بل مجرّد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقة المعتبرة فيه بين نوع اللفظ مثلًا ومعناه.
فالاستعمال وإن كان يمكن أن يكون فاقداً للحقيقة والمجاز كما فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، إلّاأنّه حقيقة فى المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع على الاستعمال الحقيقى.
وكيف كان فلا إشكال فى صحّة ما ادّعاه صاحب الكفاية أوّلًا من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع، كما عرفت، لكنّ الكلام فى دعواه الثانية، وهى وقوعه

فى لسان الشارع.
هذا بالنسبة إلى الوضع التعيينى.
وأمّا الحقيقة التعيّنيّة فلا شبهة فى وقوعها فى عصر الصادقين عليهما السلام فى لسانهما وبعده فى لسان الأئمّة المتأخّرين، بل قبله فى لسان الأئمّة المتقدّمين عليهما، فإنّ ألفاظ العبادات صارت حقيقةً فى المعانى الشرعيّة لا محالة فى عصر الإمام الأوّل أمير المؤمنين عليه السلام فى لسانه بسبب كثرة الاستعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيّما فى زمن خلافته الظاهريّة المتحقّقة بعد خمس وعشرين سنة من وفاة النبىّ صلى الله عليه و آله.
بقى الكلام فى الألفاظ المستعملة فى كلامه صلى الله عليه و آله، والظاهر أنّ تحقّق كثرة الاستعمال فيها فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله بحيث تصير حقيقةً تعيّنيّة غير معلوم بل ممنوع، لكنّ الإنصاف أنّ منع حصول كثرة الاستعمال كذلک فى زمان الشارع صلى الله عليه و آله فى مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابرة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
ولا يخفى أنّ هذا كافٍ لحمل كلامه صلى الله عليه و آله على المعانى الشرعيّة الجديدة، وإن لم يتعرّضه صاحب الكفاية، بل ربما يستظهر من كلامه عدم الكفاية؛ وذلک لأنّه صلى الله عليه و آله كان عالماً ببلوغ كثرة الاستعمال فى لسان المتشرّعة الموجودين فى عصره إلى حدّ الحقيقة التعيّنيّة، فكان مستغنياً عن ذكر القرينة على إرادتها.

ثمّ بناءً على مشى المشهور فى هذا البحث وقع النزاع فى ترتّب الثمرة عليه، وفى أنّها ما هى؟
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعة فى كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال[349].
فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأنّ الشارع المقدّس قال: «صلِّ عند رؤية الهلال» فلابدّ من الحكم بوجوب الصلاة عند الرؤية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعلمنا بتأخّر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدّعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخّره.
وذهب بعضهم إلى أنّ تلك الألفاظ تحمل على المعانى الشرعيّة بناءً على الثبوت وإحراز تأخّر الاستعمال، لكنّها لا تحمل على المعانى اللغويّة بناءً على عدمه، بل مجملة مردّدة بينهما.
إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز تجرى أصالة الحقيقة، فلم لا تحمل فى الفرض الثانى على المعانى اللغويّة؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 304
قلت: تقدّم الحقيقة على المجاز مسلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفة، بخلاف المجاز المشهور الذى يساوى احتماله لاحتمال الحقيقة إذا اطلق اللفظ بلا قرينة لأجل انس الذهن به كانسه بالحقيقة، والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهورة فى المعانى الجديدة الشرعيّة وإن أمكن إنكار كونها حقيقةً فيها.
ولكن ذهب المحقّق النائينى وتبعه بعض الأعلام إلى أنّه لا ثمرة للمسألة أصلًا، واستدلّا عليه بأنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه فى المراد الاستعمالى من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة أم لم نقل، لأنّ الحقيقة الشرعيّة وإن فرض أنّها لم تثبت إلّاأنّه لا ريب فى صيرورة هذه الألفاظ حقيقةً فى المعانى الشرعيّة فى عرف المتشرّعة بعد النبىّ صلى الله عليه و آله، فإذن لابدّ من حمل ما إشتمل على ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّة عليهم السلام- وهى كثيرة جدّاً بالنسبة إلى الأحاديث النبويّة- على المعانى الشرعيّة، لكونهم من المتشرّعة، بل فى رأسهم.
بقى الكلام فى ألفاظ الكتاب والأحاديث النبويّة، وحيث إنّ ألفاظ الكتاب وأكثر أحاديثه صلى الله عليه و آله واصلة إلينا بواسطة الأئمّة عليهم السلام فلا محالة هى أيضاً تحمل على المعانى الشرعيّة، وأمّا ما وصل إلينا منه صلى الله عليه و آله من غير طريقهم عليهم السلام فإمّا لا يشتمل على

ألفاظ العبادات أو يكون معلوم المراد، فليس لنا حديث نبوىّ مشتمل على لفظ الصلاة والزكاة والحجّ ونحوها مجهول المراد.
فلا ثمرة للنزاع فى هذه المسألة أصلًا، بل هو بحث علمى فقط[350].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 305
وفيه- مضافاً إلى أنّ ألفاظ الكتاب وصلت إلينا بالتواتر[351] لا بأخبار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 306
الأئمّة عليهم السلام، لعدم حجّيّة خبر الواحد فيها، ولذا نقول بكونه قطعى السند، ولعلّ المراد معانى الكتاب والتعبير بألفاظه من طغيان القلم- أنّ دعوى عدم ورود حديث نبوىّ عن غير طرق الأئمّة عليهم السلام مشتمل على ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفة، لتوقّفها على إحاطة كاملة على كتب الحديث المؤلّفة من قبل الشيعة وأهل السنّة، مع أنّ الإحاطة على جميعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «كنز العمّال» و «وسائل الشيعة» يكون مطبوعاً فى مجلّدات كثيرة ضخمة.
على أنّ دعوى لزوم حمل كلّ ما ورد بواسطتهم عليهم السلام من الأحاديث النبويّة على المعانى الجديدة الشرعيّة فاسدة، لعدم الفرق بين ما يكون مرويّاً بطرقهم أو بطرق غيرهم من حيث المفاد والمراد، وإن كان صدق الراوى فى الأوّل مقطوعاً وفى الثانى مشكوكاً.
نعم، إذا كان روايتهم عليهم السلام عنه صلى الله عليه و آله بنحو النقل بالمعنى أو فى مقام بيان الحكم أو لأجل الاستشهاد على كلامهم فلابدّ من حملها على المعانى الشرعيّة، لما عرفت من صيرورة ألفاظ العبادات حقيقةً فيها عند المتشرّعة الذين فى رأسهم الأئمّة المعصومون عليهم السلام.
وأمّا إذا كان روايتهم عليهم السلام مجرّد النقل عنه صلى الله عليه و آله فلا موجب لحملها على المعانى الشرعيّة ما لم يثبت كون ألفاظ العبادات حقيقةً فيها فى زمن النبىّ صلى الله عليه و آله، وهذا وإن كان نادراً لكون أكثر ما نقلوا عنه صلى الله عليه و آله لأجل الاستشهاد أو بيان الحكم، إلّاأنّه يكفى فى تحقّق الثمرة للبحث.
فما ادّعاه المحقّق النائينى وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمرة عليه أصلًا ممنوع.
والحقّ فى المسألة ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعة فى كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت، وعلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 307
معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، وأمّا إذا لم يعلم ذلک فاللفظ مجمل، إذ لا طريق إلى المعنى اللغوى ولا الشرعى.
وذهب بعضهم إلى حمله حينئذٍ على المعنى الشرعى، لأصالة تأخّر

الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بهَا أصالة تأخّر الحادث.
وفيه: أنّها ليس أصلًا عقلائيّاً، ضرورة أنّا إذا شككنا فى أنّ زيداً هل جاء من السفر يوم الخميس أو الجمعة لا يحكم العقلاء بتأخّر المجىء عن الخميس كما هو ظاهر.
وإن اريد بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخّر الحادث فهو لم يكن متيقّناً فى زمان حتّى يستصحب، لكونه مشكوكاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحقّقه فليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى. نعم، له ملازم عقلىّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقّق الاستعمال إلى زمان الوضع ملازم لتأخّره عنه، ويترتّب عليه لزوم حمل كلامه صلى الله عليه و آله على معناه الشرعى.
بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأنّ لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعى أثر عقلىّ للتأخّر، لعدم وروده فى دليل شرعى أصلًا، فهو أثر عقلى لملازم المستصحب.
على أنّه لو فرض جريان الاستصحاب فى المقام فلا يجرى إلّافى صورة واحدة، وهى ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلّا فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب فى المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب فى كليهما ووقع التعارض بينهما.
وذهب بعض آخر- فيما إذا لم يعلم تأخّر الاستعمال- إلى حمله على المعنى

اللغوى، لأصالة عدم النقل.
وقد مرّ أنّ أصالة عدم النقل وإن كانت أصلًا عقلائيّاً إلّاأنّ مورده ما إذا شكّ فى أصل النقل لا فى تقدّمه وتأخّره.
فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالطريقة المشهورة بينهم وإن لم يكن له أساس أصلًا بملاحظة ما قدّمناه من الامور الثلاثة، إلّاأنّه على فرض صحّته لا يخلو عن الثمرة وإن كانت نادرة.
هذا تمام الكلام فى الحقيقة الشرعيّة.

فى الصحيح والأعمّ

الأمر العاشرفى الصحيح والأعمّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة.
وقبل الخوض فى أدلّة القولين يذكر امور:

منها: أنّ هذا البحث مستقلّ غير متفرّع على النزاع فى الحقيقة الشرعيّة، فلابدّ من أخذ عنوان فيه شامل لجميع الأقوال فى ذلک البحث، وهى أربعة:
أ- أنّ ألفاظ العبادات وضعت للمعانى الشرعيّة بالوضع التعيينى الحاصل بالتصريح أو بالاستعمال المحقّق للوضع.
ب- أنّها صارت حقيقةً تعيّنيّة لها.
ج- أنّها لم توضع لها ولم تصر حقيقةً فيها أصلًا، وإنّما استعملت فيها مجازاً.
د- ما نسب إلى الباقلانى من أنّها لم تستعمل فى المعانى الشرعيّة أصلًا، بل استعملت فى المعانى اللغويّة والدالّ على سائر منضمّاتها قرائن خاصّة أو قرينة عامّة، مثلًا لم تستعمل الصلاة فى الشريعة إلّافى الدعاء، ويدلّ على كلّ واحد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 310
من الركوع والسجود ونحوهما قرينة خاصّة أو على جميعها قرينة عامّة، هذه هى الأقوال فى مبحث الحقيقة الشرعيّة.
وحيث إنّ العنوان[352] المذكور فى كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين[353]- لأنّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا يعقل أن يبحثوا فى أنّها هل تكون موضوعة للصحيحة أو للأعمّ- غيّره صاحب الكفاية بقوله: إنّه وقع الخلاف فى أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها[354].
وهو وإن عمّ الحقيقة التعيّنيّة التى لايصدق عليها الوضع عندنا، إلّاأنّه لا يشمل القول بالمجاز، ضرورة أنّ اللفظ إذا استعمل فى معنى مجازاً بمعونة القرينة فلايصير اسماً له.
فالعنوان المذكور فى الكفاية لا يشمل إلّاالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة تعييناً أو تعيّناً، وأمّا من أنكرها فلا مجال لدخوله فى هذا البحث أصلًا، مع أنّه قدس سره ذهب إلى إمكان دخوله فيه ثبوتاً بقوله: وغاية ما يمكن أن يقال فى تصويره أنّ النزاع وقع على هذا فى أنّ الأصل فى هذه الألفاظ المستعملة مجازاً فى كلام الشارع هو استعمالها فى خصوص الصحيحة أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعانى اللغويّة ابتداءً وقد استعمل فى الآخر بتبعه ومناسبته كى ينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغويّة وعدم قرينة اخرى معيّنة للآخر[355].
نعم، استشكل عليه إثباتاً بقوله: وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا إلّاإذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 311
علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلک وأنّ بناء الشارع فى محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينة اخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة

إلى قرينة معيّنة اخرى وأنّى لهم بإثبات ذلک[356].
وإن عبّرنا عن المسألة ب «إنّ الأصل فى استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فى خصوص الصحيحة أو الأعمّ منها»[357] شمل جميع الأقوال إلّا قول الباقلانى المنكر للاستعمال رأساً، فإنّه يشكل جريانه فيه.
أمّا جريانه فى القولين الأوّلين فواضح، وأمّا فى القول الثالث فبالتقريب المذكور فى الكفاية، وهو أنّ الإستعمال وإن كان على هذا القول فى كلّ واحد من الصحيح والفاسد مجازاً، إلّاأنّه وقع الخلاف فى أنّ أيّهما هو المجاز الأصلى الذى قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى، وقد استعمل فى الآخر بتبعه ومناسبته[358] كى ينزّل كلام الشارع عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغويّة وعدم قرينة اخرى معيّنة للآخر.
فعلى هذا لا يحتاج المعانى اللغويّة إلى قرينة أصلًا، بخلاف الشرعيّة، ولا فرق بين الصحيحة والفاسدة فى مقدار القرينة المحتاج إليها على القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحيح، فإنّ المعنى الصحيح بناءً عليه يحتاج إلى قرينة واحدة صارفة عن المعنى اللغوى، والفاسد إلى قرينتين: إحداهما صارفة، والاخرى معيّنة، أو إلى قرينة واحدة ذات البُعدين.
بقى الكلام فى قول الباقلانى، ولا يمكن تصوير النزاع فى المقام على قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّة على سائر المنضمّات من الأجزاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 312
والشرائط لو كان لكلّ جزء أو شرط قرينة خاصّة، كما إذا قال: صلِّ وكبِّر واركع واسجد و ...
نعم، لو كان الدالّ على جميع الأجزاء والشرائط قرينة واحدة عامّة- كما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط- لأمكن تصوير النزاع على قوله أيضاً، بأن يقال: إنّ قضيّة القرينة هل هى تمام الأجزاء والشرائط أو هما فى الجملة؟

ومنها: أنّه ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ الصحّة عند الكلّ بمعنى واحد، وهو التماميّة، وتفسيرها بإسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الأمر أو الشريعة كما عن المتكلّمين، أو غير ذلک[359]، إنّما هو بالمهمّ لكلّ منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحّة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلًا لاستحقاق المثوبة فسّرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلک كما لا يخفى، ومنه ينقدح أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بحسب اخرى[360].

وهو رحمه الله وإن لم يبيّن معنى الفساد إلّاأنّ مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

النقصان، لأنّه مقابل للتماميّة التى فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتماميّة عنده مترادفتان وكذلک الفساد والنقصان.

وفيه أوّلًا: أنّ التقابل بين التماميّة والنقصان تقابل العدم والملكة، فإنّ الناقص هو الذى من شأنه أن يكون تامّاً ولكنّه بالفعل غير تامّ، كما يقال للإنسان الذى له رجل واحدة: إنّه ناقص، لأنّ من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أنّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لكون الفساد أمراً وجوديّاً كالصحّة، ولذا إذا قيل: هذا التفّاح فاسد، يصحّ السؤال بأنّه أين فساده؟ مع أنّه لو كان أمراً عدميّاً لم يصحّ هذا السؤال، لعدم إمكان إرائته ولا رؤيته.

وثانياً: أنّ موارد استعمالهما مختلفة عرفاً، فإنّه يقال للأعمى مثلًا: إنّه ناقص، ولا يقال له: إنّه فاسد، وينعكس الأمر فى التفّاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أنّ الصحّة لا تكون مرادفةً للتماميّة ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفيّة وتعبيرات العلوم أنّ التماميّة والنقصان يستعملان فى موردين:

الأوّل: الشيء المركّب، فإنّه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنّه تامّ وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنّه ناقص.

الثانى: الشيء البسيط المشكّک بلحاظ مراتبه المختلفة كما أشار إليه

سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[361]، كالوجود، حيث يطلق التماميّة والكمال على مرتبته العالية، وهى وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازلة، وهى وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.
وأمّا الصحّة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتّب الآثار المترقّبة من النوع وعدمه، فلو ترتّب على بطّيخ مثلًا الآثار المترقّبة من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلّا ففاسداً.
ففساد مثل البطّيخ والتفّاح ليس لكونه أمراً مركّباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتّب عليه الغرض المترقّب منه.
إن قلت: فلِمَ يطلق الصحّة والفساد على العبادات المركّبة، كالصلاة، فيقال للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط: إنّها صحيحة، ولفاقدة الركوع مثلًا: إنّها فاسدة؟
قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.
توضيحه: أنّ الصلاة وإن كانت أمراً مركّباً، إلّاأنّ الشارع جعل لها وحدةً اعتباريّة ذات أثر خاصّ.
ويؤيّده أمران:
أ- أنّ الشارع سمّى الضحک والبکاء والتكلّم ونحوها بقواطع الصلاة، فإنّ القطع إنّما يتحقّق فيما له وحدة اتّصاليّة، وإلّا فلا يؤثّر مثل الضحک فى عدم تحقّق أجزاء الصلاة.
ب- ما ورد فى بعض الأخبار من أنّ الصلاة إحرام صغير بدئه تكبيرة الإحرام وختمه التسليم.
فالصلاة عند الشارع أمر واحد بسيط يترتّب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كلّ تقىّ، وناهية عن الفحشاء والمنكر وغيرها.

فإذا لم تشتمل على الركوع مثلًا يطلق عليها أنّها فاسدة، لا لكونها مركّبة من أجزاء منها الركوع وهى فاقدة له، بل لعدم ترتّب الآثار المترقّبة عليها.

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات مسانخة[362] لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له، ويدلّ عليه أمران:
الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلًا لا ينتقل الذهن إلى الأفراد، بل إلى الطبيعة كما هو واضح.
الثانى: أنّه لا ريب فى أنّ المراد بها فى لسان الأدلّة مثل آية: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[363] ونحوها معنى عامّ، ولا يمكن القول بأنّها لم تستعمل فيها فى معناها.
وبالجملة: لا ريب فى عموميّة ألفاظ العبادات من حيث الوضع والموضوع له بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، ومن حيث المستعمل فيه بناءً على عدمه، سواء قلنا فى المقام بالصحيح أو بالأعمّ.
إذا عرفت هذا فنقول: يشكل تصوير محلّ النزاع، لعدم إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، لأنّ المعنى العامّ الذى تصوّره الشارع من الصلاة مثلًا عند الوضع أو الاستعمال لو كان صلاة الحاضر الجامعة لتمام الأجزاء والشرائط لم تكن صحيحةً للمسافر، ولو كان صلاة المسافر كذلک لم تكن صحيحة للحاضر، والصلاة مع الطهارة الترابيّة أيضاً صحيحة فى حالة، فاسدة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 316
اخرى، وهكذا بالنسبة إلى سائر الحالات، فما الذى يكون صحيحاً فى جميع الأحوال لكى يتصوّره الشارع ويضع اللفظ بإزائه أو يستعمله فيه؟
إن قلت: يمكن أن يتصوّر «الصلاة الصحيحة» عند الوضع أو الاستعمال.
قلت: لم يؤخذ «الصحيح» بالحمل الأوّلى فى معنى الصلاة قطعاً، ضرورة عدم انتقال الذهن إليه عند سماع لفظ الصلاة ولو قلنا بالصحيح، وأمّا الصحيح بالحمل الشائع فملاكه الاتّحاد فى الوجود، وهو خاصّ جزئى، فدخل الصحيح بالحمل الشائع فى معنى الصلاة يستلزم خصوصيّة معناها الموضوع له وإن كان وضعها عامّاً، وهى خلاف ما تقدّم من كون الوضع والموضوع له كليهما فى العبادات عامّين، فأين اتّصاف المعنى العامّ الكلّى الذى هو الموضوع له أو المستعمل فيه بالصحيح؟!
على أنّه لا يمكن أخذ الصحّة فى معنى العبادات- مع قطع النظر عن الحمل الأوّلى والشائع- لأنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجى، لا الماهيّة، فإنّ الصلاة الموجودة فى الخارج قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، بخلاف الماهيّة.
والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فيه ألفاظ العبادات معنى كلّى نظير أسماء الأجناس أوّلًا، والصحّة والفساد من عوارض الوجود لا من مقوّمات الماهيّة ثانياً، فكيف يمكن تصوير ما ذهب إليه الصحيحى من كون الموضوع

له أو المستعمل فيه فى ألفاظ العبادات خصوص الصحيحة منها؟!
ولا ينحلّ الإشكال بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسألة تصوير الجامع للصحيحى، من أنّه غير معلوم لنا، إلّاأنّا نتمكّن من الإشارة إليه بآثاره وخواصّه، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 317
الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاة الصحيحة ما يترتّب عليه هذه الآثار[364].
فإنّ هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، لعدم كون ماهيّة الصلاة بل ولا وجودها الذهنى ناهية عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن، كما هو واضح.
فالحقّ أنّه لا مفرّ عن هذا الإشكال إلّابتغيير عنوان النزاع وتبديل كلمة «الصحيح» ب «تامّ الأجزاء والشرائط»، فإنّه ماهيّة كلّيّة يمكن وضع اللفظ لها أو استعماله فيها.
فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ التعبير الصحيح فى محلّ النزاع أن يقال: «الأصل فى استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فى خصوص تامّة الأجزاء والشرائط منها أو الأعمّ».
وقد اجيب عن الإشكال بوجهين آخرين:
أ- أنّ المراد بالصحّة الصحّة التعليقيّة، وهى لا تأبى الفساد الفعلى، لإمكان كون عمل فاسداً فعلًا، صحيحاً تعليقاً، كما إذا أتى بصلاة الظهر مثلًا ثلاث ركعات، فإنّها فاسدة بالفعل، لكنّها لو انضمّ إليها ركعة اخرى لكانت صحيحة.
وفيه أوّلًا: أنّ المراد بالصحيح فى عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفاسد، فاريد الصحّة الفعليّة لا التعليقيّة.
وثانياً: أنّه لا يمكن حمل كلام القائل بالصحيح على الصحّة التعليقيّة، لأنّ النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن وقربانيّة كلّ تقىّ التى جعلها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 318
المحقّق الخراسانى رحمه الله من آثار الجامع للصحيحى لاتترتّب إلّاعلى الصلاة الصحيحة بالفعل كما لا يخفى.
وثالثاً: أنّ الصحّة التعليقيّة أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، وأمّا الماهيّة فكما لا تتّصف بالصحّة الفعليّة والفساد لا تتّصف أيضاً بالصحّة التعليقيّة.
ب- أنّ الصحّة وصف، فلابدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاة مثلًا للصلاة الصحيحة أو استعماله فيها فلابدّ له قبل ذلک من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهنى، فيعرضه الصحّة التى هى من عوارض الوجود.
وانقدح فساده ممّا مرّ، فإنّک عرفت أنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجى، وأمّا الوجود الذهنى فلا يتّصف بهما كالماهيّة.
ولعلّه لأجل هذا الإشكال فسّر المحقّق الخراسانى رحمه الله الصحّة

بالتماميّة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهيّة حيث نقول: «الحيوان الناطق ماهيّة تامّة للإنسان» و «الحيوان ماهيّة ناقصة له».
فلابدّ إمّا من قبول هذا التفسير وإن كان مخالفاً للواقع كما عرفت، أو من تبديل لفظ «الصحيحة» فى عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّة الأجزاء والشرائط» كما مرّ.

ومنها: أنّ العبادات لا تكون صحيحة فى مقام الامتثال وسقوط التكليف إلّا إذا كانت واجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفاقدة لجميع الموانع والقواطع، فهل الصحّة فى محلّ البحث- وهو مقام التسمية والاستعمال- أيضاً تكون بهذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 319
المعنى حتّى يكون معنى القول بالصحيح وضع لفظ الصلاة مثلًا لما هو واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد لجميع الموانع والقواطع أو استعماله فيه، أو بمعنى آخر أوسع منه؟
ولابدّ لتحرير محلّ النزاع من ذكر مقدّمتين:
الاولى: أنّ الجزء ما كان دخيلًا فى تركيب الماهيّة المركّبة، والشرط ما كان دخيلًا فى تأثير الشىء لا فى تركيبه ويسمّيان جزء الماهيّة وشرطها.
ويستفاد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما يتشخّص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخّص به عنوانه من دون أن يكون دخيلًا فى الماهيّة أو فى تأثيرها ويسمّى جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما يحصل له بسببهما علوّ ومزيّة أوانحطاط ونقيصة، مثال جزء الفرد الموجب لمزيّته، الأجزاء المستحبّة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواجد لها ويحصل له بسببها مزيّة وكمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة فى المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقيصة، القران[365] بين سورتين فى الصلاة بناءً على كراهته، إذ السورة الثانية أيضاً جزء للصلاة الواجدة لها مع أنّه يحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة فى الحمّام[366].
ولا إشكال فى دخول أجزاء الماهيّة فى محلّ النزاع ولا فى خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحيث إنّ المانع فى مقام التسمية يرجع إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 320
الشرط، لاشتراط عدمه[367]، ينحصر البحث فى شرائط الماهيّة وأنّها هل هى داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى أم لا؟
الثانية: أنّ الشرائط على ثلاثة أقسام:
أ- ما أخذه الشارع فى المأمور به، كما إذا قال: «صلِّ مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ويسمّى شرطاً شرعيّاً، وأكثر الشرائط على هذا المنوال.
ب- ما لم يأخذه فيه مع كونه متمكّناً منه، لكنّ العقل يدلّ عليه، مثل أنّ العقل بعد أن حكم بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه وأنّ النهى فى العبادات يوجب فسادها يحكم ببطلان صلاة من اشتغل بها عن إزالة النجاسة عن المسجد فى سعة الوقت، وحيث إنّها تامّة من حيث الأجزاء

فالبطلان يستند إلى ابتلائها بالمزاحم الأقوى، فيعلم أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى شرط للمأمور به، وإن لم يأخذه الشارع فيه.
ج- ما لا يمكن أخذه فى متعلّق الأمر، كقصد القربة فى العبادات بناءً على تفسيره بالإتيان بالمأمور به بداعى الأمر لو قلنا بمقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله من استلزام أخذه فى المأمور به للدور.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى المسألة ثلاثة أقوال:
الأوّل: أنّ جميع الشرائط بأقسامها الثلاثة داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى، وهذا يستفاد من موضعين من الكفاية: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط فى التسمية: «لكنّک عرفت أنّ الصحيح

اعتبارهما[368] فيها»[369]، ثانيهما: قوله عند تصوير الجامع للصحيحى: «ولا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراک فى الأثر كاشف عن الاشتراک فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاک الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما»[370] لوضوح أنّ الصلاة التى لها هذه الآثار لابدّ من أن تكون واجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وهى المسمّاة بلفظ الصلاة عند المحقّق الخراسانى الذى هو أحد القائلين بالصحيح.
الثانى: أنّ جميعها خارجة عنه، وهذا نقل عن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، واستدلّ عليه بتقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط، فإنّ الأجزاء فى العبادات بمنزلة الأسباب فى التكوينيّات والشرائط فيها بمنزلة الشرائط فيها، فكما أنّ السبب متقدّم رتبةً على الشرط، لكونه هو المؤثّر فى المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطة فى ترتّب الأثر على المؤثّر فقط من دون أن يكون لنفسه تأثير، فكذلک رتبة الأجزاء فى العبادات متقدّمة على الشرائط، فإنّها دخيلة فى تركيب الماهيّة، بخلاف الشرائط التى لا توجب إلّاترتّب الآثار على الماهيّة، فلا يمكن أن يكون الشرائط داخلة فى محلّ النزاع كالأجزاء[371].
وفيه: أنّ تقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحالة ملاحظة

الشارع كلتيهما عند الوضع أو الاستعمال، فإنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر الرتبيّان، بل لو كان التقدّم والتأخّر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسمية فضلًا عن التقدّم والتأخّر الرتبيّين، لأنّ فى الاعتباريّات سعة ليست فى الواقعيّات، ويؤيّده جمع المقولات المتباينة فى الشريعة واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاة، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادّين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكوينى بين المقولات المختلفة، والدلالة التكوينيّة للفظ واحد على معنيين متضادّين.
الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من دخول القسم الأوّل-

أعنى الشرط الذى أخذه الشارع فى متعلّق الأمر ويسمّى بالشرط الشرعى- فى محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:
ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلًا بالصحّة باعتبار الشرائط تارةً: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة فى مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالطهور والاستقبال والستر وغير ذلک من الانقسامات السابقة، واخرى: تكون باعتبار الشرائط التى لا يمكن لحاظها فى مرحلة تعيين المسمّى، بل هى من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.
لا ينبغى الإشكال فى خروج الصحّة بالاعتبار الثانى عن حريم النزاع فى المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشىء بالصحّة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلّق الطلب به، وما يكون متأخّراً عن المسمّى لا يعقل أخذه فى المسمّى، بل لا يعقل أخذه فى متعلّق الطلب، فضلًا عن أخذه فى المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة للصحيح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 323
الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النهى بها وعدم تعلّقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحية النهى فى العبادات أو من ناحية اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز وتغليب جانب النهى فى مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتى بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحّة اللاحقة لها من باب عدم النهى، أو من باب عدم المزاحم.
والسرّ فى ذلک كلّه، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحّة أو الفساد بذلک عن مرتبة تعيين المسمّى. فالذى ينبغى أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمّل جيّداً[372].
إنتهى كلامه رحمه الله.
ويظهر جوابه ممّا تقدّم فى الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر.
نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأقوى أو الفاقدة لقصد القربة صلاة، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوة العرف لا للاستحالة.
فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّة داخلة فى نزاع

الصحيحى والأعمّى دون الشرائط العقليّة، فلا يريد الصحيحى إلّا الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة فقط، فالموضوع له أو المستعمل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 324
فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقليّة، فإنّه لا يضرّ بالصحّة فى مقام التسمية، بل يضرّ بالصحّة فى مقام الامتثال وسقوط التكليف، والأعمّى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، ويقول: إنّ الموضوع له أو المستعمل فيه أعمّ من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع فى الصحيح والأعمّ
ومنها: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: لابدّ على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمّى بلفظ كذا[373].
وتوجيه اللابدّيّة: أنّ الوضع أو الاستعمال فى ألفاظ العبادات إمّا أن يكون من سنخ الوضع العامّ والموضوع له العامّ- كما هو الحقّ وقد مرّ بيانه- أو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو عكسه، ولا يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لاستلزامه كثرة الأوضاع بعدد وجودات المأمور به فى الخارج.
وعلى كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لابدّ من تحقّق قدر جامع فى البين، لأنّه لازم عموم الوضع فى الثانى، والموضوع له فى الثالث، وكليهما فى الأوّل.
فلابدّ من تحقّق قدر جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.
وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركّبات الشرعيّة والتكوينيّة المخترعة فى هذه الجهة، فكما أنّ مخترع السيّارة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 325
إذا ركّبها من ألف جزء مثلًا لاحظها وسمّاها بها، ثمّ إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها عليها سمّاها بها أيضاً لأجل الاشتراك فى الأثر، ثمّ إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتّب عليها ذلك الأثر سمّاها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزلة التامّ، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاة مثلًا أو استعمله فى صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط حتّى على قول الأعمّى، ثمّ سمّى المراتب الاخر كصلاة المتيمّم والجالس والمضطجع بل الغريق الذى يكتفى منه بالإيماء القلبى صلاة بلحاظ اشتراكها فى الأثر مع صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ثمّ أطلقها على الصلاة التى لا يترتّب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزلة الكامل مسامحةً.
فكما أنّ المخترعين لا يتصوّرون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذى هو واحد من العقلاء لا يختار طريقةً غير طريقتهم فى التسمية[374].
نعم، لابدّ من تصوير جامع بين صلاتى الحاضر والمسافر، لكونهما فى مرتبة واحدة[375].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله، وملخّصه أنّ للعبادات أفراداً طوليّة وعرضيّة، وتصوير الجامع بين الأفراد الطوليّة ليس بلازم، بخلاف

الأفراد العرضيّة.
ولا يخفى عليک أنّ تنظير المركّبات الشرعيّة بالمخترعات التكوينيّة دليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 326
على كونه قائلًا بعموميّة الوضع والموضوع له فى العبادات- كما هو الحقّ- لا بخصوصيّتهما، ضرورة أنّ مخترع السيّارة لم يضع لفظها بإزاء شخص ما فى الخارج من مصنوعه الأوّلى كى يكون استعماله فى الأفراد الاخرى المساوية له فى الأجزاء مجازاً.
وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمّها اثنان:
1- أنّه لو كان الملحوظ أوّلًا عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وكان إطلاقها على المراتب المتأخّرة بلحاظ الاشتراک فى الأثر لكان إطلاقها على صلاة المتيمّم والجالس ونحوهما بالعناية وتنزيل النازل منزلة العالى مع أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلک، فإنّهم لا يجدون فرقاً بين إطلاقها على صلاة المتوضّى والمتيمّم، ولا بين إطلاقها على صلاة القائم والجالس.
2- أنّه لا ينحصر الأفراد العرضيّة فى صلاة الحاضر والمسافر كى يكتفى بتصوير الجامع بينهما، فإنّها كما تختلف بحسب الحضر والسفر كذلک تختلف بحسب تعداد الركعات، فإنّها تارةً تكون ثنائيّة واخرى ثلاثيّة وثالثة رباعيّة، وكذلک تختلف بحسب كون الركوع فى ركعات بعضها واحداً وفى ركعات بعضها خمسة، وهى صلاة الآيات، وبعضها تشتمل على تكبيرات كثيرة، كصلاة العيد، وبعضها ذات كيفيّة خاصّة، لا تشتمل على الحمد والسورة ولا على الركوع والسجود ولا على التشهّد والتسليم، وهى الصلاة على الميّت[376]، كلّ هذه الصلوات فى عرض واحد فلابدّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعدم لزوم تصويره بين الأفراد الطوليّة، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 327
الحاضر والمسافر فقط؟! فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه لابدّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيّات:
أ- أن يكون مقدوراً، لكونه متعلّقاً للتكليف، ويستحيل عقلًا تعلّقه بغير المقدور.
ب- أن يكون ممّا لا يتوقّف تحقّقه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشرائط المتوقّفة على الأمر عن المسمّى، فلا يكون نفس المسمّى أيضاً متوقّفاً عليه، إذ الظاهر أنّ للصلاة مثلًا معنى قابلًا للّحاظ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها.
على أنّ عنوان «المأمور به» يعمّ الصلاة والصوم والحجّ وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاة مثلًا وضع له أو استعمل فيه.
إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتى» مثلًا.
قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلًا فى المسمّى، وهو لا يصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلًا.
ج- أن يكون بسيطاً، إذ ليس لنا مركّب إلّاوهو يتّصف بالصحّة والفساد كليهما، فإنّ صلاة الحاضر مثلًا صحيحة بالنسبة إليه فاسدة بالنسبة إلى المسافر، وينعكس الأمر فى صلاة المسافر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 328
ولا يخفى أنّ الخصوصيّة الاولى تثبت بالبرهان العقلى، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدلّ عليهما برهان عقلى[377].
إذا عرفت هذا فنقول:

نظريّة صاحب الكفاية فى تصوير الجامع للصحيحى

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا إشكال فى وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما[378].

فإنّ هذه الآثار لا تترتّب على الصلاة الفاسدة، وتترتّب على جميع الصلوات الصحيحة بمراتبها المختلفة، ووحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، لاستحالة صدور الواحد إلّامن الواحد، فيعلم أنّ لجميعها قدراً جامعاً مؤثّراً فى هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 329

واورد عليه بوجوه:
1- ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقوله:
وأمّا ما فى الكفاية: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاة ليس هذا السنخ من المعانى والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلًا لصار قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[379] بمنزلة أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد[380]، إنتهى.
ويمكن دفعه بأنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شىء آخر غير عنوان الناهية عن الفحشاء ونحوها.
وعلى هذا فلو فرض كون صلاة صحيحة غير ناهية عن الفحشاء والمنكر لما ضرّ بتسميتها صلاةً، إذ النهى عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلى المسمّى الذىهو الجامع بينالأفراد الصحيحة مندون أنيكون دخيلًافى المسمّى.
2- ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّة كلامه تدور مدار قاعدة عدم صدور الواحد إلّامن الواحد، وللحكماء قاعدة اخرى أيضاً، وهى أنّ الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد، واختلف فى كونهما قاعدة واحدة أو قاعدتين مستقلّتين، وعلى الأوّل اختلف فى أنّ أيّتهما هى الأصل، على أنّه لو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 330
فرض كون الأصيل هو أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاختصّت هذه القاعدة- أعنى أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد»- بالواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحة التركيب، وهو اللّه سبحانه، ولا تعمّ الاعتباريّات[381].
أقول: صاحب الكفاية استند إلى هذه القاعدة فى موارد متعدّدة مع أنّها قاعدة فلسفيّة مرتبطة بالواقعيّات، ولا يصحّ الاستناد إليها فى الاعتباريّات كالفقه والاصول كما قال سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه».
فهذا إشكال أساسى مبنائى وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله.
3- ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أيضاً من أنّ آثار الصلاة بناءً على ما ذكره كثيرة، إذ كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما

غير كونها قربان كلّ تقىّ، وهكذا، بل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلى آثار متعدّدة، لتكثّر المنكرات، فأين وحدة الأثر؟![382]
وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرّ بما هو المقصود من وحدة الأثر، إذ اريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاة الصحيحة يؤثّر فى النهى عن الفحشاء والمنكر وفى معراجيّة المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّاواحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحة، والذى يضرّ بالوحدة المجعولة موضوعةً فى القاعدة احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتّباً على فرد خاصّ من الصلاة الصحيحة من دون أن يترتّب على الأفراد الاخرى، وليس الأمر كذلک كما هو واضح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 331
4- أنّ هذه الآثار مترتّبة على الوجودات الخارجيّة الصحيحة، وهى كثيرة مختلفة، كصلاة الحاضر والمسافر، وصلاة المختار والمضطرّ كالمتوضّى والمتيمّم، والصلاة الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، وهكذا، فإنّ جميعها صحيحة يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر وسائر الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيّات فلم يترتّب عليه هذه الآثار، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة، والصلاة الفاقدة لهذه الخصوصيّات ليست بصحيحة، وإن كانت الخصوصيّات محفوظة ملحوظة فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنّه لا يمكن انتزاع الإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلّامع قطع النظر عن تشخّصاتهم الفرديّة.
هذا أهمّ إشكال وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله ولا يمكن دفعه.
5- أنّه يستلزم جهل أكثر المتشرّعة بمعنى مثل الصلاة وآثارها، أمّا المعنى فلما مرّ من تصريحه بأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكلّ، وأمّا الآثار فهى وإن كانت معلومة عند العلماء، إلّاأنّها مجهولة لدى العوامّ، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها فى الاصول، فهل يمكن الالتزام بأنّ أكثر المتشرّعة جاهلون بالصلاة رأساً، لا يدركونها أصلًا، لا بالذات ولا بالأثر؟!
6- أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط فى محلّ النزاع كما عرفت، إلّاأنّ الحقّ دخول خصوص الشرائط الشرعيّة وخروج ما يستفاد من العقل كما مرّ، فلابدّ من حمل كلامه عليه، لبُعد إرادته جميع الشرائط مع ما مرّ من الدليل على خروج الشرائط العقليّة.
وعليه فلا يكون ما ذكر فى كلامه من الآثار- وهى النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما- آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 332
لأنّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلّى فى سعة الوقت وترک إزالة النجاسة عِن

المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلاً، فهذه الصلاة مع كونها فاسدة بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحة بالمعنى المراد فى المقام من الصحّة، فالجامع المتصوّر عند الصحيحى لابدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكورة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات، ولا تترتّب على الفاسدة ولو من جهة فقدانها لشرط عقلى.
وبالجملة: لو أراد بقوله: «لكنّک عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»[383] خصوص الشرائط الشرعيّة لكان دليله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعى.
ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.
فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأى المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقوليّاً، كالإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلًا لاشتراكهم فى الماهيّة وكونهم من مقولة واحدة، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولى بين أجزاء الصلاة مثلًا، لكونها مركّبة من مقولات مختلفة، ووحدتها وحدة اعتباريّة، فضلًا عن تصويره بين أفرادها الصحيحة المختلفة اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاة الحاضر المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 333

الغريق التى هى صرف إيماء قلبى، وما بينهما أيضاً أفراد كثيرة مختلفة، فإذا لم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة كمّاً وكيفاً بطريق أولى.

وأمّا الجامع العنوانى[384] فهو وإن كان ممكناً عقلًا، حيث يمكن أن يقال: الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة الذى يكون مسمّاها هو عنوان «الناهية عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّاأنّ الظاهر خلافه[385].

فالجامع هو الحصّة من الوجودات المشتملة على الصلوات الصحيحة[386].

هذا حاصل كلام المحقّق العراقى رحمه الله.

وفيه: أنّ هذه الحصّة هل هى من وجودات الماهيّة أو من وجودات الوجود؟

لا طريق لكم إلى الأوّل، لما ذهبتم إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفة تحت ماهيّة واحدة.

ويرد على الثانى أوّلًا: أنّ الوجود مساوق للجزئيّة مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له.

وثانياً: أنّه إن لوحظت الحصّة وجوداً واحداً فلا يمكن اتّحاد الماهيّات المتباينة وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدّدة احتاجت إلى جامع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 334

فلابدّ لكم من القول بأنّ الحصّة المذكورة جامع عنوانى، وهذا كرّ على ما فررتم منه.

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ الجامع شىء يدرک ويفهم، لكنّه لا يمكن وصفه إلّابآثاره وخواصّه، وذكر لتوضيح ذلک مقدّمة:
وهى أنّ الماهيّة والوجود متعاكسان سعةً وضيقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّة كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر فى الوجود، فإنّ شدّة ضعفه وخفائه توجب شدّة ضيقه وصغره، وشدّة قوّته وظهوره توجب شدّة سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذى هو فى كمال الوضوح والظهور، حتّى قال فى المنظومة:
يا من هو اختفى لفرط نورهالظاهر الباطن فى ظهوره
يكون أوسع الوجودات، بل لا نهاية لوجوده تعالى.
والماهيّات على قسمين: أصيلة واعتباريّة، فالماهيّة الأصيلة ما يكون من مقولة واحدة ولا إبهام فى ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيّة، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زيادة أو نقيصة، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها مثلاً.
والماهيّة الاعتباريّة ما يتركّب من مقولات مختلفة، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً كالصلاة.
والفرق بينهما من وجهين:
1- ما تقدّم من كون الإبهام فى الأصيلة بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفى الاعتباريّة بلحاظ ذاتها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 335
2- أنّ الاولى تدرک وتفهم واضحةً بيّنةً ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنّها لا تدرک إلّامبهمةً، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصّها وآثارها، كما نشير إلى الصلاة بأنّها ما يأتى به المسلمون فى الأوقات الخمسة، وبأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر[387]. فللصلاة ماهيّة اعتباريّة مبهمة تدرک ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصّها وآثارها.
ولا يخفى أنّ الإبهام فى المقام ليس من قبيل ما فى النكرة، فإنّه فيها بمعنى الترديد منّا مع تعيّنها واقعاً، كما إذا قيل: «جائنى رجل» فإنّه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإنّ الصلاة مثلاً ماهيّة مبهمة قابلة للزيادة والنقصان ذاتاً.
بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرک إلّابالخواصّ والآثار جارٍ فى بعض التكوينيّات أيضاً بحسب التسمية، كما فى الخمر، فإنّ أصنافها كثيرة مختلفة، فإنّها تؤخذ تارةً من العنب واخرى من التمر وثالثة من غيرهما، كما أنّها مختلفة بحسب اللون وشدّة الإسكار وضعفه، فهى شىء مبهم يدرک ولا يوصف إلّابآثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحقّقين من الحكماء فى الماهيّات الأصيلة المشكّكة،

كالوجود، فإنّ له ماهيّة مبهمة تدرک ولا توصف إلّابخواصّها[388] وآثارها.
هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيحى والأعمّى كليهما.
والفرق بينهما أنّ الصحيحى يقول بأنّ الجامع المسمّى ما له هذه الآثار والخواصّ بالفعل، والأعمّى يقول بأنّه ما هو المقتضى لها، بمعنى أنّه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثّر فيها وإن لم يكن مؤثّراً بالفعل[389].
هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.
وهو- مع اشتماله على مطالب علميّة دقيقة- مردود، لاستلزامه عدم تمكّن المتشرّعة من توصيف الصلاة مثلًا قبل نزول الآيات وصدور الروايات المبيّنة لآثارها وخواصّها، مع أنّهم إذا سئلوا عن معنى الصلاة كانوا متمكّنين من بيانها حتّى قبل بيان خواصّها فى الآيات والروايات، على أنّ هذه الآثار آثار الوجود الخارجى كما مرّ، فلا يمكن أن تكون مبيّنة للماهيّة.

وقال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله- وهو القائل بالصحيح-: إنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلًا توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، فإليک بيانه:
إنّ جميع مراتب الصلاة مثلًا بما لها من الاختلاف فى الأجزاء والشرائط تشترک فى كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويبقى إلى أن تتمّ، فيكون هذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 337
التوجّه بمنزلة الصورة[390] لتلک الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالًا ونقصاناً باختلاف المراتب.
والحاصل: أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرّجة بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة محفوظة فى جميع المراتب، ويترتّب على ذلک عدم كون المصلّى فى حال السكونات والسكوتات المتخلّلة مشتغلًا بالصلاة، بل هى عبارة عن حالة توجّه خاصّ يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشكّكة، لها مراتب متفاوتة تنتزع فى كلّ مرتبة عمّا اعتبر جزءً لها.
لا أقول: إنّ هذا الأمر الباقى يوجد بوجود على حدة وراء وجودات الأجزاء، حتّى يكون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادة الخاصّة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً فى جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتبارى وزان الموجودات الخارجيّة، كالإنسان ونحوه، فكما أنّ طبيعة الإنسان محفوظة فى جميع أفراده المتفاوتة بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة الإنسانيّة محفوظة فى جميع ذلک، فكذلک طبيعة الصلاة ...
ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض فى سائر العبادات أيضاً من الصوم والحجّ ونحوهما[391].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 338
إنتهى كلامه رحمه الله.
ويمكن أن يتأيّد أوّلًا: بتسمية التكبيرة الاولى فى الصلاة بتكبيرة الإحرام، وبما ورد فى بعض الأخبار من أنّ «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم»[392] فإنّهما يشعران بأنّ الصلاة حالة خاصّة ينافيها بعض الأعمال، كالتكلّم والضحک والبكاء، فتحرم بمجرّد الدخول فى الصلاة، وتبقى حرمتها إلى أن يتحقّق المحلّل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر

الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال.
وثانياً: بأنّا نقول: «فلان شرع فى الصلاة» لمن اشتغل بأوّل جزء منها، و «هو فيها» لمن كان فى أثنائها، و «فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركّبة من الأجزاء لم تصحّ هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلّابعد تحقّق جميع أجزائها، كسائر المركّبات.

ولكن فيه أوّلًا: أنّه لا يعقل أن يتحقّق الصورة إلّابعد تحقّق جميع موادّه، فكيف يمكن أن يتحقّق الخشوع الخاصّ فى أوّل الصلاة مع كونه بمنزلة الصورة والأجزاء بمنزلة المادّة؟
وثانياً: أنّه خلاف فهم العرف، فإنّهم يرون أنّ الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.
وأمّا ما ذكرناه من التأييد فيمكن أن يُجاب عنه بأنّ الشارع جعل للصلاة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 339
- مع كونها مركّبة من مقولات مختلفة- وحدةً اعتباريّة كما تقدّم، فينافيها ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلّم والضحک والبكاء، فلذلک تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّى، ولو سلّم ظهور تلک الأخبار فى أنّ الصلاة حالة خاصّة غير الأجزاء فلابدّ من حملها على خلاف الظاهر بقرينة ما سبق من فهم العرف.
وأمّا صدق قولنا: «فلان شرع فى الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركّبة من الأجزاء المتدرّجة الوجود، لا لأنّها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتمّ، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

«مدّ ظلّه»
بقى الكلام فى الجامع الذى صوّره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، فإنّه قال:[393]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج1 ؛ ص339
مّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة، وهى:
أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.
وتوهّم كونهما من الامور الإضافيّة بحيث يجوز أن تكون ماهيّة صحيحة من حيثيّة وفاسدة من اخرى كما ترى، بل هما من الامور المتضادّة وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيّة موجودة من الطبائع الحقيقيّة بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلک، وذلک مثل البطّيخ الذى فسد نصفه وبقى الآخر صحيحاً، ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحّة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافى، بل هذه الصلاة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 340
الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط فى الخارج، وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من اخرى، ولا صحيحة فى النصف وفاسدة فى النصف الآخر.
ومن ذلک يظهر لک أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلًا فى اتّصافها بالصحّة خارجاً، غير داخل فى محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث فى المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجى، وما يعرضه من الصحّة ومقابلها.
وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّى، لما علمت من أنّ الماهيّة التى وضعت لها لفظ «الصلاة» إذا وجدت فى الخارج مجرّدة عن تلک الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصحّة فى هذا الحال، فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة فى الخارج بالصحّة دائماً، وهذا بعينه مقالة الأعمّى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.
وقد تقدّم أنّ النزاع ليس فى وضع هذه الألفاظ لمفهومى الصحيح والأعمّ، ولا للماهيّة المتقيّدة بمفهوم الصحّة، بل لا يمكن الوضع لماهيّة ملازمة لها، لأنّ مفهوم الصحّة وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود،

كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة، لما عرفت آنفاً من خروج بعض شروط الصحّة من حريم النزاع، فظهر من ذلک كلّه أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاة لا تكون ملازمة للصحّة، وكذلک سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّامع إلغاء عنوانى «الصحيح» و «الأعمّ» ويقال: هل الألفاظ موضوعة لماهيّة تامّة للأجزاء والشرائط الكذائيّة أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلک، لكن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهولة التعبير، فتدبّر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 341

وإذ قد عرفت ذلک: فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئة ومادّة يمكن أن يؤخذ كلّ منهما فى مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلک، فإنّه ينافى اللابشرطيّة، بل بمعنى عدم اللحاظ فى مقام التسمية إلّاللمادّة والهيئة بعرضهما العريض، وذلک كالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفة وألّفها على هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً فى موادّها أو تبديلًا فى شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلک يطلق عليها اسمها كما فى السابق، وليس ذلک إلّالأخذ الهيئة والمادّة لا بشرط، أى عدم لحاظ مادّة وهيئة خاصّة فيها.

توضيح الكلام: أنّ المركّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معيّنة، كالعشرة، فإنّها واحدة فى قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثرة معيّنة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة: عشرة، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتبارى بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه كثرة معيّنة فى ناحية المادّة، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تكثّرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئة قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصودة فى اللحاظ، كما فى مثال السيّارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادّة.

وأمّا الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيّن، واخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض كما مرّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 342

والحاصل: أنّ المركّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانية فى هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلک تؤخذ الهيئة أيضاً لا بشرط، وذلک مثل الدار والسيّارة والبيت ونحوها التى يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضى بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقى المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلّابعناوين عرضيّة، كالعبادة الخاصّة فى الصلاة، والمركوب الخاصّ أو المسكن الخاصّ فى مثل السيّارة

والدار والبيت، فإذن البيت بيت، سواء أخذ موادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بنى على هيئة المربّع أو المثلّث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون الموادّ فانية فيها، ومع ذلک لم يلحظ الهيئة أيضاً معيّنة من جميع الجهات.
إذا عرفت هذا، فنقول: إنّه لا منع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطيّة الموجودة فى الفرائض والنوافل، قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّابعض المراتب التى لا تكون صلاة، كصلاة الغرقى.
والحاصل: أنّها وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لمادّتها، اخذت لا بشرط فى بعض الجهات.
نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثلة، كالدار والسيّارة، حيث إنّه فى المقام نحو تضييق فى الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّاأنّه مع ذلک التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 343
بعرضه العريض، ولكنّ الغرض متوجّه إلى الهيئة الخضوعيّة التى تصدق على فاقد الحمد والتشهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها[394].
إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ويمكن المناقشة فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاة الغريق صلاةً والالتزام بإعمال العناية والتجوّز فى إطلاقها عليها؟!
على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيّة لو تمّ لانطبق على مقالة الأعمّى كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

والحقّ: أنّه لابدّ من تحقّق جامع فى البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبة إلينا ليس بلازم[395]، إذ لا يترتّب عليه غرض أصلًا، فإنّ الغرض المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو إثبات قول الصحيحى وإبطال قول الأعمّى، حيث إنّ الصحيحى على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمّى، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح.
وفيه أوّلًا: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 344
وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّة السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحى من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أم لا.
نعم، لو تبادر الصحيح مثلًا لاستكشف منه بضميمة ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحة قدراً جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.
إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟
قلت: بعض المفاهيم بيّنة واضحة لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاة أيضاً كذلك.
وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد فى المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحى وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمّى منه، وإن تبادر الأعمّ ثبت قول الأعمّى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحى عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضرّ.

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 345
عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّامن قبل الطلب فى متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة مثلًا والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ فى أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ فى المأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفى مثله لا مجال لها كما حقّق فى محلّه[396]، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشكّ فيها.
وبهذا الإشكال الأخير يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.
ولا يخفى أنّ هذا الإيراد لو تمّ لبطل قول الصحيحى، فلابدّ من القول بالأعمّ، إذ مع استحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة لا مجال إلى الصحيح، لأنّ تصوير الجامع وإن لم يكن لازماً علينا، إلّاأنّه لازم على الشارع، لكونه واضعاً، ولا يمكن الوضع لمعنى بدون تصوّره، فلابدّ من إمكان تصويره.

كلام صاحب الكفاية فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّا نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ الجامع أمر بسيط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا يرد عليه الإشكال، إذ ليس المقام من قبيل الشكّ فى المحصّل، لأنّ الشكّ فى المحصّل إنّما هو فيما إذا كان المأمور به أمراً مسبّباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ فى أجزائهما على فرض كون الطهارة أمراً نفسانيّاً غيرهما متحصّلًا عنهما، وما نحن فيه ليس كذلک، لأنّ الجامع موجود بعين وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 346

أفراده، لا بوجود آخر مسبّب عنها، فلا محذور فى الجمع بين القول بالصحيح وإجراء البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين كما فى المقام[397].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الجواب عن القول بامتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 347

فى ثمرة نزاع الصحيح والأعمّ

ثمرة نزاع الصحيح والأعمّ[398]

وبه أجاب فى مبحث «ثمرة النزاع» عن جعلها الرجوع إلى البراءة على الأعمّ والاشتغال على الصحيح، وقال بعدم تفرّع تلك المسألة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحى والأعمّى يتمكّن من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح[399].

رأى المحقّق النائينى فى ثمرة النزاع

وردّه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الإشارة إلى الجامع بين الأفراد الصحيحة الذى هو المسمّى لا تخلو إمّا أن تكون من ناحية العلل والمصالح، أو من ناحية الآثار والتوابع، وعلى كلا التقديرين لابدّ للصحيحى من اختيار القول بالاشتغال فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيّين.

أمّا على الأوّل، فلأنّ الجامع المأمور به فى الصلاة مثلاً لو كان ما اشير إليه

بمثل كونه ناهياً عن الفحشاء والمنكر، الذى[400] هو علّة صدور الأمر ومن مصالحه لم يعلم تحقّق تلك المصلحة عند ترک ما شكّ فى جزئيّته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به فى الخارج، والاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى.

وكذلک الأمر على الثانى، لأنّ الجامع لو كان ما اشير إليه بمثل كونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذى[401] هو أثر الصلاة لم يعلم تحقّق هذا الأثر عند ترک ما شكّ فى جزئيّته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به أيضاً.

فلابدّ للصحيحى من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين[402].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على صاحب الكفاية.

رأى الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول هذه الثمرة

وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بيّن أوّلًا إمكان التمسّک بالبراءة عند الشکّ فى جزئيّة شىء للمأمور به بناءً على الجامع الذى ذكره، ثمّ استشكل فى إجراء البراءة بناءً على الجامع الذى صوّره المحقّق الخراسانى بما مرّ من المحقّق النائينى، فقال «مدّ ظلّه» ما حاصله:
إنّ ملاک القول بالبراءة إنّما هو انحلال العلم الإجمالى بالمأمور به المردّد بين الأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشکّ البدوى فيما زاد عنه، وعليه فالصحيحى يتمكّن من إجراء البراءة إذا قال بالجامع الذى تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاة مثلًا موضوعة للهيئة الخضوعيّة المأخوذة على النحو اللابشرط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 349
الموجودة فى الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، فإنّه لاينافى حكم العقل بالبراءة فيما إذا شکّ فى جزئيّة السورة مثلًا للصلاة، لأنّا نعلم بتعلّق الأمر بالأجزاء المعلومة ونشکّ فى تعلّقه بهذا الجزء المشكوک، فتجرى البراءة.
بخلاف ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى، فإنّ الجامع الذى تعلّق به الأمر عنده أمرٌ بسيط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شككنا فى جزئيّة السورة لا تجرى البراءة، لعدم تصوّر الانحلال فى البسيط، بل لابدّ من القول بالاشتغال، ولا يختصّ جريان الاشتغال بموارد الشکّ فى المحصّل، بل يعمّ أيضاً ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً، وإن لم يكن من قبيل الشکّ فى المحصّل[403].
هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

مقتضى التحقيق فى هذه الثمرة

أقول: ملاک القول بالبراءة فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر وإن كان انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عنه[404]، إلّا أنّه لا مانع مع ذلک من جريانها على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى أيضاً، لأنّ الجامع عنده وإن كان أمراً بسيطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّاأنّه قال باتّحاده وجوداً مع المركّب الموجود فى الخارج اتّحاد الطبيعى مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غيره، وعليه فهذا المركّب هو نفس ذلک الجامع البسيط، ولا فرق فى جريان البراءة بملاک الانحلال بين كون المأمور به أمراً مركّباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر وبين كونه أمراً بسيطاً متّحداً مع ذلک الأمر المركّب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 350
نعم، يمكن الإشكال بأنّه كيف يمكن اتّحاد البسيط مع المركّب فى الوجود؟! لكنّ المحقّق النائينى وسيّدنا الاستاذ لم يوردا عليه بهذا الإشكال، فظاهرهما تسليم الاتّحاد الذى ذكره، ومع ذلک استشكلا عليه بأنّه لابدّ له من الاشتغال فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وهو ممنوع.
والحاصل: أنّ جعل الثمرة بين القولين جريان البراءة على الأعمّى والاشتغال على الصحيحى باطل، لإمكان القول بالبراءة على الصحيحى أيضاً، سواء كان الجامع ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» أو ما ذكره صاحب الكفاية، فمسألة البراءة والاشتغال ليست متفرّعة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحى والأعمّى هاهنا يتمكّن من الذهاب إلى البراءة أو الاشتغال هناک.

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه فى رفع ما إذا شكّ فى جزئيّة شىء للمأمور به وشرطيّته أصلًا، لاحتمال دخوله فى المسمّى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه فى ذلک على قول الأعمّى فى غير ما احتمل دخوله فيه ممّا شكّ فى جزئيّته أو شرطيّته. نعم، لابدّ فى الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لابدّ منه فى الرجوع إلى سائر المطلقات[405]، إنتهى كلامه.
واورد على هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:
1- أنّه كما يتمسّک الأعمّى بإطلاق الخطاب عند الشكّ فى جزئيّة شىء للمأمور به أو شرطيّته، كذلک نرى أنّ الصحيحى أيضاً يتمسّک به فى الفقه،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 351
ولذا يتمسّک جميع الفقهاء حتّى من قال بالصحيح فى المقام بإطلاق صحيحة[406] حمّاد التى وردت فى مقام بيان الأجزاء، وبيّن الإمام الصادق عليه السلام فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن فيها الاستعاذة مثلًا فيتمسّک بإطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق فى ذلک بين قول الصحيحى والأعمّى.
وفيه: أنّ الصحيحى لو تمسّک بإطلاق مثل «أقيموا الصلاة» عند الشكّ فى جزئيّة شىء لها لكان من قبيل التمسّک بالمطلق فى الشبهة المصداقيّة لنفسه، وهذا مع القطع ببطلانه لم يقل به أحد من الاصوليّين أيضاً.
ولا علم لنا بتمسّک الصحيحى بإطلاق الخطاب أوّلًا، ولو كان لكان لأجل نسيانه مبناه فى بحث الصحيح والأعمّ ثانياً، وإلّا فلم يعقل الجمع بين القول بالصحيح هاهنا والتمسّک بإطلاق الخطاب فى الفقه لمن كان متذكّراً لمبناه.
وأمّا الاستشهاد على ذلک بتمسّک الفقهاء حتّى القائلين بالصحيح بإطلاق صحيحة حمّاد فهو خلط بين الإطلاق المقامى واللفظى، فإنّ إطلاق الصحيحة إطلاق مقامىّ، وهو أجنبىّ عن الإطلاق اللفظى المتقوّم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوک فيه، والذى لا يتمكّن الصحيحى من التمسّک به هو الإطلاق اللفظى، وأمّا الإطلاق المقامى فالتمسّک به مشترک فيه بين القولين، والسرّ فى ذلک أنّ المعتبر فى الإطلاق اللفظى أن يرد الحكم فى القضيّة على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة أو حصّتين، وبعد ذلک تصل النوبة إلى إحراز بقيّة المقدّمات من كون المتكلّم فى مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف، ولأجل ذلک لا يسع القائل بوضع الألفاظ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 352

للصحيح أن يتمسّک بالإطلاق، وذلک للشکّ فی صدق المفهوم علی الفاقد لما يحتمل دخله فی المسمّی، وأمّا الإطلاق المقامی فلا يعتبر فيه ذلک، بل المعتبر فيه سکوت المتکلّم عن البيان فی مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلًا إذا کان المولی فی مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، والخبز، والارز، واللبن، وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم يذکر الدهن مثلًا، فبما أنّه کان فی مقام البيان ولم يذکر ذلک فيستکشف منه عدم إرادته له، وإلّا لبيّنه، ولا نحتاج فی هذا النحو من الإطلاق إلی وجود لفظ مطلق فی القضيّة، والإطلاق فی الصحيحة من هذا القبيل، فإنّه عليه السلام کان فی مقام بيان أجزاء الصلاة، فکلّما لم يبيّنه نستکشف عدم دخله فيها.
والحاصل: أنّ أحد الإطلاقين أجنبیّ عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسّک بأحدهما لا يستلزم جواز التمسّک بالآخر، فلا فرق فی جواز الأخذ بالإطلاق المقامی بين القائل بالصحيح والقائل بالأعمّ، وأمّا الإطلاق اللفظی فلا يجوز التمسّک به إلّاللقائلين بالأعمّ، فلا يرد هذا الإشکال علی هذه الثمرة.
2- أنّه ليس فی الکتاب والسنّة إطلاق يحتجّ به، لأنّ أدلّة العبادات الواردة فيهما کلّها مجملة، إذ لم يرد شیء منها فی مقام البيان.
وأجاب عنه بعضهم بأنّ غاية ما يقتضيه هذا الإشکال عدم المصداق لهذه الثمرة، لا عدم ترتّبها علی النزاع.
وفيه: أنّه کيف يمکن رمی الأکابر بصرف العمر فی هذا البحث الطويل الذيل، مع عدم ترتّب ثمرة فعليّة عليه، لمجرّد الثمرة الفرضيّة.
نعم، يمکن أن يُجاب عنه أوّلًا: بأنّ دعوی إجمال جميع أدلّة العبادات فی الکتاب والسنّة مکابرة، لعدم صحّة هذه الدعوی إلّابعد إمعان النظر فی جميع

الآيات والروايات، وهذا ممّا لا يقدر عليه فرد واحد، بل يستحيل عليه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاة» فی جميع موارد استعمالها فی الکتاب لا يدلّ علی إجمال جميع ألفاظ العبادات الواردة فی الکتاب والسنّة.
وثانياً: بأنّها ممنوعة بوجود الإطلاق فی آية الوضوء، وهی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[407] فإنّ کلّاً من الغسل والمسح مطلق يشمل البدء من الأعلی إلی الأسفل وبالعکس، وفی آية التيمّم، وهی: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»[408]، وفی آية الصوم، وهی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[409].
3- أنّ النزاع بين الصحيحی والأعمّی إنّما هو فی مقام الوضع والتسمية، لا فی مقام تعلّق الأمر، فإنّ الأعمّی أيضاً قائل بکون الأمر متعلّقاً بالصحيح، وهذا مورد التمسّک بالإطلاق لا مقام التسمية والوضع، فکما أنّ الصحيحی لا

يتمكّن من التمسّک بالإطلاق لرفع جزئيّة ما شکّ فی جزئيّته، کذلک لا يتمکّن الأعمّی منه؛ لاشتراکهما فی کونه تمسّکاً بالإطلاق فی الشبهة المصداقيّة لنفس المطلق.
والجواب عنه: أنّ الأعمّی وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحيح، إلّا أنّه لا يريد به أنّ الصلاة استعملت فی قوله تعالی: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[410] مثلًا فی خصوص الصلاة الصحيحة مجازاً، لکونه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج1، ص: 354
للعامّ فی الخاصّ، ولا أنّ وصف الصحّة تکون محذوفة، حتّی يکون تقدير الآية: «أقيموا الصلاة الصحيحة»، فإنّه لا ينبغی أن يتفوّه به جاهل فضلًا عن عالم فاضل. بل يريد أنّها استعملت فی مسمّاها وهو الأرکان الخمسة[411] مثلًا، وما دلّ علی سائر الأجزاء والشرائط مقيّد لها مبيّن للإرادة الجدّيّة، وبعبارة اخری: تقييد المطلق لا يوجب إلّاتضيّق الإرادة الجدّيّة، فإذا قال المولی فی خطاب: «أعتق رقبةً» وفی خطاب آخر: «لا تعتق رقبةً کافرة» استعمل الخطاب الأوّل فی مطلق الرقبة بعنوان قانون کلّی قابل للتمسّک به عند الشکّ فی أصل التقييد أو فی التقييد الزائد، والخطاب الثانی لا يضيّق إلّاالمراد الجدّی من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالی فباقٍ علی إطلاقه ويتمسّک به فيما إذا شکّ فی دخل قيد آخر فی المأمور به.
وما نحن فيه فی نظر الأعمّی من هذا القبيل، إذ تعلّق الإرادة الاستعماليّة فی قوله تعالی: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بمطلق الصلاة التی هی الأرکان الخمسة مثلًا، وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[412] و «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب»[413] ونحوهما مضيّق للإرادة الجدّيّة لا الإرادة الاستعماليّة، فإذا شکّ فی القيد الزائد تمکّن الأعمّی من التمسّک بإطلاق قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، ولا ينافيه القول بکون المأمور به خصوص الصلاة الصحيحة.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج1، ص: 355
فی أدلّة القول بالصحيح

قد استدلّ للصحيحى بوجوه ذكرها فى الكفاية:

منها: التبادر، ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلک وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة أصلًا، وقد عرفت كونها مبيّنة بآثارها[414].
وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ للماهيّة فى وعاء تقرّرها تقدّماً على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلک إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيّة، لعدم كونها منشأ لتلک الآثار فى حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلًا، لأنّ تلک العناوين كلّها فى مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 356
قلنا: إنّها من عوارض الماهيّة أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه، فمع ذلک كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلاة مثلًا.
والخلاصة: أنّ مدّعى التبادر للصحيح لابدّ أن يتصوّر معنى ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح فى ظرف التبادر، حتّى يدّعى أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكروه وإن كان ممّا يساوقه، إلّاأنّه ليس ممّا يخطر بباله فى وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقة فى وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته فى رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمّى أن يدّعى أنّ الصلاة المعرّفة بهذه العناوين قسم من المسمّى.
ومن ذلک يعرف حال صحّة السلب عن الفاسد[415]، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاة مثلًا عن تلک الماهيّة بلا معرّفيّة هذه العناوين المتأخّرة وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هى مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شىء، والثانى أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّة الفعليّة، فيرجع إلى صحّة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة، وهى ممّا لا يقبل الإنكار.
والحاصل: أنّ صحّة سلب المعنى بما هو هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرّفيّة هذه الامور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلًا.
وتوهّم أنّ تلک العناوين اخذت ظرفاً لا قيداً قد مرّ ما فيه، إذ غاية الأمر عدم أخذها قيداً، إلّاأنّها فى هذه الحالة لا تنطبق إلّاعلى الصحيح، ولا فائدة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 357
فى صحّة سلبها عن الفاسد.
ثمّ قال:
هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّة السلب، إمكاناً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطّرد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجة، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصنايع وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلک الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما يتّفق ذلک لبشر، إلّاالأوحدى من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازى يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصورة النوعيّة وغيرها ممّا يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيّدت التجربة أنّ من اخترع سيّارة أو استكشف حيواناً، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسمّيه باسم، لا بما أنّه اسم لشخص خاصّ فى زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجّه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرّفيّة هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيّته الشخصيّة، بل لجامعه وطبيعته النوعيّة. وبذلک يتّضح أنّ الوضع فى غالب تلک الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عامّاً.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أيضاً كذلک، لعدم كونه فى ذلک أهمّ من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلى العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولى، ويؤيّده أنّ العامّى الذى لا حظّ له من المنطق والفلسفة لا يعلم ماهيّة الإنسان، وأنّه «حيوان ناطق» ومع ذلک يتبادر معناه عنده. فعلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 358
هذا يسوغ للصحيحى أن يدّعى أنّ الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجمالىّ، وهو الجامع الذى لا ينطبق إلّاعلى الأفراد الصحيحة، فلا يكون معنى الصلاة مبهماً ومجهولًا فى ظرف التبادر، وبذلک يندفع الاستحالة التى ذكرناها.
وهذا وإن كان يصحّح دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلى، إلّا أنّه بعدُ ممنوع وقوعاً، لأنّ الإنصاف أنّ من اخترع السيّارة وعيّن لفظاً خاصّاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود إلّاإلى نفس الجامع الارتكازى من غير لحاظ الخصوصيّات من الصحّة والفساد، كما أنّ المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبايعها بما هى، لا بما أنّها ملزومة للّوازم ومعروضة للعوارض، والمتتبّع فى الآثار يجد ذلک فى عصر النبىّ صلى الله عليه و آله وزمان الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام وفتح بابها بمصراعيه[416]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ دعوى تبادر الصحيح وصحّة السلب عن الفاسد ممكنة عقلاً، إلّاأنّه لا دليل لإثبات وقوعهما، كما أنّ الأعمّى أيضاً تمسّک بهذين الدليلين، أعنى التبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد، وهو أيضاً ممكن ثبوتاً، إلّاأنّه لا يقدر على إثباتهما، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة الاخرى لكشف الواقع.

ومنها: طائفتان من الأخبار:
1- الأخبار الظاهرة فی إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّیات مثل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 359
«الصلاة عمود الدِّین»[417] أو «معراج المؤمن»[418] و «الصوم جنّة من النار»[419] إلی غیر ذلک.
فإنّ هذه الآثار آثار العبادة الصحیحة فقط، وتقدیر وصف الصحّة بحیث یصیر المعنی «الصلاة الصحیحة عمود الدِّین» وهکذا، خلاف الظاهر[420].
وفیه: أنّ غایة ما یدلّ علیه هذه الأخبار هو استعمال الصلاة والصوم فی الصحیح منهما، والاستعمال أعمّ من الحقیقة والمجاز، فعلی المحقّق الخراسانی رحمه الله إثبات کون الاستعمال فیها بنحو الحقیقة، وأنّی له بإثباته؟!
إن قلت: یکفی فی إثباته عدم إقامتهم علیهم السلام قرینة علی المجازیّة.
قلت: یغنیهم علیهم السلام علم المتشرّعة بکون ما ذکر من الأوصاف آثار الصلاة والصوم الصحیحین عن إقامة قرینة اخری.
وبالجملة: لا إشکال فی أنّ المستعمل فیه فی هذه الأخبار هو الصحیح من الصلاة والصوم، لکن کما یحتمل کون الاستعمال بنحو الحقیقة، یحتمل أیضاً أن یکون ما وضعا له هو الأعمّ من الصحیح والفاسد، فیکون من قبیل استعمال اللفظ الموضوع للعامّ فی الخاصّ مجازاً، ویکتفی فی إقامة القرینة علی علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذکورة آثار خصوص الصحیح منهما.
وللاستدلال بهذه الأخبار تقریب آخر، وهو أنّها ظاهرة فی أنّ کلّ ما یسمّی باسم الصلاة عمود الدِّین، ومعراج المؤمن، وهکذا، مع أنّا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار علی الصلاة الفاسدة، فالأمر دائر بین خروجها عن هذه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 360
الأخبار تخصیصاً أو تخصّصاً، وإذا دار الأمر بینهما فالتخصّص أولی من التخصیص، لعدم انثلام أصالة العموم معه، بخلاف التخصیص.
وفیه: أنّ أصالة العموم وتقدّم التخصّص علی التخصیص إنّما هو فیما إذا شکّ فی المراد، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً» ولم نعلم أنّه أراد به زیداً العالم الذی هو ابن عمرو مثلًا، أو زیداً الجاهل الذی هو ابن بکر، بخلاف ما إذا تبیّن المراد وجهل أمر آخر غیره، کما إذا کان المسمّی بزید شخصاً واحداً فی المثال، لکن لم یعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصالة العموم لا تجری عند العقلاء لإثبات کونه جاهلًا، بل لو کان جریانها فیه مشکوکاً لکفی فی منع تقدّم التخصّص علی التخصیص، والمقام من قبیل

هذا الفرض الثانى، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسدة لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ فى أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقةً أم لا؟
على أنّ استدلال الصحيحى بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثانى مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة[421]، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحى لا يلتزم بذلک، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمّى إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها فى المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.
فإن قلت: الصلاة الفاقدة لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّة تامّة لترتّب الآثار الواردة فى الروايات إلّاأنّها مقتضية له، فإنّها لو انضمّ إليها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 361
ذلک البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلاً، فتشملها الأخبار.
قلت: لو كان الاقتضاء مراداً فى الأخبار دون العلّيّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحى.
2- الأخبار الظاهرة فى نفى ماهيّة الصلاة وحقيقتها بمجرّد فقد ما يعتبر فى الصحّة شطراً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[422] و «لا صلاة إلّا بطهور»[423] وإرادة نفى الصحّة بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلّابفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.
لا يقال: لا ريب فى أنّ المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد»[424] نفى الكمال، بتقدير كلمة «كاملة» فيقدّر فى المقام أيضاً كلمة «صحيحة»، لاتّحاد سياقيهما، إلّاأنّ المناسب هناک تقدير صفة «الكمال» وهنا تقدير صفة «الصحّة».
فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله فى نفى الحقيقة فى كليهما، لكن نفى الحقيقة فى مثل «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقة، وفى مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد» بنحو من الادّعاء والعناية، وإلّا لما دلّ على المبالغة[425].
هذا حاصل تقريب المحقّق الخراسانى رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 362
وفيه: أنّ نفى الحقيقة فى الرواية الاولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.
فإن قلت: المحتاج إلى الدليل والقرينة إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقة فيكفى

لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصالة الحقيقة حينئذٍ.
قلت: أصالة الحقيقة إنّما تجرى عند الشكّ فى المراد، والمراد فى المقام معلوم، إذ دخالة فاتحة الكتاب والطهور فى صحّة الصلاة متّفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف فى أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاة هل هو الصلاة الصحيحة أو الأعمّ؟
وبالجملة: لا دليل على كون نفى الحقيقة فى هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلايتمّ استدلال الصحيحى بها.

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لأنّه قضيّة الحكمة الداعية إلى الوضع، فإنّ حكمة الوضع هى الحاجة إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى فى المركّبات التامّة والمعانى الصحيحة التى تترتّب عليها الآثار المترقّبة منها، وأمّا الناقص الذى لا يترتّب عليه الأثر فالحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمال اللفظ فيه أيضاً، إلّا أنّه ليس على حدّ دعا إلى إدخاله فى الموضوع له، بل يكفى الإحالة إلى الاستعمالات المجازيّة فى تلك الموارد القليلة. والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة[426].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 363
وفيه أوّلًا: منع هذه الدعوى فى المركّبات المخترعة العقلائيّة، فإنّ لفظ السيّارة مثلًا وضعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنّها تطلق عليه حقيقةً وبلا عناية إذا تمّت أركانه، وإن فقد بعض أجزائه الغير المهمّة، بل قد تطلق عليه كذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمّة، ألا ترى أنّك تعبّر عن السيّارة الفاقدة للمحرّكة ب «السيّارة»، ولو عبّرت عنها ب «ما كان سيّارة» لضحكت عليك الثكلى.
ونحن لا نسلّم أنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ فى الصحيح والتامّ أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمة الوضع تقتضى وضعها للأعمّ لا لخصوص الصحيح.
وثانياً: سلّمنا أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لكن نمنع عدم تخطّى الشارع عن هذه الطريقة باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع كما مرّ مراراً لا يعمّ الشرائط غير الشرعيّة، مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصحيحى أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعة لمجموع الأجزاء والشرائط الشرعيّة، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيلةً فى المسمّى والموضوع له، فلازم قول الصحيحى أيضاً تخطّى الشارع عن طريقة العقلاء فى الوضع.
هذا تمام الكلام فى أدلّة الصحيحى والمناقشة فيها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 365
فى أدلّة القول بالأعمّ

وقد استدل الأعمّى أيضاً بامور:
1- ما قد عرفت آنفاً من أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ للأعمّ من المركّبات التامّة، والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة.
2- أنّ محلّ النزاع كما مرّ هو الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعدم دخولها فى المسمّى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعدم صدق الصلاة حقيقةً على الفاقدة لفاتحة الكتاب مثلًا، وصدقها كذلک على الفاقدة لقصد القربة، مع أنّ قصد القربة روح العبادة؟!
وبعبارة اخرى: إنّ الصحيحى أيضاً قائل فى الواقع بأنّ الصلاة مثلًا وضعت للأعمّ من الصحيح، إلّاأنّه فصّل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربة مثلًا تسمّى صلاةً حقيقةً، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحة الكتاب ونحوها لا تسمّى صلاة إلّابالعناية والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب أفسد من الفاقدة لقصد القربة! لكنّ الأعمّى يقول: كلتاهما صلاة حقيقةً.
نعم، إذا فقد العمل لبعض الأركان مثلًا لا يصدق عليه اسم الصلاة إلّا مجازاً، حتّى على القول بالأعمّ. وهذا مؤيّد للقول بالأعمّ لو لم يكن دليلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 366
3- قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[427].
تقريب الاستدلال به أنّه مشتمل على جملتين: المستثنى، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسة»، والمستثنى منه، وهو «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسة»، ولا يمكن حمل كلمة «الصلاة» فى المستثنى على خصوص الصحيح منها، ولا على خصوص الفاسد، أمّا الأوّل فلعدم وجوب إعادة الصلاة الصحيحة قطعاً، فكيف يقال: «تعاد الصلاة الصحيحة»، وأمّا الثانى فلأنّ كلمة الإعادة ظاهرة فى كون المأتىّ به ثانياً مثل المأتىّ به أوّلًا بلا زيادة ولا نقيصة، ولا يعقل أن يُقال: «تعاد الصلاة الفاسدة»، أى: يؤتى بها فاسدةً مرّةً ثانية، فلابدّ من أن يراد بها الجامع بين الصحيح والفاسد، وإذا كان المراد هو الجامع فى ناحية المستثنى فكذلک فى ناحية المستثنى منه، لوحدة السياق.
والحاصل: أنّ كلمة الصلاة فى قاعدة «لا تعاد» استعملت فى القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، واسند إليه الإعادة فى المستثنى وعدمها فى المستثنى منه.
إن قلت: الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فلعلّ كلمة الصلاة وضعت لخصوص الصحِيحة، واستعملت فى هذا الخبر فى القدر الجامع بينها وبين

الفاسدة مجازاً.
قلت: باب المجاز وإن كان واسعاً، إلّاأنّه يختصّ بالخطابة ونحوها، وأمّا فى مقام جعل القانون وبيان القاعدة التى تعيّن وظيفة آحاد المسلمين وتكون مرجعاً لجميع الفقهاء إلى يوم القيامة، كما فى المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 367
بل قال كثير من أكابر الفقهاء بعدم جوازها فى صيغ العقود ولاسيّما النكاح، فضلًا عن هذه القاعدة التى تكون مرجعاً لجميع الفقهاء فى كثير من أبواب الصلاة.
فإن قلت: لم يستعمل لفظ الصلاة إلّافى صدر الخبر، وهو قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع فى إرادة خصوص الصحيح منها، لأنّ الإشكال إنّما كان فى إسناد الإعادة إلى الصلاة الصحيحة لا فى إسناد عدم الإعادة إليها.
وأمّا ذيله، أعنى قوله عليه السلام: «إلّا من خمسة» فهو وإن كان بمعنى «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» إلّاأنّه توضيح قوله: «إلّا من خمسة» لا معناه اللفظى.
وبالجملة: ليس لنا فى هذا الخبر من جهة الاستعمال إلّاجملة واحدة، وهى «لا تعاد الصلاة»، وأمّا «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» فهى جملة توضيحيّة، والبحث إنّما هو فى الجمل اللفظيّة.
ولأجل ذلک ينتفى مسألة وحدة السّياق، لاختصاصها بما إذا كان لنا جملتان فى مقام اللفظ والاستعمال، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلک فوحدة السياق منتفية حتّى فى مورد العطف بالواو، فإن قيل: «قام زيد وقام عمرو» كان القيام فى كليهما بمعنى واحد، لوحدة السياق، وأمّا لو قيل: «قام زيد وعمرو» يمكن أن يكون القيام فى أحدهما ما يقابل القعود، وفى الآخر الثورة والنهضة الإلهيّة، لانتفاء وحدة السياق هاهنا.
والحاصل: أنّ وحدة السياق إذا كانت منتفية فى مثل العطف بالواو ففى مثل حديث «لا تعاد» بطريق أولى.
قلت: أوّلًا: لا نسلّم الفرق المذكور بين «قام زيد وقام عمرو» وبين «قام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 368
زيد وعمرو» بل وحدة السياق والمعنى فى الثانى أوضح من الأوّل عرفاً.
وثانياً: أنّ حديث «لا تعاد» من قبيل الحصر بالنفى والاستثناء الذى هو من أهمّ أداة الحصر، ولا خلاف فى أنّه مشتمل على حكمين مختلفين فى الإثبات والنفى إمّا منطوقيّين، أو أحدهما منطوقىّ، والآخر مفهومىّ على الاختلاف فى ذلک.
وبعبارة اخرى: إنّهم وإن اختلفوا فى تحقّق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّ الحصر بالنفى والاستثناء إمّا ذو منطوقين أو له

منطوق ومفهوم، ولا ريب فى أنّ المفهوم جملة مربوطة بالمتكلّم كالمنطوق، فالمقام من قبيل «قام زيد وقام عمرو» لا من قبيل «قام زيد وعمرو».
والحاصل: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان جملتين فى حديث «لا تعاد» إحداهما: «لا تعاد الصلاة من غير الامور الخمسة» والثانية: «تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة فى الجملة الثانية القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، كان كذلک فى الجملة الاولى أيضاً لوحدة السياق، فتمّ استدلال الأعمّى بهذا الحديث.
4- استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة، كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم ينادِ أحد بشىء كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»[428].
فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّة، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 369
هو الحقّ من بطلان عبادات تاركى الولاية، إلّاإذا كانت أسامى للأعمّ، وأيضاً لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة وكان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقّق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاة»، لأنّ المراد بعدم القبول عدم الصحّة.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:
أ- أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[429].
وفيه: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان عظمة الولاية، ولا عظمة لها لو كان المعنى:
«فلو أنّ أحداً صام نهاره بصوم مجازى وقام ليله بصلاة مجازيّة ومات بغير ولاية لم يقبل له ذلک الصوم ولا تلک الصلاة»، بل عظمة الولاية إنّما هى فيما إذا اريد بهما الصوم والصلاة الحقيقيّان، فالاستعمال لا محالة تكون بنحو الحقيقة.
ب- أنّ المراد فى الرواية هو خصوص الصحيح، بقرينة أنّ هذه الامور ممّا بنى عليها الإسلام، ولا ينافى ذلک بطلان عبادة منكرى الولاية، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقةً، وذلک لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعمّ، لكونها صحيحة باعتقادهم، وإن كانت فاسدة عندنا، ولا يكون الاختلاف فى العقيدة دخيلًا فى المسمّى، وإلّا كان اختلاف الفتوى فى الصحّة والفساد بين علماء الشيعة أيضاً دخيلًا فيه، مع أنّه ليس كذلک قطعاً، والاستعمال فى قوله عليه السلام: «فلو أنّ أحداً صام نهاره إلخ» كان كذلک أيضاً، أى استعمل فى الصحيح بحسب اعتقادهم[430].
وهذا جواب متين لا يمكن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التى استعملت فيها لفظ الصلاة فى الفاسدة قوله عليه السلام: «دعى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 370
الصلاة أيّام أقرائک»[431].
وللاستدلال به تقريبان:
أحدهما: أن يكون النهى مولويّاً، فتكون صلاة الحائض ذات حرمة نفسيّة ومبغوضيّة ذاتيّة، وحيث إنّ المنهىّ عنه لابدّ من أن يكون مقدوراً فلا محالة اريد من الصلاة فى الخبر الأعمّ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة.
والجواب بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[432]، مدفوع بما تقدّم من أنّ الاستعمالات المجازيّة لا تناسب مقام التقنين.
نعم، يرد عليه أنّ إرادة الأعمّ المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاة الفاسدة من غير جهة الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت فى الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفيّة عليها.
فلابدّ بناءً على كون النهى مولويّاً من أن يراد خصوص الصحيحة من غير جهة الحيض، لا الفاسدة، ولا الأعمّ.
الثانى: أن يكون النهى للإرشاد إلى مانعيّة الحيض، أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة، وهذا هو الظاهر دون المولويّة.
وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أنّ متعلّق النهى لابدّ من أن يكون مقدوراً، إذ لا يختصّ ذلک بالنواهى المولويّة، بل يشمل النواهى الإرشاديّة أيضاً.
وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاة» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكّن الأعمّى من الاستدلال به، بل كان دليلًا للصحيحى، ولكنّ النهى عن الصلاة يقتضى مقدوريّتها، وليست مقدورةً للحائض إلّاإذا اريد بها الأعمّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 371
وأمّا القول بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة فقد عرفت جوابه.
ولا يخفى عليک أنّ حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشاديّة النهى تشريعيّة، بمعنى أنّها لا تشتمل على المفسدة والمبغوضيّة ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلى الشارع تشريع محرّم، وأمّا بناءً على مولويّته فالحرمة ذاتيّة كما هو واضح.
والاستدلال بهذا التقريب الثانى المبنىّ على كون النهى إرشاداً إلى مانعيّة الحيض أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة تامّ لا جواب عنه ظاهراً.
5- إنّه لا شبهة فى صحّة تعلّق النذر وشبهه بترک الصلاة فى مكان تكره فيه، كالحمّام، فلو قال: «للّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» انعقد النذر، ولا شبهة أيضاً فى حصول الحنث بفعلها فى ذلک المكان، فيجب عليه كفّارة حنث النذر، وكذا لا شبهة فى فسادها إذا أتى بها فيه بعد النذر، لحرمتها الموجبة للفساد فى العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «للّه

علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتىّ بها كما عرفت.
بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلّق النذر لابدّ من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلّقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريّتها، لارتفاع القدرة على الصحيح منها بعد النذر، فينعدم النذر بانعدام متعلّقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.
وبالجملة: لابدّ من أن يريد الناذر بقوله: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» الصلاة بالمعنى الأعمّ، وإلّا فلم يحصل الحنث بفعلها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 372
وفيه:- مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلّاعلى استعمال الصلاة فى كلام الناذر فى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلعلّه يكون بنحو المجاز- أنّه لا خلاف ولا إشكال فى عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلًا فى الحمّام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسدة، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشكال فى عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر فى الحمّام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلى نقصان ركعة لا إلى النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعمّ، بل يمكن القول بعدم صحّة تعلّق النذر بالأعمّ من الصحيح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحة فى الحمّام، وأمّا الفاسدة- كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات- فلا مرجوحيّة فيها، فلا ينعقد النذر بتركها.
على أنّه لا ينبغى الإشكال فى صحّة النذر فيما إذا قال: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى صلاة صحيحة فى الحمّام»[433].
وكذا لا شبهة فى حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذكر من المحذورين فى الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكالين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلک المثال.
فلابدّ من تقريب صحّة هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس.
ولقد أجاد فى ذلک الأعلام الثلاث: المحقّق الحائرى اليزدى، والمحقّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 373
العراقى رحمهما الله، وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».
وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هى عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلّق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلّق بما هو مكروه، والصلاة بما هى هى ليست بمكروهة، وإنّما المكروه الذى تعلّق النذر بتركه حيثيّة وقوعها فى الحمّام.
وبالجملة: متعلّق الأمر والنهى مختلف، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة، والنهى

تعلّق بتحيّثها بحيثيّة وقوعها فى الحمّام وتأيّنها بأينيّة وقوعها فيه، والتكليف المتعلّق بعنوان لا يمكن أن يتجاوز عنه ويسرى إلى عنوان آخر، أو إلى الأفراد والخصوصيّات، فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام لا تصير الصلاة محرّمة، بل هى واجبة فقط، والمحرّم إنّما هو تأيّنها بأينيّة وقوعها فى الحمّام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحدا خارجاً، إلّاأنّ الأمر والنهى لا يسريان إلى الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلّى فى الحمّام بعد النذر وقعت صحيحة، لعدم كونها إلّاواجبة، والحرمة- لو سلّمت[434]- إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحيّث الصلاة بحيثيّة وقوعها فى الحمّام، فلم يتعلّق النهى بالعبادة حتّى يدّعى كونه موجباً لفسادها[435].
هذا حاصل كلام الأعلام الثلاث.
وهنا نكتة اخرى استفدناها من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهى أنّ التكليف المتوجّه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفة النذر فليست فى دليل شرعى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 374
أصلًا، ووجوب شىء لا يوجب حرمة تركه، وإلّا استحقّ العاصى عقابين إثنين: أحدهما لترک الواجب، والثانى لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.
توضيح ذلک: أنّ التكاليف المتوجّهة إلى المكلّف بعد النذر ثلاثة:
أ- وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»[436] وسائر الآيات والروايات، ومتعلّق هذا الحكم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا يسرى إلى عنوان آخر، وإن كان فى الخارج متّحداً مع الصلاة، ولا إلى الخصوصيّات والأفراد.
ب- كراهة إيقاعها فى الحمّام، ومتعلّقها إنّما هو حيثيّة وقوعها فيه لا نفس الصلاة وماهيّتها[437]، ومقابل هذه الحيثيّة حيثيّة وقوعها فى مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.
ج- وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسرى إلى عنوان آخر، أو إلى مصاديقه.
ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنّ الحجّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنّ صلاة الليل مثلًا مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذى تعلّق به الوجوب، ولا يسرى الحكم منه إلى مصداقه، فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترک صلاة الليل.
ويمكن أن يبرهن عليه بأنّها لو صارت واجبةً بسبب النذر، فإن بقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 375
استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدّين، ضرورة أنّ الأحكام الخمسة متضادّة عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً، فإنّ منشأ انعقاد

النذر إنّما هو رجحان صلاة الليل واستحبابها، فإذا انتفى انتفى ما هو ناشٍ عنه أيضاً.
فالحكم لا يمكن أن يسرى من العنوان إلى المصاديق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاة الليل وترک الصلاة فى الحمّام لا تصير بالنذر واجبة، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الامور مصاديقه.
فإن قلت: الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.
قلت: أوّلًا: إنّه سيأتى بطلان القول بالاقتضاء فى مسألة الضدّ.
وثانياً: إنّه لو سلّمنا حرمة ترک الوفاء بالنذر بمقتضى مسألة الضدّ فهو لا يوجب فى المقام حرمة الصلاة فى الحمّام، لأنّ «ترک الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاة فى الحمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحكم لا يسرى من العنوان الذى تعلّق به إلى عنوان آخر متّحد معه فى الخارج.
فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحة، لعدم تعلّق حرمة بها، وعلى هذا لا إشكال فى حصول الحنث به، ولا فى انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.
والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمّى الاستدلال بمسألة النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامة بعض ما تقدّم من الأدلّة وبطلان جميع أدلّة الصحيحى، كما عرفت.
هذا تمام الكلام فى ألفاظ العبادات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 377
فى ألفاظ المعاملات

وأمّا ألفاظ المعاملات فالحقّ- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعة للمسبّبات، لبساطتها أوّلًا، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتّى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيّة والزوجيّة مثلًا المسبّبتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحّة والفساد، ولذا لو قيل: الملكيّة الصحيحة والملكيّة الفاسدة لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريّتها ثانياً، فهى موجودة شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومة إن لم تعتبر أصلًا، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.
فالإحلال والتحريم فى آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[438] حكمان وضعيّان، أى أمضى اللّه البيع ونفّذه ولم يمض الرّبا ولم ينفّذه، لا حكمان تكليفيّان حتّى يكون الملكيّة متحقّقة فى كليهما مع حرمة التصرّف فى الملک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 378
الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيّة لا يترتّب عليها أثر أصلًا، فإنّه لغو.
فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكيّة عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكيّة عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.
وانقسام الملكيّة إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتّبان على أصل وجود الملكيّة لا على صحّتها وفسادها.
وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب فللنزاع فى وضعها لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة مجال.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله كما اختار فى ألفاظ العبادات كونها موضوعة للصحيحة قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف فى تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر كما لا يخفى، فافهم[439]، إنتهى.
وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله فى الشرائع السابقة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 379
أيضاً ليس لها إلّامعنى شرعى كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محالة، بخلاف المعاملات، فإنّها كما تكون معهودةً شرعاً تكون معهودةً عند العقلاء أيضاً، فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعةً للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟
وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثّر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحقّقات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلى، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيّة، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئيّاً، فإنّ «العقد» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه يصير جزئيّاً بسبب تقيّده بقيد جزئى كما هو واضح، وهل يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بهذا مع ذهابه فى باب العبادات إلى عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب فى باب الحروف أيضاً إلى عمومهما، خلافاً للمشهور القائلين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم فى باب المعاملات بما أنكره حتّى فى باب الحروف؟!
فإذن لابدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة[440]، وهذا مفهوم كلّى إلّاأنّه يستلزم كون الاختلاف بين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 380
الشرع والعرف بحسب المفهوم لا المصداق كما زعم المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ المراد بالصحيح المأخوذ فى التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعيّاً، وعند العرف إذا لوحظ عرفيّاً، فنفس المفهوم مضيّق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوى مثلًا لا يشمله، بخلاف العرف، فاختلافهما مربوط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقّق كما زعمه المحقّق الخراسانى رحمه الله[441].
هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.
ونحن وإن تلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة، إلّاأنّه خطر ببالى بعد الدقّة التامّة فى هذه الدورة أنّه يمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، لكنّا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» فى التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا بكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلى فى جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجارة والنكاح وغيرها، لاتّحاد المعنى فى الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذى هو بمنزلة الجنس لها فى التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثّر فى ملكيّة العين» والإجارة هى «العقد المؤثّر فى ملكيّة المنفعة» والنكاح هو «العقد المؤثّر فى الزوجيّة» وهكذا، ولا إشكال فى تبادر هذه المعانى عند سماع تلك الألفاظ، أعنى لفظ البيع والإجارة والنكاح.
ويؤيّد هذا أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله عبّر فى كلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعبّر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال فى أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه فى التعريف، لتحقّق اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 381
التبادر مع حفظ كلّيّة المعنى، واتّحاد نظر الشرع والعرف فى المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلى المحقّقات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام «مدّ ظلّه».

الحقّ فى المسألة

والحقّ عدم جريان النزاع فى ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعة للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلًا لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر فى الملكيّة لكان من مقولة اللفظ، والحقّ أنّه من مقولة المعنى كما قال الشيخ رحمه الله فى أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذى هو سبب للانتقال.

ويؤيّده تعريفه فى اللغة ب «مبادلة مال بمال» كما حكاه الشيخ فى المكاسب عن الفيّومى فى المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه فى باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضى وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ فى الفاسد والناقص أكثر من الصحيح والتامّ، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحى فى المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحى أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلًا، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إيّاه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفاسد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّابعد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 382
الاستفسار وإحراز إرادته الصحيح.
وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونة القرينة.
توضيح ذلک: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفاسد، ويستعمل دائماً فيه، إلّاأنّه قد يراد بذاک الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفاسد بانطباقه عليه بمعونة القرينة، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينة الموجودة فى المقام على انطباقه على الصحيح لغويّة الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلًا، والعاقل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونة القرينة المذكورة.

ربما يتخيّل فى بادئ النظر أنّ ثمرة البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[442] و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»[443] و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[444] على قول الأعمّى وعدمه على قول الصحيحى كما فى باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل رحمه الله حيث قال فى القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ[445] كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلک تمسّک بالمطلقات فى باب المعاملات.
لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسيّاً يقتضى التفرقة بينهما فى جريان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 383
هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعة شرعيّة لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطة، لأجل استنباطها من الأدلّة الشرعيّة، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيّة، لكونها رائجة بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطة، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيّة لكان البيع مثلًا بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أمضى[446] اللّه البيع الذى أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذة من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيّة، سواء قلنا بالحقيقة الشرعيّة أم لا.
وعلى هذا فإذا شككنا فى دخالة شىء شطراً أو شرطاً فى عبادة تمكّن الأعمّى من التمسّک بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحى، فإنّه لو لم يأت به لم يحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمّى، فكيف يمكن أن يتمسّک بالإطلاق؟!
وأمّا المعاملات فإن كان ما شكّ فى اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلًا عند العرف كالعربيّة فى البيع مثلًا، فلا فرق فى جواز التمسّک بالإطلاق بين الصحيحى والأعمّى، فإنّ المراد بالصحّة فى باب المعاملات إنّما هى الصحّة العرفيّة، وهى محرزة فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركنيّة فلا فرق بينهما فى عدم جواز التمسّک بالإطلاق إذا قال الأعمّى بكون المسمّى هو خصوص الأركان، فإنّه إذا ترک ذاک المشكوک اعتباره لم يحرز تحقّق المسمّى حتّى على قول الأعمّى.
نعم، إن كان ما شكّ فى اعتباره شرعاً ممّا شكّ فى اعتباره عرفاً أيضاً مع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 384
القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كماليّة الثمن فى البيع مثلًا يتمكّن الأعمّى من التمسّک بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لإحرازه أصل المسمّى، دون الصحيحى، لعدم إحرازه ذلک.
فيظهر ثمرة النزاع بينهما فى باب المعاملات فى خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفيّة كان المستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثبوت الملازمة بين البيع العرفى والشرعى، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفى؟!
قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أنّ كلّ بيع عرفى فهو بيع شرعى، لكنّه قانون كلّى لا يأبى من التخصيص، فما لا يكون مؤثّراً فى الملكيّة عند الشارع من أفراد البيع العرفى فهو خارج عنه بنحو التخصيص.
نعم، مقتضى المقابلة بين البيع والربا حيث قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الرّبا عنه بنحو الحكومة لا التخصيص، فكأنّه قال: «أحلّ اللّه البيع، والربا ليس ببيع».

التمسّک بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات

بقى هنا شىء به نختم مسألة الصحيح والأعمّ، وهو أنّه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات- كما هو المختار- فهل يمكن التمسّک بإطلاق الخطاب عند الشکّ أم لا؟
قيل: لا، لأنّ الشکّ لم يتعلّق بالمسبّب، بل بالسبب لأجل خلوّه عمّا يحتمل دخله فيه شطراً أو شرطاً، والدليل الدالّ على إمضاء المسبّب لا يدلّ على إمضاء السبب حتّى يتمسّک بإطلاقه لرفع ما يحتمل دخله فيه.
وبعبارة اخرى: لا ريب فى أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب إن كان السبب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 385
واحداً، أو متعدّداً مع القطع بتساوى الجميع، بمعنى أنّ السببيّة لو تحقّقت لكانت فى جميعها، ولو لم تتحقّق لم تكن فى شىء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبّب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، ولإمضاء جميع الأسباب لو كانت متعدّدة متساوية كما لا يخفى، وأمّا إذا كان بعضها مقطوع السببيّة، كالصيغة العربيّة التى تقدّم فيها الإيجاب على القبول، وبعضها مشكوک السببيّة، كالمعاطاة أو الصيغة الفارسيّة أو التى تقدّم فيها القبول على الإيجاب فإمضاء المسبّب لا يقتضى إلّاإمضاء ما قطع بسببيّته، فلا يمكن التمسّک بإطلاق الخطاب الوارد فى المسبّب لرفع ما يحتمل دخله فى السبب.

رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده

وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ المقام ليس من قبيل السبب والمسبّب، إذ لو كان كذلک لتحقّق الملكيّة عقيب قول القائل: «بعت دارى» وإن لم يقصد الإنشاء، مع أنّه ليس كذلک، بل من قبيل الآلة وذى الآلة، وهما يتّحدان وجوداً، فإمضاء كلّ منهما كان إمضاءً للآخر لا محالة[447].
وفيه أوّلًا: أنّ المشهور القائل بكون المقام من قبيل السبب والمسبّب يقولون بسببيّة الصيغة الصادرة بقصد الإنشاء الواجدة لسائر الشرائط المعتبرة، لا بسببيّة مجرّد لفظ «بعت» مثلًا كيف اتّفق حتّى يرد عليه الإشكال.
وثانياً: لا نسلّم اتّحاد الآلة وذيها وجوداً، ألا ترى أنّ السكّين آلة للقتل ولا يتّحدان، بل لا يعقل اتّحادهما، فإنّ السكّين من مقوله الجوهر والقتل من مقولة الفعل، واتّحادهما مستحيل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 386
على أنّ اتّحاد الآلة وذيها لو كان ممكناً فى سائر الموارد لا يكاد يمكن فى المقام، فإنّ الآلة أمر حقيقى من مقولة اللفظ، وذو الآلة أمر اعتبارى، وهو الملكيّة مثلًا، ولا يعقل اتّحاد أمرين أحدهما حقيقى والآخر اعتبارى.
والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله جواباً عن الإشكال لا يتمّ، لكون المقام من قبيل السببيّة والمسببيّة لا من قبيل الآلة وذى الآلة أوّلًا، ولتحقّق التعدّد وجوداً بين الآلة وذيها أيضاً، سيّما فيما نحن فيه ثانياً، والإشكال يدور مدار التعدّد بين العقد وبين الملكيّة والزوجيّة ونحوهما، لا مدار تحقّق السببيّة والمسببيّة بينهما.

وبيان الحقّ فى الجواب يتوقّف على أمرين:
أ- أنّ المقصود بالمسبّبات التى وضعت لها ألفاظ المعاملات هى المسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة، ولا شكّ فى تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشكّ فى إمضاء الشارع لها حتّى تكون أسباباً شرعيّة كما تكون أسباباً عرفيّة.
ب- أنّ المسبّب كالملكيّة وإن كان واحداً نوعيّاً إلّاأنّ مصاديقه متعدّدة بتعدّد طرفيه، فملكيّة زيد للكتاب غير ملكيّته للدار وغير ملكيّة عمرو له، فالملكيّة مع كونها أمراً اعتباريّاً واحداً بحسب المفهوم النوعى لها وجودات متعدّدة، ولكلّ وجود سبب خاصّ به.
إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدّد الأسباب المفروض فى كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبّب فهو لا يجديه، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبّب الخاصّ الجزئى كملكيّة زيد للكتاب مثلًا إلّاسبب واحد، فإمضاء المسبّب إمضاء له لا محالة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 387
وبعبارة أوضح: أساس كلام المستشكل إنّما هو وحدة المسبّب وتعدّد السبب، فإن أراد من وحدة المسبّب أنّه شىء واحد خارجى، فهو ممنوع، لما عرفت من أنّ لكلّ بيع مثلًا مسبّباً، لتغيّر الملكيّة بتغيّر ما تضاف إليه.
وإن أراد وحدة نوع المسبّب كالبيع المفيد لملكيّة العين فى مقابل الإجارة المفيدة لملكيّة المنفعة والنكاح المفيد للزوجيّة وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكثّرة إلى ما شاء اللّه، وقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يعمّ بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثّرة عرفاً حتّى ما شكّ بدواً فى سببيّته الشرعيّة، لأنّ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» إذا اقتضى إمضاء جميع المسبّبات العقلائيّة اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغة الفارسيّة أو بالمعاطاة فلا ريب فى تحقّق السبب والمسبّب العرفيّين، لكن نشكّ فى أنّ هذا السبب هل يكون شرعيّاً أيضاً أم لا؟
إلّا أنّ هذا الشكّ بدوى يزول بأدنى تأمّل، لأنّ المسبّب العرفى إذا كان معلوم التحقّق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا محالة أمضى سببه العرفى أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا فى سببيّة المعاطاة أو العقد بالفارسيّة شرعاً فجواز التمسّك بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فى جانب المسبّب يقتضى جوازه فى جانب السبب أيضاً، فيستكشف كونهما سبباً شرعيّاً أيضاً.
هذا تمام الكلام فى الصحيح والأعمّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 389
فی الاشتراک

الأمر الحادى عشرفى الاشتراک

اشارة

والكلام فيه يقع تارةً فى إمكان الاشتراک ووجوبه وامتناعه، واخرى فى منشأ وقوعه، وثالثةً فى استعمال المشترک فى الكتاب العزيز.

أمّا الجهة الاولی: ففیها ثلاثة أقوال:
الأوّل: ضرورة وقوع الاشتراک، واستدلّ له بأنّ الألفاظ والتراکیب المؤلّفة منها متناهیة، والمعانی الموجودة فی الواقع ونفس الأمر غیر متناهیة، فالحاجة إلی تفهیم جمیع المعانی تستدعی لزوم الاشتراک، لئلّا یبقی معنی بلا لفظ دالّ علیه.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:
أ- أنّه یمتنع الاشتراک فی هذه المعانی، لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیة، ضرورة أنّ مقدار الوضع تابع لمقدار المعنی، فإذا کانت المعانی غیر متناهیة کانت الأوضاع أیضاً کذلک، فلا یمکن صدورها من الواضع المتناهی وهو الإنسان الممکن.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 390
فإن قلت: یمکن أن یکون الواضع هو الواجب تعالی.
قلت: تحقّق الأوضاع الغیر المتناهیة وإن کان علی هذا الفرض ممکناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهیم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلی الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد علیه لغو مستحیل فی حقّه تعالی.
فالوضع للمعانی الغیر المتناهیة کما یستحیل بلحاظ تناهی الألفاظ کذلک یستحیل بلحاظ نفس الوضع أیضاً[448].
هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الوجه الأوّل.
وهو مع کونه متیناً فی نفسه یمکن أن یناقش فیه بناءً علی ما ذهب إلیه فی مبحث أقسام الوضع من إمکان[449] الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصادیق الاشتراک اللفظی قطعاً، لتکثّر المعانی فیه، مع أنّ الوضع فیه واحد، فلیس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنی.
ب- أنّ المعانی الکلّیّة کالواجب والممتنع والممکن متناهیة، وجزئیّاتها وإن کانت غیر متناهیة، إلّاأنّ وضع الألفاظ بإزاء کلیّاتها یُغنی عن وضع لفظ بإزائها کما لا یخفی[450].
الثانی: امتناع وقوعه، واستدلّ علیه بوجوه:
1- أنّ الاشتراک مخلّ بالتفهیم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحکمة.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله أوّلًا: بمنع الإخلال، لإمکان الاتّکال علی القرائن الواضحة، وثانیاً: بمنع کونه مخلّاً بالحکمة، لتعلّق الغرض بالإجمال
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 391
أحیاناً[451].

وحاصله: أنّ المتكلّم إن كان بصدد بيان تمام مراده أقام قرينة واضحة على المعنى المراد من اللفظ المشترک فيصير المعنى بيّناً، وإن كان بصدد الإجمال وبيان بعض مراده فلم يقم قرينة أصلًا، ولا ضير فى إجمال اللفظ وإهماله حينئذٍ، فأين الاتّكال على القرائن الخفيّة؟!
2- أنّ الوضع جعل اللفظ مرآةً للمعنى، فلابدّ من سرعة الانتقال منه إليه بحيث لا يبقى للسامع حالة تحيّر وتردّد بعد استماع اللفظ، كما أنّ الناظر فى المرآة يرى ما انعكس فيها ولا يبقى له تردّد وتحيّر أصلًا، وهذا المعنى للوضع لا يلائم الاشتراک كما هو واضح.
وفيه: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى لا مرآةً له، فإنّ المرآتيّة مربوطة بمقام الاستعمال، حيث إنّ المستعملين لا يلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآتيّة، حتّى كأنّهم يلقون المعانى إلى المخاطب، وكذلک المخاطب لا يلاحظ اللفظ إلّامرآةً للمعنى، حتّى كأنّه يتلقّى المعنى بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع يلاحظ كلّاً من اللفظ والمعنى بالأصالة، ثمّ يجعله علامة له، ولا إشكال فى كون شىء علامة لشيئين أو أكثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بين مقامى الوضع والاستعمال، فتخيّل أنّ المرآتيّة مربوطة بمقام الوضع.
3- أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى، ولو أمكن الاشتراک لكان بين اللفظ المشترک وكلّ واحد من معانيه ملازمة، وهذا يستلزم الملازمة بين نفس المعانى وعدم انفكاک بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 392
وفيه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، وقد عرفت فساد القول بالملازمة فى مسألة حقيقة الوضع[452].
فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراک أمر ممكن، ولا يكون ضروريّاً ولا مستحيلًا، بل لا ينبغى إنكار وقوعه فى كلام العرب، فإنّ لفظ العين والقرء ونحوهما من الألفاظ المشتركة.

وأمّا الجهة الثانية: فما قيل أو يمكن أن يقال فيها وجوه ثلاثة:
الأوّل: أنّ منشأ وقوع الاشتراک هو الاختلاف بين القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبيلة أو بلد وضعوا لفظ العين مثلاً للعين الباکية وأهل قبيلة اخرى أو بلد آخر وضعوه للعين الجارية، وأهل قبيلة ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنى آخر، ثمّ اللغويّون تتبّعوا اصطلاحات القبائل والبلاد فی معانی الألفاظ فوجدوا بعضها مشترکاً بين معنيين أو أکثر.
الثانی: أنّ غرض الواضع من الوضع کما يتعلّق بتفهيم تمام المراد وتفهّمه بسهولة قد يتعلّق أيضاً غرضه بتفهيم المراد وتفهّمه إجمالاً، فيضع لفظاً واحداً لمعنيين أو أکثر ليستعمله المتکلّم بدون قرينة عند إرادة الإجمال، فصيرورة الکلام مجملاً بالاشتراک لا تکون دليلاً علی امتناعه، بل تکون علّةً لوقوعه.
الثالث: أنّه قد يصير اللفظ بسبب کثرة الاستعمال فی المعنى المجازی مستغنياً عن القرينة، فيصير معناً حقيقيّاً تعيّنيّاً من دون أن يهجر معناه الحقيقی التعيينی، فيصبح اللفظ مشترکاً بينهما.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج1، ص: 393

وأمّا الجهة الثالثة- أعنی استعمال المشترک فی القرآن-: فقال بعضهم بامتناعه وإن کان ممکناً فی لغة العرب، لأنّه یستلزم التطویل بلا طائل مع الاتّکال علی القرائن والإجمال فی المقال لو لا الاتّکال علیها، وکلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جلّ شأنه کما لا یخفی.
وفیه أوّلًا: أنّ أدلّ دلیل علی إمکان استعمال المشترک فی القرآن وقوعه فی قوله تعالی: «وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»[453] فإنّ القرء مشترک بین الطهر والحیض، وقوله تعالی: «فِیهَا عَیْنٌ جَارِیَةٌ»[454] وقوله تعالی: «وَلَهُمْ أَعْیُنٌ لَایُبْصِرُونَ بِهَا»[455] وغیرها من الآیات.
وثانیاً: أنّ الاتّکال علی القرینة لا یستلزم التطویل إذا أتی بها لغرض آخر غیر القرینیّة، علی أنّه یمنع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه ممّا یتعلّق به الغرض، وإلّا لما وقع المشتبه فی کلامه، وقد أخبر فی کتابه الکریم بوقوعه فیه، قال اللّه تعالی: «مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»[456]، وهل یکون المتشابه غیر المجمل؟!
هذا تمام الکلام فی الاشتراک.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 395
فی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

الأمر الثانى عشرفى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

اشارة

ولا يخفى أنّ النزاع يعمّ ما إذا كان المستعمل فيه معنيين حقيقيّين أو مجازيّين أو مختلفين.
وقبل البحث ينبغى تقديم أمرين لتحرير محلّ النزاع:
الأوّل: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا اريد كلّ من المعنيين أو المعانى من اللفظ على سبيل الانفراد والاستقلال كما إذا لم يستعمل إلّافيه، لا فيما إذا اريد منه الجامع بين المعنيين أو عنوان أحد المعنيين أو اريد أحدهما بالأصالة والآخر بالتّبع.
الثانى: أنّ ظاهر كلام القدماء كصاحبى المعالم والقوانين أنّ النزاع فى جواز الاستعمال بمعنى ترخيص الواضع له بعد الفراغ عن إمكانه، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه، حيث جعلوا النزاع فى إمكانه الوقوعى.
فلابدّ لنا من البحث فى مقامين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 397

المقام الأوّل: فى إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى الامتناع، واستدلّ عليه بأنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلک إلّالمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا فى إرادة معنى ينافى لحاظه كذلک فى إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلک لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلک فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلک فى هذا الحال؟ وبالجملة: لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً فى الاثنين إلّاأن يكون اللاحظ أحول العينين[457]، إنتهى.

أقول: فى الاستدلال بهذه العبارة ثلاثة احتمالات:
1- أن يكون المعوّل عليه فى الاستدلال كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 398
فانياً فى المعنى، فإنّه إذا صار فانياً فى أحد المعنيين لم يبق لفظ لكى يفنى فى المعنى الثانى، فكيف يمكن الاستعمال فى المعنيين والفناء فى الاثنين؟!
وفيه أوّلًا: منع كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً فى المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامة له، ويؤيّده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميلة لتفهيم مقاصدهم، مع أنّها لو كانت فانيةً فيها لما كان لذلک وجه، فحقيقة استعمال اللفظ فى المعنى جعله علامةً له، ولا إشكال فى إمكان جعل شىء واحد علامةً لاثنين.
وثانياً: فناء الواحد فى الاثنين دفعةً من دون تقدّم وتأخّر بينهما كما فى المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أوّلًا فى أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتّى يمكن فنائه فى المعنى المتأخّر، وما نحن فيه ليس كذلک، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا استعمل اللفظ فى عرض واحد فى المعنيين من دون أن يكون تقدّم وتأخّر فى البين.
2- أن يكون المعوّل عليه تبعيّة اللحاظ فى جانب اللفظ، فإنّ المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى، واللفظ باللحاظ التبعى، فإذا تعدّد المعنى كان اللحاظ الاستقلالى متعدِّداً لا محالة مع أنّه لا يمكن تعدّد اللحاظ التّبعى، لعدم تعدّد اللفظ[458].
وفيه: أنّ لحاظ المتكلّم للفظ وإن كان بتبع لحاظ المعنى، إلّاأنّه لا ضير فى وحدة اللحاظ فى جانب اللفظ وتعدّده فى جانب المعنى، فإنّه لا يستلزم إلّا كون الواحد تابعاً للمتعدّد، ولا برهان على امتناعه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 399
هذا بالنسبة إلى المتكلّم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنّه يتصوّر اللفظ أوّلًا، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلّامن طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالى بالنسبة إلى المخاطب متعلّق باللفظ والتبعى بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحالة كون المتعدّد تابعاً للواحد.
3- أن يكون المعوّل عليه نفس اللحاظ لا تبعيّته، فإن كان اللحاظ فى ناحية المعنى واحداً فلابدّ من كونه فى ناحية اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان فى ناحية المعنى متعدّداً ففى ناحية اللفظ أيضاً كان متعدّداً.

فالملاک فی وحدة لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحدة المعنی وتعدّده[459].
وفیه: أنّ المتکلّم إذا قال: «رأیت عیناً» وأراد به العین الباکیة، ثمّ قال ثانیاً: «رأیت عیناً» وأراد به نفس المعنی السابق فلا محالة کان لحاظ اللفظ متعدّداً مع کون المعنی واحداً.
فالملاک فی تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنی ووحدته، فیمکن أن یکون المعنی متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعکس.
ولا یخفی أنّ جوابنا علی الاحتمالین الأخیرین مبنی علی منع الصغری[460]، توضیح ذلک: أنّ الاستدلال علی الاحتمال الثانی عبارة عن أنّ تبعیّة لحاظ اللفظ یوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ فی جانب المعنی، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلی الاحتمال الأخیر عبارة عن أنّ لحاظ اللفظ لابدّ من
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 400
أن یکون مساویاً للحاظ المعنی عدداً، فلابدّ من تعدّد لحاظ اللفظ فی المقام حیث إنّ المعنی ولحاظه یکون متعدّداً، ولا یمکن تعلّق لحاظین أو أکثر بلفظ واحد.
ونحن اخترنا فی کلا الاحتمالین منع الصغری، إذ الکبری أعنی استحالة تعلّق لحاظین بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشیء عبارة عن تصوّره وحضوره فی الذهن، ولا یمکن حضور شیء واحد فی الذهن مرّتین فی زمان واحد، کما لا یمکن تعلّق علمین بشیء واحد کذلک کما لا یخفی.
والحاصل: أنّ ما استدلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله علی استحالة استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد باطل بجمیع احتمالاته الثلاثة.

رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

واستدلّ المحقّق النائينى رحمه الله على الاستحالة بأنّ استعمال اللفظ فى المعنيين بنحو الاستقلال يستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالى بكلّ واحد منهما فى آنٍ واحد ورتبة واحدة كما لو لم يستعمل اللفظ إلّافيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين لحاظين مستقلّين كذلک، ولا ريب فى أنّ الاستعمال فى أكثر من معنى يستلزم ذلک، والمستلزم للمحال محال[461].

وفيه: أنّ للُامور المادّيّة ضيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيها، كما لا يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى آنٍ واحد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحة واسعة، تقتدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 401
أمرين مختلفين فى صفحتها فى آنٍ واحد، ويدلّنا على ذلک قضاوة الوجدان بملاحظة امور:
1- أنّ النفس تقدر على رؤية شخصين أو سماع صوتين فى آنٍ واحد، وعلى الرؤية والسمع أو اللّمس والشمّ كذلک.
2- أنّ الموضوع فى القضايا الحمليّة وإن كان متقدّماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّاأنّهما حاضران عند النفس معاً فى آنٍ واحد، لأنّ ملاک الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة.
3- وإن أبيت عن ذلک كلّه فلا ريب فى أنّک إذا قلت: «السواد والبياض متضادّان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين فى نفسک فى لحظة تلفّظک بكلمة «متضادّان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس فى هذه اللحظة كما لا يخفى.

واستدلّ[462] بعضهم على الاستحالة بأنّ اللفظ وجود تنزيلى لطبيعى المعنى ويمتنع اجتماع وجودين فى لباس وجود واحد.
وبعبارة اخرى لنا امور ثلاثة: وجود حقيقى للمعنى، ووجود حقيقى للفظ، ووجود تنزيلى للمعنى، فإنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمة «زيد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هذه الكلمة لا معناها، والحمل فى كليهما شائع صناعى، لكون الموضوع فى الأوّل

وهو زيد الموجود فى الخارج مصداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفى الثانى وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كذلك، وكلّما تلفّظنا بلفظ زيد سواء كان فى هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون وجوداً حقيقيّاً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزيليّاً لمعناه وهو زيد الموجود فى الخارج، وكما يمتنع تعدّد وجوده الحقيقي بوجود واحد، يمتنع أيضاً تعدّد وجوده التنزيلى كذلك[463].
وفيه أوّلًا: أنّ دعوى كون اللفظ من أنحاء وجود المعنى مجازفة، بل لا يمكن ذلك، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقولة الكيف، والمعنى من مقولة الجوهر مثلًا، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.
نعم، لا بأس به لو اريد مجرّد الذوق والمسامحة والتخيّل.
وثانياً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودين حقيقيّين، لا تنزيليّين، كيف وقد اجتمع فى قولك: «زيد لفظ» وجودان: أحدهما حقيقى والآخر تنزيلى، فإنّ لفظ «زيد» وجود حقيقى لمفهوم «لفظ» وتنزيلى لمعناه بناءً على ما ذهب إليه المستدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزيليّين مستحيلًا لاستحال اجتماع الحقيقى والتنزيلى بطريق أولى، لكونه

أقرب إلى اجتماع الحقيقيّين حيث إنّ أحد طرفيه حقيقى.
إن قلت: لا ضير فى اجتماع وجودين فى قولنا: «زيد لفظ» لأنّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.
قلت: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإنّا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلًا والآخر العين الجارية.
والحاصل: أنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ممكن عقلًا.

المقام الثانى: فى ترخيصه من قبل الواضع

رأی المحقق القمی رحمه الله فیه ونقده

ذهب المحقّق القمی رحمه الله فی القوانین إلی عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنی حال الانفراد[464]، ولابدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع[465].
ویرد علیه أوّلًا: أنّه لا دلیل علی لزوم رعایة حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعایة حال الوضع لکانت خصوصیّاته الزمانیّة والمکانیّة وغیرها أیضاً کذلک، مع أنّ مراعاتها غیر لازمة علی المستعملین قطعاً.
وثانیاً: أنّ الوضع للمعنی حال الانفراد لا یعمّ جمیع موارد المشترک، فإنّ منها ما نعبّر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[466]، إذ لا ریب فی کون اللفظ مشترکاً لفظیّاً بین الخصوصیّات، ومع ذلک لم یلاحظ الواضع کلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الکلّی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 406
فالحاصل: أنّه لا مانع عقلًا ولا وضعاً من استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.
بل هو واقع فی کلمات الادباء والشعراء، ولا یمکن تخطئتهم فی ذلک.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 407

كيفيّة استعمال المشترک فی أکثر من معنی

ثمّ بعد إثبات إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد عقلًا وعدم منع الواضع عنه أیضاً یقع البحث فی أنّ استعمال اللفظ المشترک فی أکثر من معنی هل هو بنحو الحقیقة أو المجاز؟

رأى صاحب المعالم رحمه الله فى المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كونه مجازاً فى المفرد وحقيقةً فى التثنية والجمع.
واستدلّ على الأوّل بأنّ ما وضع له اللفظ المشترک إنّما هو كلّ من المعانى مع قيد الوحدة، فكان استعماله فى أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قيد الوحدة واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادة الجزء[467].

وفيه أوّلًا: منع اعتبار قيد الوحدة فى الموضوع له، إذ لا دليل عليه، فإنّ معاجم اللغة التى هى الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذا خالية عنه، فالظاهر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 408
وضع اللفظ لذات المعنى خالياً من أىّ قيد وإن كان الواضع واحداً فضلًا عمّا إذا كان متعدّداً.
وثانياً: أنّ الذى يوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للكلّ فى الجزء إذا كان للكلّ تركّب خارجى، كإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، ولا يبعد شموله للمركّبات العقليّة الملحوظة من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادة الحيوان أو الناطق.
وأمّا المقيّد- وهو الذى يكون القيد خارجاً عنه والتقيّد داخلًا، ولا يكون فيه التركّب من ذات المقيّد والتقيّد إلّابتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع- فإطلاق لفظه وإرادة ذاته مع قطع النظر عن القيد لا يستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر كلام البيانيّين اختصاص التجوّز بالقسمين الأوّلين لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو التركّب الخارجى فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم

وأورد عليه صاحب الكفاية رحمه الله بوجه آخر، وهو أنّ قيد الوحدة لو كان معتبراً فى الموضوع له لما جاز الاستعمال فى الأكثر أصلًا، لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشىء بشرط شىء والشىء بشرط لا، كما لا يخفى[468].
ولكنّه غير وارد على صاحب المعالم رحمه الله، لأنّه من قبيل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث ليس فى مفهوم الأكثر، بل فى مصداقه، وبعبارة اخرى ليس البحث فى استعمال اللفظ فى المجموع، بل فيما إذا استعمل فى أكثر من معنى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 409
واحد على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كلّ واحد كما إذا لم يستعمل إلّافيه[469] كما صرّح به فى الكفاية.

كلام صاحب المعالم فى التثنية والجمع

واستدلّ صاحب المعالم رحمه الله على كون الاستعمال حقيقةً فى التثنية والجمع بأنّهما فى قوّة تكرير المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتّفاق فى اللفظ دون المعنى فى المفردات، ألا ترى أنّه يقال: زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفاً، وتأويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد، وحينئذٍ فكما أنّه يجوز إرادة المعانى المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة على أن يكون كلّ واحد منها مستعملًا فى معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو فى قوّته[470]، إنتهى كلامه.

نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه صاحب الكفاية بأنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار فى اللفظ إلّاأنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنّه كرّر واريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه اريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلًا: «جئنى بعينين» اريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية، والتثنية والجمع فى الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها[471].
مع أنّه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتّحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقةً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 410
بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقةً لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الأكثر، لأنّ هيئتها[472] إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالًا لهما فى معنى واحد كما إذا استعملا واريد المتعدّد عن معنى واحد منهما[473] كما لا يخفى.
نعم، لو اريد مثلًا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين فى المعنيين، إلّاأنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلًا، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعة وهى موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى[474]، إنتهى كلامه.
توضيح: لا يخفى عليك أنّ الإشكال الثانى[475] يختصّ بالتثنية، حيث إنّها لا تدلّ إلّاعلى إثنين، فإذا استعملت فى أربع كان من قبيل استعمالها فى أكثر من معناها، بخلاف الجمع، فإنّه لا يوقف على عدد خاصّ حتّى يقال: استعماله فى أكثر من ذلك العدد كان استعمالًا فى أكثر من معنى واحد، فلا يعقل استعمال الجمع فى الأكثر أصلًا، فالإشكال الثانى يختصّ بالتثنية كما هو ظاهر كلامه حيث مثّل بها وتمركز بحثه فيها من قوله: «نعم» إلى آخر الإشكال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 411

نقد كلام صاحبى الكفاية والمعالم رحمهما الله

ويمكن المناقشة فيما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله أخيراً بأنّه لو اريد من تثنية العين مثلًا فردان من الجارية وفردان من الباكية لم يكن من قبيل استعمالها فى المعنيين، بل من قبيل استعمال المفرد فيهما، فإنّ علامة التثنية وهى الألف أو الياء مع النون إنّما تدلّ على إثنين ممّا اريد من مفردها، ففى الفرد المذكور اريد من العين، العين الباكية والعين الجارية، وعلامة التثنية الملحقة بها لا تدلّ إلّا على تضاعف ما اريد من المفرد، وهذا أصل معنى التثنية لا أكثر منه[476].
وبه قد انقدح فساد ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من جواز استعمال التثنية والجمع فى الأكثر حقيقةً، فإنّه لا يتصوّر استعمالهما فيه أصلًا.
وأمّا المفرد فاستعماله فى أكثر من معنى قابل للتصوّر، وهو ممكن عقلًا، جائز من قبل الواضع، ويكون بنحو الحقيقة لا المجاز كما تقدّم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 413

المراد من بطون القرآن

رأى صاحب الكفاية فيه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد ما منع عقلًا عن جواز الاستعمال فى المعنيين قال:
وهم ودفع: لعلّک تتوهّم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلًا عن جوازه، ولكنّک غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلًا على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّها كانت بإرادتها فى أنفسها حال الاستعمال فى المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها[477]، إنتهى.

وردّ جوابه الأوّل بعض الأعلام فی المحاضرات بوجهين، حيث قال:
ويردّه: أنّه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدس سره، أوّلًا لم يكن ذلک موجباً لعظمة القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات، لإمكان أن يراد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 414
المعانی بأنفسها حال التكلّم بالألفاظ فی غير المحاورات القرآنيّة، بل يمكن إرادتها كذلک حال التكلّم بالألفاظ المهملة فضلًا عن الألفاظ الموضوعة، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب وغيره، بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع، فالكلّ سواء، ولا فضل لأحدهما على الآخر.
علی أنّ لازم ذلک أن لا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعانی له، بل كانت شيئاً أجنبيّاً عنه، غاية الأمر أنّها اريدت حال التكلّم بألفاظه.
وكلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون، فهی كما نطقت بإثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلک، كذلک نطقت بإضافة تلک البطون إليه وأنّها معانٍ للقرآن، لا أنّها شیء أجنبیّ عنه:
منها: «ما فی القرآن آية إلّاولها ظاهر: ظهر: وبطن[478] ... إلى آخره».
ومنها: «وإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع .. إلى أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق[479] وباطنه عميق، وله تخوم[480] وعلى تخومه تخوم، لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائبه»[481].
وما شاكلهما من الروايات الكثيرة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 415
وتلقّى جوابه الثانی بالقبول، بل ذكر لتأييده روايات دالّة على أنّ القرآن حیّ لا يموت، يجرى على آخرنا كما يجرى على أوّلنا، وأنّه لا ينحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الكتاب وإن كانت فی الظاهر حكايات وقصصاً إلّاأنّها فی الباطن دروس وعبر للناس[482]. إلى غير ذلک.
أقول: ما ذكر من الوجهين ردّاً على جوابه الأوّل صحيح متين، ولكن ما ذكر لتأييد الجواب الثانی من الروايات فلم نعرف كيفيّة تأييدها له، وإن لم يخطر ببالی مناقشة فی أصل الجواب.
ويمكن أن يجاب عن التوهّم بوجه آخر أيضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار كلّاً منها واحد من المفسّرين كما يعلم من كتب التفاسير سيّما مجمع البيان، فيمكن أن يراد من البطون تلک الوجوه لا المعانی.

ويؤيّد ذلک ما ورد من أمر على عليه السلام سلمان بالاحتجاج على الخصم بالسنّة لا بالقرآن، لكونه ذا وجوه لا يمكن معها إلجاء الخصم على قبول الحقّ[483].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 417
فى المشتقّ

الأمر الثالث عشرفى المشتقّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ المشتقّ حقيقة فى خصوص ما تلبّس بالمبدء فى الحال[484] أو فيما يعمّه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتّفاق على كونه مجازاً فيما يتلبّس به فى الاستقبال.
وقبل الخوض فى المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغى تقديم امور:

الأوّل: فی کون المسألة لغویّة أو عقلیّة؟

الظاهر أنّها لغویّة، فیبحث فیها عن أنّ هیئة المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبّس بالمبدء حال النسبة أو للجامع بینه وبین ما انقضی عنه.
ولکن یظهر من موضعین من کلام المحقّق النائینی رحمه الله أنّها مسألة عقلیّة:
1- قوله: والسرّ فی اتّفاقهم علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی هو أنّ المشتقّ لمّا کان عنواناً متولّداً من قیام العرض بموضوعه، من دون أن یکون الزمان مأخوذاً فی حقیقته، بل لم یؤخذ الزمان فی الأفعال- کما سیأتی-
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 418
فضلًا عن المشتقّ، وقع الاختلاف بالنسبة إلی ما انقضی عنه المبدء، حیث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمکان قیام العرض بمحلّه، فکان للنزاع فی ذلک مجال، دون هذا، إذ یمکن أن یُقال فیما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد فی الجملة ولو فیما مضی یکفی فی صدق العنوان علی وجه الحقیقة ولو انقضی عنه المبدء، کما أنّه یمکن أن یقال: إنّه یعتبر فی صدق العنوان علی وجه الحقیقة بقاء التولّد فی الحال، ولا یکفی حدوثه مع انقضائه، هذا فیما إذا تولّد عنوان المشتقّ فی الجملة.
وأمّا فیما لم یتولّد فلا مجال للنزاع فی أنّه علی نحو الحقیقة، لعدم قیام العرض بمحلّه، فکیف یمکن أن یتوهّم صدق العنوان علی وجه الحقیقة، مع أنّه لم یتحقّق العنوان بعد، فلابدّ أن یکون علی نحو المجاز بعلاقة الأول والمشارفة[485]، إنتهی.
وهذا کما ترى ینادی بکون النزاع فی أمر عقلی، حیث علّل الاتّفاق علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی بأمر عقلی، وهو إمکان القول بکفایة قیام العرض بالمعروض فیما مضی فی صدق العنوان حقیقةً ولو انقضی عنه، وهذا لا یجری فیما یتلبّس فی المستقبل.
ولکنّه- مع مخالفته لما هو الحقّ من کون المسألة لغویّة- باطل فی نفسه أیضاً، فإنّ حکم العقل مبنیّ علی الدقّة لا علی المسامحات الرائجة عند العرف، فکیف یجد الفرق بین إسناد الضاربیّة الیوم إلی من کان ضارباً أمس وبین إسنادها کذلک إلی من یضرب غداً، فیتصوّر فی الأوّل احتمال کون الاسناد حقیقةً دون الثانی مع عدم قیام العرض بموضوعه حال النسبة فی کلیهما؟![486]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج1 ؛ ص419
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 419

فالعقل لا يجيز أن يقال: «زيد ضارب اليوم» فيما إذا لا يكون متلبّساً بالضرب حال النسبة، سواء كان ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً.
بل الاتّفاق على المجازيّة فى المستقبل والاختلاف فيما انقضى شاهد على كون النزاع فى أمر لغوى مربوط بالوضع والواضع والموضوع له، فإنّ الوضع أمر تعبّدى يمكن أن يتحقّق لخصوص ما تلبّس بالمبدء فى الحال، ويمكن أن يتحقّق للجامع بينه وبين ما انقضى، ولأىّ منهما وضع نحن متعبّدون غير منكرين.
2- تعليله خروج العناوين الذاتيّة التى يتقوّم بها الذات كإنسانيّة الإنسان وحجريّة الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجريّة الحجر وإنسانيّة الإنسان وما شابه ذلک إنّما تكون بالصورة النوعيّة لا بالمادّة، فلا يمكن القول بإطلاقهما على ما انقضى عنه الحجريّة والإنسانيّة[487].
وهذا أيضاً كما ترى ينادى بأعلى صوت بكون النزاع فى مسألة عقليّة، حيث استدلّ على خروج هذه العناوين عن البحث بأمر فلسفى، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعيّة وجوداً وعدماً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 421

الثانى: فى تحرير محلّ النزاع

اشارة

وهنا جهتان من البحث:

الاولى: جهة ارتباط العنوان بالذات

إنّ ما كان ارتباطه بالذات بواسطة عروض أمر خارج عنها عليها نحو «ضارب» فهو داخل فى محلّ النزاع، وأمّا العناوين المنتزعة عن الذات بلا واسطة أمر خارجى كالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث فى خروجها عنه.
إنّما النزاع فى سبب الخروج:
فعلّله المحقّق النائينى كما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شيئيّة الشىء بصورته النوعيّة لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلًا تراباً فما هو ملاک الإنسانيّة وهو الصورة النوعيّة قد انعدم وزال ووجدت حقيقة اخرى وصورة نوعيّة ثانية، وهى الصورة النوعيّة الترابيّة، ومن الواضح أنّ الإنسان لا يصدق على التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعيّة، وهى الصورة الإنسانيّة، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال:
إنّ الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.
وأمّا المادّة المشتركة المعبّر عنها بالهيولى وإن كانت باقية، إلّاأنّها قوّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 422
صرفة لإفاضة الصور عليها ولا تتّصف بالإنسانيّة بحال من الأحوال[488].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينى وبعض الأعلام.
وفيه أوّلًا: أنّه مخالف لما هو الحقّ من كون المسألة لغويّة، فلا يصحّ فيها إقامة البرهان الفلسفى، وثانياً: أنّه ينتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا يصدق عليه الخلّ بلا إشكال مع بقاء صورته النوعيّة، فإنّ صيرورته خمراً من قبيل تبدّل حاله إلى حال آخر، لا من قبيل تبدّل فصله المقوّم لحقيقته النوعيّة.
على أنّ كون شيئيّة الشىء بالصورة النوعيّة قاعدة عامّة للأعراض أيضاً، وهو يستلزم خروج مثل الأبيض أيضاً عن محلّ النزاع، لأنّ الجسم الذى كان أبيض ثمّ عرض عليه السواد لم يبق بياضه الذى كان مرتبطاً به، فكيف يمكن القول بإطلاق عنوان الأبيض عليه حقيقةً بعد ذهاب بياضه بصورته النوعيّة؟!
فالحقّ أن يقال: علّة خروج العناوين الذاتيّة عن محلّ النزاع إنّما هى اتّفاقهم على كونها موضوعة لما يتلبّس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبّسة بها فى زمان ما.
وأمّا العناوين المرتبطة بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فكلّها داخلة فى البحث، سواء كانت من الامور الحقيقيّة الوجوديّة، كالأبيض، أو العدميّة،

كالأعمى[489]، أو الاعتباريّة، كالمالک والزوج والحرّ، أو الانتزاعيّة، كالفوق والتحت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 423
بقى الكلام فيما يكون ذاتيّاً بالنسبة إلى بعض أفراده وعرضيّاً بالنسبة إلى بعض آخر، كالموجود والعالم وسائر أوصاف البارى تعالى المتّحدة مع الذات.
والظاهر دخولها فى محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو فى هيئة المشتقّ مع قطع النظر عن كونها قالباً لمادّة خاصّة، فإذا قلنا: «هيئة الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء فى الحال، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه» يشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوين الذاتيّة التى تكون على وزن الفاعل أيضاً.
فعلى هذا ينحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوين الذاتيّة التى ليست على هيئة المشتقّات.

الثانية: حيثيّة أنواع المشتقّات

لا إشكال ولا خلاف فى عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزيد فيها[490] لعدم اتّحادهما مع الذات وجريهما عليها، ولذا لا يكون قولنا: «زيد ضَرَبَ» قضيّة حمليّة، لعدم تحقّق الحمل والهوهويّة فيه.
إنّما الخلاف فى أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقّات الاخرى من اسمى الفاعل والمفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والآلة، أو يختصّ ببعضها؟

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها من المصادر المستعملة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 424
بمعنى اسم الفاعل وصيغة النسبة كبغدادى.
واحتجّ على خروج غيرها بوجوه:
1- تمثيل الاصوليّين باسم الفاعل فى تضاعيف الاحتجاجات.
2- احتجاج بعضهم على الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقيّة الأسماء[491].
وفيهما: أنّ التمثيل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا يوجبان اختصاص النزاع به، لأنّ اسم الفاعل أوضح مصاديق المشتقّ، وقد جرى ديدنهم على التمثيل والاحتجاج ببعض المصاديق الواضحة، فهو غير صالح لإثبات الاختصاص.
3- أنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ، كقولک: هذا مقتول زيد، أو مصنوعه، أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو هذا مملوک زيد، أو مسكونه، أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطة كلّيّة، والمرجع فيه إلى العرف، واسم الزمان حقيقة فى الأعمّ، وكذلک اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما اعدّ للآليّة أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدء عرفاً[492].
وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بوجهين:
الأوّل: قوله: ولعلّ منشأه[493] توهّم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى[494].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 425
الثانى: قوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً فى المهمّ من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى[495].
والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقّات النحويّة، سوى المصادر والأفعال.
نعم، فى اسم الزمان خصوصيّة تقتضى خروجه عن محلّ البحث كما سيأتى.

بل يجرى النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوى مع وجود ملاک البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بأمر خارج عنها، كصيغة النسبة، ومثل الزوج والزوجة والرقّ والحرّ.
ويشهد لجريان البحث فى هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الإيضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، وهذا لفظه:
تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[496]، وأمّا المرضعة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 426
الآخرة ففى تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط فى المشتقّ بقاء المشتقّ منه[497].
ضابطة: لا إشكال فى حرمة أُمّ الزوجة والربيبة مؤبّداً، إلّاأنّه لابدّ فى الاولى اجتماع عنوانى الامّيّة والزوجيّة فى زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «امّ الزوجة» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»[498] فإذا كانت له زوجة رضيعة ثمّ طلّقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيرة لا تحرم عليه المرضعة، لعدم اجتماع العنوانين إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعمّ.
وهذا بخلاف الثانية، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجة، بل عنوان الربيبة الناشئة من الزوجة المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»[499] فالعنوان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 427
اخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم فى حرمة بنت الزوجة المتولّدة بعد طلاقها من زوج آخر فى باب النسب، سواء قلنا بكون المشتقّ حقيقةً لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه.
إذا عرفت هذه الضابطة فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسألة المحكيّة عن الإيضاح، وإن كانت فقهيّة، فنقول:
لا إشكال فى حرمة الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الاولى، لصيرورتها إمّا بنته أو ربيبته من الزوجة المدخول بها.
وعليه فابتناء الحكم فى المرضعة الثانية على الخلاف فى مسألة المشتقّ أمر واضح، فإنّ حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها امّ الزوجة، مع انقضاء

الزوجيّة عن الصغيرة قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع امّيّة المرضعة وزوجيّة المرتضعة فى زمان إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقة للأعمّ.
وأمّا المرضعة الاولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسألة المشتقّ، بل هى محرّمة حتّى على القول باختصاص المشتقّ بالمتلبّس بالمبدء.
وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهة صدق امّ الزوجة عليها، ولا يجتمع العنوانان[500] فى آنٍ واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف لانقطاع الزوجيّة عن الصغيرة وحدوث بنتيّتها وامّيّة الكبيرة لها، فلم يتحقّق عنوان امّ الزوجة لها فى زمان واحد، فحرمتها من جهة كونها امّ من كانت زوجة، فلولا إجماع أو نصّ فى المسألة لكانت حرمتها أيضاً مبتنيةً على مسألة المشتقّ.
وأجاب عنه بعض[501] الأعاظم بأنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقّق عنوان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 428
الامومة والبنتيّة، وعنوان البنتيّة للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخّر بحسب الرتبة عن عنوان البنتيّة لها، ولا محالة إنّها تكون زوجة فى رتبة تحقّق عنوان البنتيّة، لاستحالة إرتفاع النقيضين، ففى تلك المرتبة تجتمع الزوجيّة والبنتيّة وكون المرضعة أُمّ الزوجة[502].
وفيه: أنّ هذا أمر عقلى لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزمانيّان كما فى المقام.
وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الامّيّة المقارنة لفسخ الزوجيّة بصدق البنتيّة، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبة إلى الثلاثة أعنى البنتيّة والامّيّة وانفساخ الزوجيّة، ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة، إلّاأنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الامّيّة، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت عنوان «أُمَّهتُ نِسَآ ل كُمْ» وإن لم يتحقّق الاجتماع[503].
وفيه- مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعاظم[504]- عدم تسليم كفاية هذا الاتّصال فى الاندراج، لأنّه لا يقتضى تقارن الامّيّة والزوجيّة، فلا تكون المرضعة أُمّ الزوجة الفعليّة، بل امّ من كانت زوجة كما هو واضح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 429
والحاصل: أنّه لا إشكال فى حرمة المرتضعة، وأمّا المرضعتان فحرمتهما مبنيّة على كون المشتقّ حقيقةً فى الأعمّ.
نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمة المرضعة الاولى، فهى محرّمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعدة تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 431

الثالث: فى خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع

اشارة

اورد على إدراج مثل اسم الزمان فى محلّ النزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لأنّ الذات فيه إنّما تكون هى الزمان، وهو مبنىّ على التقضّى والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن إدراجه فى محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

واجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما فى كفاية المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما فى المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارک وتعالى[505]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ غاية الوضع هى التفهيم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذى أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجة إليه كما فى المقام لغو.
وأمّا لفظ الجلالة فمضافاً إلى أنّ مقتضى التحقيق أنّه علم لذات البارى جلّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 432
شأنه، أنّا وإن كنّا نعتقد بوحدانيّته تعالى، إلّاأنّ كثيراً من الناس يعتقدون بتكثّر الآلهة، فوضع لفظ الجلالة لمفهوم عامّ وهو الذات المستجمعة لجميع الصفات الكماليّة ليس بلغو، لتعلّق الحاجة باستعماله فى ذلک المفهوم العامّ عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصراً فى فرد واحد خارجاً بحسب اعتقادنا، فوقوع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة إنّما هو لاحتمال رعاية الواضع حاجة الناس إلى استعماله فى المفهوم العامّ.
وأمّا الاستشهاد بكلمة «الواجب» فغريب من مثله، وذلک لأنّ «الواجب» بمعنى الثابت والضرورى، وله فردان: ضرورى الوجود، وضرورى العدم.
نعم، لفظ «واجب الوجود» لا يعمّ ضرورى العدم، إلّاأنّه لا وضع لهذا المركّب سوى وضع جزئيه. على أنّ هذا أيضاً مفهوم عامّ، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير، والأوّل وإن انحصر باللّه سبحانه، إلّاأنّه أجنبىّ عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركّب مستقلّاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناشٍ عن تركّبه من مفاهيم متعدّدة.

ومنها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى وبعض الأعلام وهو أنّ الألفاظ الدالّة على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلّاً، حتّى تكون مشتركاً لفظيّاً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركاً معنويّاً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 433
الأفراد من معانيها- وهو المكان- قارّاً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له فى هذه الألفاظ أمراً سيّالًا، بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال[506].
وفيه: أنّ التحقيق يقتضى القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعة لكلّ من الزمان والمكان بوضع على حدة، فالاشتراک لفظى لا معنوى، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقى مقولى، إذ المكان من مقولة الأين، والزمان من مقولة اخرى، فليس بينهما جامع مقولى، وأمّا الجامع العنوانى الاسمى، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلّاأنّه لا يكون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضرورة أنّه لا يفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» كما يشهد بذلک الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[507] فمع أنّه مخالف لما عليه جميع المشتقّات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترک اللفظى، فيرجع الإشكال.
ومنها[508]: أنّ كلمة «العاشوراء» مثلًا وضعت لمعنى كلّى متكرّر فى كلّ سنة، وهو اليوم العاشر من المحرّم، وكان ذلک اليوم الذى وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذى وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال فى المتلبّس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبّس، فالذات فى اسم الزمان معنى عامّ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكيّة وقد انقضى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 434
عنه المبدء[509].
وفيه: أنّ كلمة «العاشوراء» وإن كان لها معنى عامّ، إلّاأنّ النزاع ليس فيها، بل فى كلمة «مقتل الحسين عليه السلام» الذى هو أحد مصاديقها، لأنّه هو كان متلبّساً بالمبدء، وهو تقضّى وتصرّم، والفرد الآخر الذى فرض لها مخالف للأوّل فى الوجود، فلا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء، فإنّ إطلاق «مقتل

الحسين عليه السلام» على غير اليوم الذى وقع فيه تلک الفاجعة العظمى بلحاظ كونهما من مصاديق «العاشوراء» إنّما هو نظير إطلاق الضارب على عمرو بعد انعدام زيد الذى هو كان متلبّساً بالضاربيّة بلحاظ كونهما مصداقين للإنسان.
ومنها[510]: أنّ الزمان من أوّله إلى آخر الأبد هويّة متّصلة باقية بالوحدة الوجوديّة، وعليه يكون الزمان بهويّته باقياً وإن انقضى عنه المبدء.
وفيه: أنّ هذا أمر فلسفى، والعرف الذى هو الملاک فى مثل هذه المباحث يرى الزمان متصرّماً ومتقضّياً، ويرى أوّل اليوم غير وسطه وآخره.
والحاصل: أنّه لا يمكن الذبّ عن الإشكال، فالنزاع لا يعمّ أسماء الزمان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 435

الرابع: فى مادّة المشتقّات

اشارة

وقع الكلام بين الأعلام فى تعيين مادّة المشتقّات، فقال الكوفيّون: إنّها الفعل[511]، وقال البصريّون: إنّها المصدر[512].
وفى كليهما مناقشة، لأنّ المادّة المشتركة لابدّ من أن تكون سائرة فى فروعها بتمام وجودها، أعنى حروفها وهيئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهما ليسا كذلک، إذ هيئتهما آبية عن ورود هيئة اخرى عليهما، ومعنى كلّ منهما أيضاً لم يتحقّق فى الآخر، ولا فى سائر المشتقّات.
نعم، لوكان معنىالمصدر خصوص‌الحدث من دون‌النسبة[513] كما فى اسمه كان معناه‌موجوداً فى‌سائرالمشتقّات، إلّاأنّ‌هيئته لم‌تكن موجودة فيها كماهوواضح.

رأى المحقّقين فى مادّة المشتقّات

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون من المتأخّرين، من أنّ مادّة المشتقّات عارية عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات إلّامن ترتيب حروفها،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 436
ووضعت بوضع مستقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبة، فمادّة «ضارب» مثلًا هى «ض، ر، ب» وهذه المادّة وضعت لما نعبّر عنه فى الفارسيّة ب «كتک»، وهى بحروفها المرتّبة ومعناها موجودة فى جميع مشتقّاتها، ولا هيئة لها حتّى يستحيل ورود هيئة اخرى عليها، ألا ترى أنّا نفسّر قولنا: «ضَرَبَ، يَضْرِبُ، ضارِبٌ» بالفارسيّة ب «كتک زد، كتک مى‌زند، كتک زننده» فمعنى المادّة وحروفها المرتّبة متحقّقة فى هذه المشتقّات.
وقد اورد على هذا بوجوه:
1- أنّ المادّة- خاليةً من كلّ هيئة- ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عبارة عن علقة بين اللفظ والمعنى؟!
وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفادة الفعليّة كى يستلزم فعليّة إمكان التنطّق بها، بل الموادّ موضوعة بالوضع التهيّئى لأن تتلبّس بهيئة موضوعة، فيتحقّق الإفادة والاستفادة، ومثلها لا يجب أن يكون من مقولة اللفظ الذى يتكلّم به.
2- المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة، فما الفرق بينه وبين المادّة؟
والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذى وضعت له المادّة، إلّا أنّ وضعها تهيّئى كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطّق بالمادّة عند الحاجة إلى إفادة معناها.
3- أنّ لازم ذلک هو دلالة المادّة على المعنى الذى وضعت له، وإن تحقّقت فى ضمن هيئة غير موضوعة، مثل «ضُرْب» و «ضِرْب».
وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيّئى للازدواج مع الهيئات الموضوعة، وبذلک يحصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 437
لها ضيق ذاتى لا مجال معه لتوهّم الدلالة فى ضمن المهملات.
4- أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة فى الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة، إذ لا يفهم من كلمة «ضارب» مثلًا إلّا معنى واحد.
وفيه:- مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيّين والبصريّين أيضاً- أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّة فى دلالة الهيئة، بحيث لا يفهم منها إلّامعنى مندكّ فى معنى الهيئة، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أىّ هيئة فى

مقام وضع الموادّ، وأيّ مادّة فى مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّة فى مقام الوضع، إلّاأنّ المادّة لا تحصّل لها فى مقام الاستعمال إلّابتحصّل هيئتها، وهى مركّبة معها تركيباً اتّحاديّاً، ودلالتها على المعنى أيضاً كذلک، فنسبة المادّة إلى الهيئة فى هذا المقام كنسبة الهيولى إلى الصورة فى الاتّحاد.

ثمّ إنّه قد اشتهر فى ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترک، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الإخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 438
بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّابالإطلاق والإسناد إلى الزمانيّات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.
نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيّات[515]، إنتهى كلامه.
توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلک الخصوصيّة فى جميع موارد استعمال الماضى والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان والمجرّدات، إلّاأنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الزمان إلّاإذا اسند إلى الزمانيّات.
وهو رحمه الله لم يعيّن تلک الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون فى الماضى «التحقّق» وفى المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا: «مضى الزمان» و «علم اللّٰه» و «علم زيد» تحقّق مضىّ الزمان، وتحقّق علم اللّٰه، وتَحقّق علم زيد، فالخصوصيّة موجودة فى الجميع، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى إلّافى الأخير، وكذا إذا قلنا: «يمضى الزمان» و «يريد اللّٰه» و «يعلم زيد» يكون معناها يترقّب مضىّ الزمان وإرادة اللّٰه وعلم زيد، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الحال أو الاستقبال إلّافى الأخير.
تكميل: مادّة الفعل لا تدلّ على الزمان، وإلّا لكان سائر المشتقّات أيضاً دالّة عليه، وأمّا هيئته[516] فالتحقيق أنّها وضعت لمعنى حرفى، وهو ارتباط المبدء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 439
بالفاعل، إذ كما أنّ «فى» مثلًا فى قولنا: «زيد فى الدار» تدلّ على الظرفيّة، وهى أمر حقيقى متعلّق بطرفيه، وهما «زيد» و «الدار» فكذلک إذا قلنا: «ضَرَبَ زيد» أو «يضرب زيد» تدلّ هيئة الفعل على الارتباط الصدورى بين الضرب وبين زيد، لكن يدلّ الماضى على تحقّق هذا الارتباط والمضارع على ترقّبه، فأين دلالة الهيئة على الزمان الذى هو معنى اسمى؟!

اشتراک هیئة الماضی بین الفعل المتعدّی واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلى اللَّه مقامه» من اشتراک هیئة الماضی[517] بین الفعل المتعدّی واللازم اشتراکاً لفظیّاً، إذ الارتباط فی الأوّل صدوری وفی الثانی حلولی، مثل «ضرب زید» أی صدر الضرب منه، و «ابیضّ الجسم» أی حلّ البیاض فیه، فهیئة الماضی وضعت تارةً للارتباط الصدوری واخری للارتباط الحلولی.

إن قلت: یمکن أن یقال بوضعها للجامع بینهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قید الصدور والحلول یعمّ الارتباط الوقوعی الذی فی الفعل المجهول أیضاً.

هل يشترک المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّه كثيراً ما يطلق الفعل المضارع ويراد به الحال، كما إذا سألک السائل عن أنّک هل تعلم حكم كذا؟ فأجبت بقولک: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشكال فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 440
كون المضارع مستعملًا فى السؤال والجواب فى الحال.
بل ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّه وضع للحال واستعماله فى الاستقبال مجاز بمعونة القرينة كالسين وسوف، وما اشتهر من أنّه بمعنى الحال والاستقبال من الاشتباهات، فإنّ ظهوره الأوّلى هو التلبّس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا»[518] فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآية كانوا يقولون: لست مرسلًا[519].
وفيه: أنّه كثيراً ما يستعمل فى الاستقبال أيضاً من دون قرينة المجاز، واستعماله فى الآية فى الحال لا يدلّ على كونه مجازاً فى الاستقبال، إذ غاية ما يقتضيه أنّه حقيقة فى الحال، وأمّا أنّه مجاز فى الاستقبال فلا.
وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله بكونه مشتركاً معنويّاً بينهما، وظاهر كلامه اعتراف النحويّين بذلک أيضاً، وجعل هذا مؤيّداً لعدم دلالة الفعل على الزمان، فراجع تفصيل كلامه فى الكفاية[520].
وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقلم بعض الأجلّة إلى أنّه مشترک لفظى بينهما، إلّاأنّ الوضع بالنسبة إلى الاستقبال تعيينى وبالنسبة إلى الحال تعيّنى، فالأوّل مقدّم على الثانى[521].
ولايبعد عندىأنّهما كانافىمرتبة واحدةليس بينهماتقدّموتأخّر أصلًا، فوضع المضارع للارتباط الصدورى أو الحلولى الحالى تارةً والاستقبالى اخرى.
وكيف كان، فلا ثمرة لهذا النزاع فلا نطيل الكلام فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 441

الخامس: فى منشأ اختلاف المشتقّات

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ اختلاف المشتقّات فى المبادئ- وكون المبدء فى بعضها فعليّاً كالضارب، وفى بعضها قوّة واستعداداً كالمثمر، وفى بعضها ملكة كالمجتهد، وفى بعضها حرفة كالتاجر، وفى بعضها صناعة كالنجّار والصائغ- لا يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئة أصلًا[522].

وفيه: أنّه لو كان اختلافها مستنداً إلى مباديها من دون أن يرتبط بالهيئة أصلًا لكانت التجارة فى قوله تعالى: «لَاتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»[523] بمعنى حرفة التجارة، مع أنّ المراد بها هو التجارة الفعليّة بلا إشكال، وأيضاً إذا نذرت ترک الخياطة مثلًا، فلا ريب فى تحقّق الحنث بخياطة واحدة، وإن لم تصر حرفة أو صنعة لک، وأيضاً لو كان القوّة والشأنيّة داخلة فى معنى الإثمار لكان إضافة لفظ الشأنيّة إليه فى قولنا:
«الشجرة المثمرة هى التى لها شأنيّة الإثمار» لغواً زائداً، بل مخلّاً بالمعنى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 442
نعم، لا ريب فى أنّ الاجتهاد يكون بمعنى ملكة الاستنباط، إلّاأنّ هذه معناه الاصطلاحى عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغة فهو بمعنى الجدّ والجهد الفعلى، والنزاع إنّما هو فى معنى المشتقّ لغةً لا اصطلاحاً.
وبالجملة: لا فرق فى مبادئ هذه المشتقّات المختلفة فى كونها متّخذة بنحو الفعليّة، فلا يرتبط اختلافها بالموادّ، ويؤيّده ظهور الماضى والمضارع فى الفعليّة فى مثل «اتّجر» و «يتّجر» لا فى الحرفة، مع اشتمالهما على مادّة لفظ «التّاجر».
فماذا نقول فى المقام، سيّما فى مثل «الضارب» و «التاجر» الّذين كلاهما على هيئة الفاعل، فلا يمكن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعليّة والثانى بنحو الحرفة، إذ لا تعدّد فى هيئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع فى المشتقّات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن يقال: هيئة الفاعل وضعت تارةً لمن اشتغل بالمادّة بالفعل، واخرى لمن اتّخذها حرفةً له وإن لم يشتغل بها فعلًا، بعيد لا نلتزم به كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.
ثمّ إنّه رحمه الله قال: إنّ ما يدلّ على الصنعة والحرفة قد استعمل فى تلك المعانى أوّلًا بنحو المجاز حتّى صارت حقيقةً، إمّا باستعمال الموادّ فى الصنعة والحرفة، أو استعمال مجموع المادّة والهيئة مجازاً، باعتبار أنّ المشتقّات كأنّها كلمة واحدة مادّةً وهيئةً كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد[524]، إنتهى كلامه.
أقول: وأبعد منه جريان هذا الاحتمال فى اسمى الآلة والمكان، كالمفتاح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 443
والمسجد، ضرورة صدق هذين العنوانين على آلة الفتح ومحلّ عبادة المسلمين حقيقةً قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّنى فيهما.

تناقض كلام المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حيث ذهب فی صدر كلامه إلى كون اختلاف المشتقّات كلّها مربوطاً بالموادّ، وفی وسطه إلى كونه فی اسم المكان والآلة ناشئاً عن الهيئة[525]، فإنّه تناقض ظاهر.

وقيل: إنّ الشأنيّة والحرفة والصناعة وغيرها ناشئة من جرى المشتقّ على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جرى يكون بمعنى الفعليّة، فلفظ «المثمر» و «التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمرة بالفعل، ومن له التجارة كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجرة مثمرة» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شأنيّة الإثمار ومن له حرفة التجارة، فالخصوصيّات المذكورة لا ترتبط بموادّ المشتقّات ولا بهيئاتها، بل بالجرى والحمل.
وهذا نظير ما احتمل فى كلمة «الجارى» فى الفقه، فإنّ فيه خصوصيّة النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجارى بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصيّة فى معناه اللغوى، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 444
فقيل فى حلّه: لفظ «الجارى» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأمّا إذا اخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجارى» كان فيه خصوصيّة النبع منها.
وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتّحاد والهوهويّة بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيّرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمة «التاجر» وحدها بمعنى من له التجارة بالفعل، وإذا صار محمولًا وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفة التجارة؟!
على أنّ لفظ «التاجر» مجرّداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفة، ويشهد عليه أنّك لو سُئلتَ عن معناه لم تفصّل بين ما إذا كان مجرّداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفة التجارة.
وأمّا ما احتمل فى لفظ «الجارى» فلا يكون مؤيّداً له، لأنّه أيضاً فى جميع موارد استعماله يكون بمعنى السائل، ولم يؤخذ النبع فى معناه اللغوى وإن اخذ وصفاً للماء.
نعم، إذا اخذ فى عبارات الفقهاء وصفاً له وقيل: «الماء الجارى» أرادوا به النابع السائل، لكنّه اصطلاح فقهى لا يرتبط بالمعنى اللغوى.

ويمكن أن يقال: إنّ الموادّ اخذت بنحو الفعليّة فى جميع المشتقّات، لكن هيئة اسم الآلة وضعت لما اعدّ لتحقّق المبدء بالفعل به، فالمفتاح يكون بمعنى الوسيلة المعدّة لأن يتحقّق الفتح الفعلى بها، وإن لم يتحقّق بعد، بل ولا يتحقّق فى الاستقبال أيضاً أصلًا، فهذه الوسيلة ما دامت معدّة للفتح صالحة له، تكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 445
متلبّسة بالمبدء، وإذا زال صلاحيّتها انقضى عنها المبدء.
واسم المكان أيضاً وضع للمكان المعدّ لأن يتحقّق فيه المبدء بالفعل، فالمسجد يكون بمعنى المكان الذى اعدّ لأن يسجد فيه بالفعل، وإن كان لم يسجد فيه بعد، ولا يسجد فى الآتى أيضاً أصلًا، فما دام صالحاً لهذا الغرض كان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال صلاحيّته بخراب ونحوه انقضى عنه المبدء.
فالخصوصيّة المتحقّقة فى اسمى الآلة والمكان ناشئة عن الهيئة لا المادّة.
نعم، هنا إشكال، وهو أنّ هذا المعنى لا يطّرد فى جميع أسماء الأمكنة، فإنّك حينما تقول: «هنا مجلسى» مشيراً إلى مكان خاصّ من صفّ الجماعة، لا يكون معناه أنّ ذلک المكان اعدّ لجلوسک وإن لم تجلس فيه.

الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثمّ إنّه حكى بعض الأعلام عن استاذه خروج أسماء المفعولين[526] عن النزاع، لأنّ الهيئة فيها وضعت لأن تدلّ على وقوع المبدء على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء، لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضرورة أنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمفروض أنّ الضرب مثلًا قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، إذاً لا يفرق فى صدق المشتقّ بين حال التلبّس والانقضاء، ففى كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية فى البين، بل لا يتصوّر فيه الانقضاء كما مرّ[527].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 446

وفيه- كما قال بعض الأعلام أيضاً فى جوابه-: أنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلک فى أسماء الفاعلين أيضاً، فإنّ الهيئة فيها موضوعة لأن تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمبدء الواحد كالضرب مثلًا لا يتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غاية الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى وبالآخر قيام وقوعى[528].

وحلّ ذلک: أنّ المراد بالصدور فى اسم الفاعل والوقوع فى اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعليّان، فما دام الضرب صادراً من زيد بالفعل كان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال فعليّة الصدور كان ممّن انقضى عنه المبدء، وهكذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل على عمرو كان متلبّساً به، وإذا زالت فعليّة الوقوع كان ممّن انقضى عنه.

بيان الحقّ فى المشتقّات التى يفهم منها الحرفة والصناعة

بقى الكلام فى مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفة والصناعة.
والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئة والمادّة حقيقة عرفيّة فى المعنى الخاصّ المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلک المعنى بالمادّة وحدها ولا بالهيئة كذلک، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب فى أخذ مادّتهما بنحو الفعليّة، فهى عبارة عن الضرب الفعلى والتجارة الفعليّة، وهيئة الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلک الضرب الفعلى وتلک التجارة الفعليّة.
فمادّة التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 447
الوضع أو كثرة الاستعمال حقيقة عرفيّة فى معنى ثالث، وهو «من له حرفة التجارة»[529].
فلا يرتبط هذا المعنى العرفى بالجهة المبحوث عنها التى تتمحّض فى هيئة المشتقّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 449

السادس: حول كلمة «الحال» فى عنوان المسألة

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ المراد بالحال فى عنوان المسألة هو حال النسبة[530] والجرى لا حال النطق[531]، إلخ.
وفيه: أنّ المشتقّ لا يدلّ على الزمان أصلًا، فإنّک قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلًا عن الاسم الذى لا خلاف فى عدم دلالته عليه، فلا معنى للقول بدخل الزمان فى مفهوم المشتقّ، سواء فى ذلک زمان النطق والجرى والتلبّس.
على أنّ الكلام فى المشتقّ إنّما هو فى المفهوم اللغوى التصوّرى كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[532]، سواء تحقّق الحمل والجرى أم لا، نطق به متكلّم أم لا.
وبعبارة اخرى: البحث إنّما هو فى مفهوم هيئة «الضارب» مثلًا من دون ملاحظة كونه محمولًا على زيد مثلًا، أو منطوقاً فى كلام متكلّم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لابدّ من أن يضع الواضع أوّلًا اللفظ بإزاء المعنى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 450
ثمّ ينطق به المتكلّم ويحمله على الذات، فهل يمكن دخل زمان النطق أو النسبة فى ما وضع له المشتقّ مع كونهما متأخّرين عن الوضع؟!
وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلًا معنى قبل الجرى والنطق؟!
ويختصّ حال التلبّس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضى عنه المبدء أيضاً متلبّس به فى حال التلبّس، فكان المشتقّ حقيقةً فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبّس، ولا يعقل النزاع فى أنّه هل هو حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء فى حال التلبّس أو فى الجامع الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدء.

بيان الحقّ فى المسألة

فلابدّ من جعل البحث فى مفهوم تصوّرى غير مشتمل على الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّاعلى المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضى عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما يتوهّم عدم تحقّق التلبّس بالمبدء فى مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فيهما، ولا يعقل تلبّس المعدوم والمستحيل بالمبدء، لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.
وفيه: أنّ النزاع فى المشتقّ كما عرفت فى معناه التصوّرى، وهو بسيط كما سيجىء، فلا مجال للتمسّک بقاعدة الفرعيّة.
نعم، لو كان معناه مركّباً، وهو شىء ثبت له كذا، لكان للتمسّک بها مجال.
إن قلت: الإشكال وإن لم يكن وارداً على معناه التصوّرى، إلّاأنّه وارد فيما إذا حمل على موضوع، فإنّا إذا قلنا: «زيد معدوم» أو «شريک البارى ممتنع»

فهو ثبوت شىء لشىء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.
قلت: أجاب عنه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله تبعاً لصدر المتألّهين بأنّ ملاک الحمل فى الحمل الشائع وإن كان هو الاتّحاد فى الوجود إمّا خارجاً، ک «زيد كاتب» أو ذهناً، ک «الإنسان نوع» إلّاأنّ الوجود قد يكون بتّيّاً، كالمثالين، وقد يكون فرضيّاً، مثل «زيد معدوم» و «شريک البارى ممتنع» فإنّا نفرض لزيد وشريک البارى مع كونهما معدومين، وجوداً خارجيّاً ثمّ نحكم بكونهما متّحدين مع المعدوم والممتنع فى الخارج[533].
هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.
لكن ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى مقام الجواب عن الإشكال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضايا وإن كانت بظاهرها موجبة، إلّاأنّها فى الواقع سالبة محصّلة، فإنّ قولنا: «زيد معدوم» و «شريک البارى ممتنع» كان فى الحقيقة بمعنى «زيد ليس بموجود» و «شريک البارى ليس بممكن» والسالبة المحصّلة كما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً[534].
لا يقال: فعلى هذا يكون قولنا: «زيد موجود» أيضاً بمعنى «زيد ليس بمعدوم».
فإنّه يقال: العدم ليس بشىء حتّى يرجع الوجود إليه، بل الأمر بالعكس.
نعم، يمكن ذلک فيما إذا كان الوصفان ضدّين، كالأبيض والأسود، فإنّهما أمران وجوديّان، فنقول للجسم الأبيض: إنّه ليس بأسود وبالعكس، بخلاف

المقام، فإنّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لكون الأوّل أمراً وجوديّاً والثانى عدميّاً، فالثانى عبارة عن عدم الأوّل، لا بالعكس.

وإن أبيت عن رجوع هذه القضايا إلى السالبة المحصّلة فيمكن الجواب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ قاعدة الفرعيّة إنّما تجرى فى خصوص ما إذا كان للمحمول واقعيّة وتحقّق، حتّى يصدق ثبوت شىء لشىء، بخلاف المقام الذى لا يصدق على المحمول عنوان الشىء أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 453

السابع: فيما يقتضيه الأصل فى المقام

كلام صاحب الكفاية فيه

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّه لا أصل فى نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة مع معارضتها[535] بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل[536] على اعتبارها فى تعيين الموضوع له[537]، إنتهى.
هذا بالنسبة إلى المسألة الاصوليّة.
ثمّ إنّه رحمه الله قال فى مقام تعيين الوظيفة العمليّة فى الفروع الفقهيّة: وأمّا الأصل العملى فيختلف فى الموارد، فأصالة البراءة فى مثل «أكرم كلّ

عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء[538]، إنتهى.

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى الفرض الأخير أيضاً، وأنّه مجرى أصالة البراءة كالأوّل، لعدم جريان الاستصحاب فى الشبهة المفهوميّة لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى رحمه الله فى أواخر الاستصحاب من رسائله.
أمّا الأوّل- وهو استصحاب بقاء الحكم- فلاعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا فى جريان الاستصحاب، ضرورة أنّه لا يصدق نقض اليقين بالشكّ مع اختلاف القضيّتين موضوعاً أو محمولًا، وحيث إنّ فى موارد الشبهات المفهوميّة لم يحرز الاتّحاد بين القضيّتين لا يمكن التمسّک بالاستصحاب الحكمى، فإذا شكّ فى بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس[539] من جهة الشكّ فى مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأوّل كان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفياً، وعلى الثانى هو كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيّتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.
وأمّا الثانى- وهو استصحاب بقاء الموضوع- فلعدم الشكّ فى انقلاب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 455
حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقّن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردّد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شكّ فى أمر خارجى، فإنّ استتار القرص عن الافق حسّى معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقّق كذلک، فماذا يكون هو المستصحب؟
وبعبارة واضحة: إنّ المعتبر فى الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشكّ اللاحق مع اتّحاد المتعلّق فيهما، وهذا غير متحقّق فى الشبهات المفهوميّة، فإنّ كلًّا من الاستتار وذهاب الحمرة متيقّن فلا شكّ، وإنّما الشكّ فى بقاء الحكم، وفى وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جار، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أنّه لا أصل يكون مرجعاً فى تعيين السعة أو الضيق.
وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنّ الشبهة فيه مفهوميّة، والموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضى، فالاستصحاب لا يجرى فى الحكم، لعدم إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» وكان زيد متلبّساً بالعلم فى حال صدور الحكم، ثمّ انقضى عنه قبل الامتثال، فالقضيّة المتيقّنة إنّما هى وجوب إكرام زيد من حيث إنّه عالم، وهذه الحيثيّة ليست محرزة حين الشكّ فى الوجوب،

وكذلك لا يجرى الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشكّ فى شيء خارجاً، لأنّا نقطع بأنّ زيداً كان متلبّساً بالعلم فى حال صدور الحكم، وأنّه ليس متلبّساً به حين الامتثال، وإنّما الشكّ فى مفهوم «العالم» وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه ومن المنقضى، وقد عرفت أنّه لا أصل يرجع إليه فى تعيين مفهوم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 456
اللفظ ووضعه سعةً وضيقاً[540].
هذا ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.
ويمكن المناقشة فى كلامه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّه لو سلّمنا جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميّة لكان جارياً فى الفرض الأوّل[541] أيضاً، لأنّ زيداً وإن كان منقضياً عنه المبدء فى حال صدور الحكم وشككنا فى صدق العالم عليه حقيقةً، إلّاأنّه كان قبله عالماً قطعاً، فيستصحب ليترتّب عليه وجوب الإكرام، إذ لا يشترط فى جريان الاستصحاب ترتّب الأثر على المستصحب فى ظرف اليقين، بل يكفى ترتّبه عليه فى ظرف الشكّ فقط.
والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله إن كان قائلًا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهة المفهوميّة كان المرجع أصالة البراءة فى كلا الموردين، وإن كان قائلًا بجريانه فيها كان المرجع هو الاستصحاب كذلك، فالتفصيل بينهما بجعل المورد الأوّل مجرى البراءة والثانى مجرى الاستصحاب باطل قطعاً على كلا المبنيين.

إشارة إلى الأقوال فى مسألة المشتقّ

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدّمات فاعلم أنّ الأقوال فى المسألة وإن كثرت[542]، إلّاأنّها حدثت بين المتأخّرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدّمين كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[543].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 457

والأقوال المفصّلة ستّة، وحيث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، كالتفصيل بين اللازم والمتعدّى[544] بكون الأوّل حقيقة فى خصوص المتلبّس والثانى فى الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه بكون الأوّل حقيقة فى خصوص المتلبّس والثانى فى الأعمّ، فليس التعرّض لها بمهمّ، لما مرّت الإشارة إليه من أنّ اختلاف المبادئ والأحوال لا يوجب الاختلاف فيما نحن بصدده فى مبحث المشتقّ من تحقيق مفهوم هيئته اللغوى التصوّرى[545]، فتمام ملاک البحث هو الهيئة لا المبادئ والأحوال.

وأمّا مثل الزوج والزوجة والحرّ والعبد من الجوامد فإنّها وإن لم يكن لها وضع على حدة بحسب خصوص هيئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانيها، إلّاأنّ مفهومها حيث يكون جارياً على الذات منتزعاً منها بملاحظة اتّصافها بالمبدء كالمشتقّات النحويّة فلو اعتبر التلبّس فى المشتقّات النحويّة اعتبر فيها أيضاً وإلّا فلا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 459

بيان الحقّ فى مسألة المشتقّ

فى أنّ المشتقّ حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء

اشارة

فالمهمّ إنّما هو التعرّض لأدلّة القولين الأصيلين، فنقول:
ذهب الأشاعرة إلى كونه حقيقةً فى خصوص المتلبّس، وهو الحقّ.
واستدلّ عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بتبادر خصوصه[546].
وهو تمام، بل الدليل ينحصر فيه.
وأمّا صحّة السلب وعدمها فقد عرفت عدم كونهما علامتين للمجاز والحقيقة، فى مقابل التبادر وعدمه.
وأيضاً مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة لا تصلح أن تجعل وجهاً على حدة على اعتبار التلبّس، إذ لا طريق إلى العلم بتضادّ تلك الصفات مع قطع النظر عن التبادر. على أنّک قد عرفت أنّ المسألة لغويّة لا يصحّ الاستدلال لها بالوجوه العقليّة.
نعم، تضادّ هذه الصفات يؤيّد كون المتبادر خصوص المتلبّس.
فالدليل على اعتبار التلبّس بالمبدء والاشتغال به فى صدق المشتقّ حقيقةً منحصر فى التبادر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 460

ولابدّ للقائلين بالأعمّ من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى ولا يمكنهم ذلک، لعدم تحقّق جامع حقيقى بينهما، إذ المتلبّس هو واجد المبدء والمنقضى فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوى مقولى بين واجد الشىء وفاقده.
وأمّا الجامع الانتزاعى فلابدّ من اعتبار امور فيه:
1- عدم دخل الزمان فيه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا يصحّ احتمال كون الموضوع له جامعاً انتزاعيّاً دالّاً على الماضى والحال.
2- عدم تركّبه من مفهومين أو أكثر، لما سيجىء من أنّ مقتضى التحقيق هو بساطة مفهوم المشتقّ[547].
3- كونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضى من انحصار علامة الحقيقة فى التبادر.
وأنّى لهم من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى واجد لهذه الخصوصيّات؟

هذا بحسب مقام الثبوت.
وعلى فرض إمكان تصوير الجامع فلا يمكنهم إثبات وضعه له، لأنّهم احتجّوا بوجوه كلّها مدخولة:
الأوّل: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.
الثانى: صدق «المضروب» و «المقتول» على من انقضى عنه المبدء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 461
وفيه: أنّ صدقهما عليه حقيقةً إنّما هو بلحاظ حال التلبّس، ضرورة عدم صحّة قولنا: «زيد اليوم مضروب عمرو أو مقتوله» فيما إذا انقضى عنه مبدئهما إلّا بنحو من العناية والمسامحة.
الثالث: قوله تعالى فى آية حدّ السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»[548] وفى آية حدّ الزنا: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»[549] فإنّهم حين القطع والجلد انقضى عنهم التلبّس بالسرقة والزنا[550].
وفيه أوّلًا: أنّ الحدّ ليس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعى على المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنيع الذى دعا الشارع أو المقنّن العرفى إلى تأديبه وسياسته، وحينئذٍ فالموجب للسياسة هو العمل الخارجى لا صدق العنوان الانتزاعى، فالسارق تقطع يده لأجل سرقته، ففى آية حدّ السرقة يكون عنوان «السارق» و «السارقة» إشارةً إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علّته، فكأنّه قال: الذى صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه، سواء صدق عليه عنوان السارق بنحو الحقيقة أو المجاز أو لم يصدق أصلًا.
وثانياً: ما أورده عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه استعمل المشتقّ فى الآيتين بلحاظ حال التلبّس، فكان المعنى «من كان سارقاً أو سارقةً فاقطعوا أيديهما» و «من كان زانيةً أو زانياً فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة» ولا ينافى إرادة خصوص حال التلبّس دلالتهما على ثبوت القطع والجلد مطلقاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 462
ولو بعد انقضاء المبدء[551].
وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ استعمال المشتقّ فى المنقضى بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملًا فى القضايا الخارجيّة في الجملة، إلّاأنّه فى القضايا الحقيقيّة غير محتمل، فإنّ الاستعمال فيها دائماً فى المتلبّس دون المنقضى، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض فى

قولنا: «الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل» هو كلّ إنسان فرض متلبّساً بالجنابة أو الحيض خارجاً، فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فيمن تلبّس بالمبدء، ولا يتصوّر فيه الانقضاء، غاية الأمر أنّ الامتثال يقع متأخّراً عن زمان الوجوب، كما كان هو الحال فى الآيتين[552].
إنتهى ملخّصاً.
الرابع: استدلال الإمام عليه السلام تأسّياً بالنبىّ صلى الله عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: «لَايَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ»[553] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة، ومن الواضح توقّف ذلک على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّى للخلافة.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بمنع التوقّف على ذلک، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، وتوضيح ذلک يتوقّف على تمهيد مقدّمة،

وهى أنّ الأوصاف العنوانيّة التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:
أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو فى الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديّته بهذا العنوان من دون دخل لاتّصافه به فى الحكم أصلًا.
ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّيّة المبدء للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جرى المشتقّ عليه ولو فيما مضى.
ثالثها: أن يكون لذلک مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجرى عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.
إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان فى الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدء ظاهراً حين التصدّى، فلابدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّى حقيقةً من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثانى فلا كما لا يخفى، ولا قرينة على أنّه على النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى، فإنّ الآية الشريفة فى بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلّها وأنّ لها خصوصيّةً من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلک هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصلًا كما لا يخفى[554]، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.
والحاصل: أنّ المشتقّ حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء فى الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 465
فی بساطة المشتقّ وترکّبه

وينبغى التنبيه على امور مهمّة

الأوّل: فى بساطة المشتقّ وتركّبه

اشارة

والمراد بهما هو البساطة والتركّب بحسب التصوّر والإدراک کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله، فالمفهوم إذا کان واحداً بحسب التصوّر کان بسیطاً وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین أو أکثر.
ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد اختیار البساطة وبیان المراد بها، شبّه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلی شیء له الحجریّة أو الشجریّة مع وضوح بساطة مفهومهما[555].
وفیه: أنّ انحلال «الضارب» مثلًا إلی شیء له الضرب إنّما هو مربوط بالدلالة اللفظیّة، ضرورة أنّ له مادّة وهیئة، ولکلّ منهما وضع علی حدة، فمفهوم «الضارب» وإن کان بحسب التصوّر والإدراک بسیطاً إلّاأنّه ینحلّ عقلًا بحسب مدلوله اللفظی إلی الذات والمادّة والربط بینهما، بخلاف مثل الحجر، فإنّه وإن کان ینحلّ عقلًا إلی شیء له الحجریّة إلّاأنّه بسیط بحسب مدلوله اللفظی، ضرورة أنّ الواضع تصوّر مادّته وهیئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج1، ص: 466
لا یرتبط بمقام دلالة اللفظ، بل یرتبط بواقعیّته.
فما ذهب إلیه فی معنی البساطة حقّ، بخلاف تنظیره المقام بالجوامد.
فالنزاع إنّما هو فی أنّ المشتقّ هل هو بسیط بحسب الإدراک والتصوّر أو مرکّب؟ وبعبارة اخری: هل هو مثل الحجر فی انتقاش صورة واحدة فی الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زید»؟ فکما أنّه یتصوّر السامع عند سماعه ثلاثة أشیاء: 1- الغلام، 2- زید، 3- الارتباط الواقع بینهما، فکذلک یتصوّر من «الضارب» أیضاً ثلاثة أشیاء: 1- الذات، 2- الضرب، 3- الارتباط الواقع بینهما.

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركّب بحسب التحليل العقلى لا بحسب الإدراک والتصوّر.
وعليه فما فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله من معنى البساطة هو معنى التركيب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الكفاية بالنتيجة من القائلين بالتركيب لا البساطة.
فما ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين أو أكثر فهو مركّب عند بعض الأعلام وإن كان مفهومه بحسب التصوّر والإدراک واحداً، والبسيط يختصّ بما لم ينحلّ حتّى بتعمّل العقل أيضاً، وعليه فتصوّر بساطة مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن يقال:
لا فرق بينه وبين المبدء حقيقةً وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشىء مرّة لا بشرط واخرى بشرط لا، فكما أنّ الضرب مثلًا لا ينحلّ أصلًا ولو بتعمّل من العقل، فكذلک الضارب، لعدم الفرق بينهما إلّافى كون الأوّل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 467
آبياً عن الحمل والجرى، بخلاف الثانى، فإنّه غير آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبة إليه، وأمّا حقيقتهما فواحدة[556].

نقد ما اختاره المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنّه لابدّ فى تحقّق «الضارب» مثلًا من امور ثلاثة واقعيّة: 1- الذات، 2- المبدء، 3- الارتباط بينهما، أى تلبّس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنّه بسيط محض، فالقول بأنّ الفرق بينهما صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن يكون بينهما تفاوت واقعى، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأكابر والحكماء، فراجع إلى وجدانک هل تجد قولنا: «زيد قائم» حاكياً عن اعتبار الاتّحاد بين «زيد» و «قائم» أو عن الهوهويّة الواقعيّة، وإذا كان بينهما اتّحاد واقعى فهل يمكن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط من دون أن يكون بينه وبين المبدء الذى لا يمكن حمله على الذات فرق واقعى؟!
فالمشتقّ مركّب بحسب الواقع وإن كان بسيطاً بحسب التصوّر والإدراک.
بقى الكلام فيما أيّد به كون النزاع فى البساطة والتركّب الواقعيّين، وهو أنّ المحقّق الشريف رحمه الله تصدّى لإقامة البرهان على البساطة، وظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظيّة لا يحتاج إلى مؤونة استدلال وإقامة برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغة، ولا إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلک، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطة اللحاظيّة، إلّاأنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 468
إلى شيئين: ذات متّصفة بالمبدء[557].
أقول: نعم، يكفى فى إثبات البساطة اللحاظيّة المبحوث عنها تبادرها عند أهل العرف، وهذه المسألة ليست بأهمّ من أصل مسألة المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً فى إثبات تلک المسألة ففى إثبات هذه المسألة التى تكون من أحوالها يكفى أيضاً بلا إشكال.
لكن إقامة البرهان من قبل المحقّق الشريف لا يكون مؤيّداً لكون النزاع فى البساطة والتركّب الواقعيّين، لأنّ إقامة البرهان دأب المنطقيّين- ومنهم المحقّق الشريف- حتّى فى المسائل التى يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلّا فسيأتى أنّه أيضاً أراد التركّب والبساطة الإدراكيّين، لا الواقعيّين العقليّين.

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول، وتبعهم فى ذلک شارح المطالع. واورد عليه بما إذا كان المعرّف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة.
وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان فى بداية الأمر وبالنظر السطحى أمراً واحداً، إلّاأنّه فى الواقع وبالنظر الدقّى ينحلّ إلى أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلى شىء له النطق، والضاحک إلى شىء له الضحک.
فلا ينثلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 469
لكون كلّ منهما متعدّداً بالنظر الدّقّى، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب امور معلومة عند النفس لتحصيل شىء مجهول»[558].
وناقش فيه المحقّق الشريف فى بعض حواشيه على شرح المطالع بأنّه لا يمكن أخذ «الشىء» فى مفهوم المشتقّ، وذلک لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشىء» يلزم دخول العرض العامّ فى الفصل، وهو محال[559]، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة، مثلًا جملة «الإنسان ضاحک» قضيّة ممكنة، فإذا انحلّت إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحک» صارت قضيّة ضروريّة، لأنّ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، وهو خلف[560]، [561].

والظاهر أنّ نزاعهما أيضاً فى التركّب والبساطة اللحاظيّين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقّق الشريف يقول بالبساطة اللحاظيّة، وشارح المطالع يقول بالتركّب اللحاظى بالنظر الدقيق.
وبعبارة اخرى: المركّب على ثلاثة أقسام:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 470
1- ما يكون مركّباً حتّى بالنظر التصوّرى السطحى، مثل «غلام زيد».
2- ما يكون مركّباً بالنظر التصوّرى الدقّى، لكنّه بسيط بالنظر السطحى البدوى، والمشتقّ كذلک عند شارح المطالع.
3- ما لا يكون مركّباً إلّابالنظر التحليلى العقلى، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنّه بسيط بحسب الإدراک السطحى والدقّى، إلّاأنّه ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شىء له الحجريّة.
فاعتقد شارح المطالع بالتركيب التصوّرى بحسب النظر الدقيق العرفى، والمحقّق الشريف ردّه وذهب إلى البساطة التصوّريّة حّتى بالنظر الدقيق.
ويشهد عليه أوّلًا: أنّه قال: مفهوم المشتقّ بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلى البساطة قائل بتركّب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبّسها به، وهل هذا إلّاالتركّب بالتحليل العقلى، فلم يريدا البساطة والتركّب الانحلاليّين عقلًا، وإلّا فلم يقع بينهما نزاع أصلًا.
وثانياً: أنّه لو كان نظر شارح المطالع بساطة المشتقّ بحسب الإدراک والتصوّر حتّى بالنظر الدقيق العرفى، وتركّبه بتحليل العقل فقط، لم يتوجّه إليه إشكال فى أخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق، لعدم دخله فى معناه التصوّرى البدوى والدقّي أصلًا، فيعلم أنّ المحقّق الشريف أيضاً فهم من كلام شارح المطالع التركّب اللحاظى، فأشكل عليه بهذا الإشكال.

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لو تمّ لدلّ على خروج الشىء مفهوماً ومصداقاً عن معنى المشتقّ، وهو لا يستلزم البساطة، لإمكان تركّبه من المبدء ونسبته إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 471
الذات بنحو تكون النسبة داخلةً والذات خارجة.
نعم، لا إشكال فى كونه جواباً عن شارح المطالع على فرض تماميّته، فإنّه قال بكون المشتقّ مركّباً من «شىء له المبدء» فيشكل عليه بأنّ الشىء لا يمكن أن يكون مأخوذاً فى معنى المشتقّ لا مفهوماً ولا مصداقاً.
وثانياً: أنّ الحقّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقى[562]، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلًا مشهوريّاً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، لأنّ الفصول حاكية عن كنه الأشياء، ولا يعلم كنهها إلّاعلّام الغيوب.
ويؤيّده أنّه ربما يجعل لا زمان مكانه، كالحسّاس والمتحرّک بالإرادة فى الحيوان، فحيث إنّه ليس لكلّ شىء إلّافصل واحد حقيقى فيعلم أنّ كلّاً منهما خاصّة للحيوان لا فصل له.
والحاصل: أنّه لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتقّ إلّادخول العرض العامّ فى الخاصّة التى هى عرضى، لا فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى[563].
وأورد بعضهم[564] على المحقّق الشريف بأنّ الشىء لا يكون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا يلزم من دخول مفهومه فى المشتقّ دخول العرض فى الفصل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 472
هو غريب، فإنّ المقولات العشر أجناس عالية متباينة بتمام الذوات، فلا جنس فوقها، فكيف يكون الشىء جنساً مع شموله لجميعها، بل للواجب والممتنع أيضاً.
هذا كلّه على فرض أخذ مفهوم «الشىء» فى المشتقّ.
وأمّا على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب المادّة بأنّ المحمول ليس مصداق الشىء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّاً[565].

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريّاً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفى فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة، ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذى يكون مقيّداً بالضحک[566] للإنسان، وإن كان المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلًا فقضيّة «الإنسان ضاحک» تنحلّ فى الحقيقة إلى قضيّتين: إحداهما قضيّة «الإنسان إنسان» وهى ضروريّة، والاخرى قضيّة «الإنسان له الضحک» وهى ممكنة، وذلک لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع

ينحلّ إلى قضيّة مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضيّة ممكنة عامّة عند الفارابى، فتأمّل[567]، إنتهى كلامه.

وفى كلا شقّى كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقيّد أمر إمكانى، لكون أحد طرفيه أعنى القيد إمكانيّاً، وكونه معنى حرفيّاً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفيّاً أمر واقعى حقيقى.

وأمّا الشقّ الثانى فلعدم تماميّة الانحلال، فإنّ «الضاحک» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحک» فإذا قلنا: «الإنسان ضاحک» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحک» وليس لنا فى هذه القضيّة إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلى قضيّتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والاخرى «الإنسان له الضحک».

وانحلال عقد الحمل إلى القضيّة لا يستلزم انحلال أصل القضيّة إلى قضيّتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلى مطلقة عامّة أو ممكنة عامّة لا يستلزم ذلک.

سلّمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضيّة الأصليّة التى انحلّت إلى الضروريّة والممكنة تابعة لأخسّهما، وهو الممكنة، فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّى لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظيّاً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشىء فى كلّ مورد مغاير للموارد الاخرى، فإنّا إذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 474

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذى له الكتابة» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذى له الكتابة» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتقّ خاصّاً، بل الكلّ قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أنّ أخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتقّ يستلزم إبهام معناه، لتردّد معنى «الحسّاس» مثلًا بين «إنسان له الحسّ» و «فرس له الحسّ» وهكذا، مثل سائر المشتركات اللفظيّة، مع أنّ معناه واضح غير مبهم بقضاوة الوجدان.

وعلى هذا فالنزاع ينحصر فى دخل مفهوم الشىء فى المشتقّ.

ثمّ استدلّ من قال ببساطته بامور كلّها مدخولة:
منها: ما أفاده المحقّق الشريف، وقد عرفت جوابه.
ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ التركّب مستلزم لتكرّر الموصوف فى مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضرورة[568].
وفيه: أنّ هذا المثال بناءً على التركّب يكون بمعنى «زيد الذى شىء له الكتابة» ولم يتكرّر الموصوف فيه كما لا يخفى.
ومنها: أنّ التركّب مستلزم لتحقّق نسبتين فى كلام واحد: إحداهما فى تمام القضيّة، والاخرى فى المحمول فقط.
وفيه: أنّ اجتماع نسبتين فى كلام واحد لا يستحيل إلّافيما إذا كانتا تامّتين، فى عرض واحد، متّحدتين موضوعاً ومحمولاً، ولم يتحقّق واحد من هذه الشروط الثلاثة فى المقام، فضلًا عن جميعها، فإنّ النسبة التى فى تمام القضيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 475
تامّة والتى فى جانب المحمول ناقصة، وهى متقدِّمة رتبةً على التى فى تمام القضيّة، وهما مع ذلک مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

والحقّ أنّ المفاهيم الاشتقاقيّة مركّبة لا بسيطة، لدخل مفهوم الشىء فيها، وذلک لانسباق الشىء المتلبّس بالمبدء إلى الذهن عند سماع المشتقّ، فمعناه مركّب من ثلاثة امور: 1- الشىء، 2- المبدأ، 3- تلبّسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدّد الوضع فيه؟! فإنّ له بحسب مادّته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئة تدلّ على المقيّد والتقيّد، أعنى «الشىء» و «التلبّس» والمادّة تدلّ على القيد، أعنى «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلى التركيب، واستدلّ هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبّسة بالمبدء إلى الذهن[569].

وهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يلائم ما ذهب إليه من أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبة الإدراک والتصوّر، لا بمرتبة التحليل العقلى كما هو واضح.

فاستدلاله على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهرىّ لكون النزاع فى البساطة والتركّب اللحاظيّين، وهذا أقوى شاهد على أنّه بهذا المعنى يكون محلّاً للنزاع، لا بالمعنى الذى ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أنّ مفهوم المشتقّ مركّب من الذات المتلبّسة بالمبدء، فمفهوم الشىء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 477

فى الفرق بين المشتقّ ومبدئه

الثانى: فى الفرق بين المشتقّ ومبدئه

المشهور بين الفلاسفة أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه إنّما هو باعتبار «لا بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث فى مرادهم من هاتين الكلمتين- لا بشرط وبشرط لا-.
ففسّر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم منهما بما يراد فى بحث المطلق والمقيّد، وهو أنّ الماهيّة إذا قيست إلى العوارض والطوارئ الخارجيّة مرّةً تلاحظ لا بشرط بالإضافة إليها واخرى بشرط شىء وثالثة بشرط لا، فعلى الأوّل تسمّى الماهيّة مطلقة ولا بشرط، وعلى الثانى بشرط شىء، وعلى الثالث بشرط لا.
ثمّ أورد عليهم بأنّ صحّة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شىء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحركة وما شاكلهما، ممّا يمتنع حملها على الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهيّة الحركة أو العلم بنفسها آبية عن الحمل على الشىء حقيقةً، فلا يقال: «زيد علم أو حركة» إلّابنوع من العناية والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا بشرط لا يوجب انقلابها عمّا كانت عليه، فما ذكروه من الفرق بين المشتقّ ومبدئه لا يرجع إلى معنى صحيح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 478

وذهب المحقّق الخراسانى إلى أنّ كلام الفلاسفة يرجع إلى الفرق الذاتى بينهما، فإنّه قال: الفرق بين المشتقّ ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدء، ولا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من الاتّحاد، بخلاف المبدء، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلک، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاک الحمل والجرى إنّما هو نحو من الاتّحاد والهوهويّة، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما، من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتقّ غير آبٍ عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه[570].

ثمّ اعترض على صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلک، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة، فراجع[571]، إنتهى كلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الكفاية كلام مشهور الفلاسفة فى المقام

ونوقش[572] فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ ما نسبه إلى أهل المعقول من أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 479
مرادهم هو الفرق الحقيقى بين المشتقّ ومبدئه خلاف صريح كلامهم.
فالمحقّق الاصفهانى رحمه الله حكى منهم فى حاشيته على الكفاية كلامين صريحين فى أنّ مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباريّان، لا ذاتيّان:

كلام العلّامة الدوانى حول الفرق بين المشتقّ ومبدئه

1- ما نقله عن المحقّق الدوانى رحمه الله بقوله: المحكىّ عن العلّامة الدوانى أنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدئه الحقيقى[573] دون مبدئه المشهورى وهو المصدر إلّا بالاعتبار، وقد صرّح بخروج الذات والنسبة معاً عن مداليل المشتقّات، فإنّه قال فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى- فى مقام الردّ على من زعم أنّ الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقّات، لاشتمالها على النسبة- ما لفظه:
التحقيق أنّ معنى المشتقّ لا يشتمل على النسبة بالحقيقة، فإنّ معنى الأبيض والأسود ونظائرهما ما يعبّر عنه فى الفارسيّة ب «سفيد وسياه» وأمثالهما، ولا مدخل فى مفهومهما للموصوف لا عامّاً[574] ولا خاصّاً، إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض «الشىء» كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشىء الأبيض[575]،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 480
ولو دخل فيه «الثوب» بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الأبيض[576]، وكلاهما معلوما الانتفاء[577].

2- ما حكاه عن صدر المتألّهين فى الشواهد الربوبيّة، وهو أنّ مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحقّقين هو عين الصفة، لاتّحاد العرض والعرضى عنده بالذات، والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول إذا اخذ فى العقل بشرط لا شىء، وعرضيّاً محمولًا إذا اخذ لا بشرط[578].

كلام آخر للمحقّق الدوانى فى اتّحاد المشتقّ ومبدئه

ويؤيّد كون الفرق بين المشتقّ ومبدئه بمجرّد الاعتبار عند أهل المعقول ما حكاه الحكيم السبزوارى رحمه الله فى حاشية الأسفار عن العلّامة الدوانى على ما فى حاشية الكفاية للمحقّق الاصفهانى رحمه الله، فإنّه قال:
نقل عنه[579] بعض[580] المحقّقين وجهين آخرين:
أحدهما: أنّا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئى بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولو لا الاتّحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 481
حكم العقل بذلک فى هذه المرتبة، ولم يجوّز قبل ملاحظة هذه المقدّمات كونه أبيض، لكنّ الأمر خلاف ذلک.
وحاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل[581] ومترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات، ومثّلوا لها بها، فعبّروا عن الكيف بالمتكيّف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم يصحّ[582] ذلک[583]، إنتهى.
والحاصل: أنّ الفلاسفة أرادوا بالكلمتين- لا بشرط وبشرط لا- أمرين اعتباريّين، لا مفهومين مختلفين كما تخيّل المحقّق الخراسانى رحمه الله.

توجيه الحكيم السبزوارى رحمه الله لكلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزوارى رحمه الله توضيحاً للّابشرطيّة والبشرط اللّائيّة فى المقام:
إنّ نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارةً تلاحظ بما هى وأنّها موجودة فى قبال موضوعها، فهى بهذا اللحاظ بياض ولا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظ فيه المبائنة مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد فى الوجود، واخرى تلاحظ بما هى ظهور موضوعها وكونها مرتبة من وجود موضوعها، وظهور الشىء وطوره لا يباينه، فيصحّ حملها عليه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد فى الوجود[584].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 482

ولسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مطالب جيّدة، وإن كانت متشتّتةً فى تقريرات بحثه:
1- ناقش فيما أفاده المحقّق الدوانى من الوجهين المتقدّمين المنقولين عنه فى حاشية الأسفار بقوله:
فيه خلط بين النظر العقلى والفهم العرفى، إذ المتّبع فى تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافية عن شوائب البراهين العقليّة، واتّحاد المشتقّات الدائرة بين العرف الساذج مع مباديها من الغرائب بينهم، ولا يرضى به مهما صار دقيقاً، وأوهن منه التمسّک بكلام المترجمين، إنتهى ملخّصاً.
2- ثمّ ناقش فى كلام المحقّق السبزوارى رحمه الله بقوله: ولا يكاد ينقضى تعجّبى من هذا المحقّق، كيف جعل الوصفين[585] المزبورين من الامور الاعتباريّة، وأنّ اللحاظ تارةً يمنعه عن الحمل، واخرى يخرجه عن التعصّى، وقد تقدّم أنّ الحقّ كون اللابشرطيّة وبديلها من الامور الواقعيّة.
3- أنّ ما نسب إلى أهل المعقول من كون المادّة بشرط لا، والمشتقّ لا بشرط غير صحيح، لاستلزامه اجتماع أمرين متنافيين فى المشتقّات، إذ المادّة التى اخذت بشرط لا لابدّ وأن تكون موجودة فى فروعها بما لها من الحيثيّات بلا حذف واحدة منها، وحينئذٍ هيئة المشتقّ لا تأبى عن الحمل،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 483
بل تقتضيه، ومادّته يتعصّى عنه، وإلّا لم تكن ما فرض مادّةً مادّةً، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقى دون المشهورى كما عرفت فى المحكى عن العلّامة الدوانى.
4- أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه وإن كان فى قابليّة الحمل وعدمها، إلّاأنّه أمر واضح لا يحتاج إلى البيان، وإنّما كان عليهم[586] بيان لمّيّة قابليّة حمل المشتقّ دون المبدء.
والتحقيق أنّ مادّة المشتقّات موضوعة لمعنى فى غاية الإبهام وعدم التحصّل، ويكون تحصّله بمعانى الهيئات، كما أنّ نفس المادّة أيضاً كذلک بالنسبة إلى الهيئات، فمادّة «ضارب» لا يمكن أن تتحقّق إلّافى ضمن هيئة ما، كما أنّها لا تدلّ على معنى باستقلالها[587]، فهى مع هذا الانغمار فى الإبهام وعدم التحصّل لا تكاد تتّصف بقابليّة الحمل ولا قابليّته، إلّاعلى نحو السلب التحصيلى[588]، لعدم شيئيّة لها بنحو التحصّل والاستقلال. نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من كون هيئة المصدر واسمه إنّما هى موضوعة لتمكين التنطّق بالمادّة يكون المصدر كاسمه هو الحدث المتحصّل، فيتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصّل لها ولا لمعناها.
لكنّک عرفت أنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقى دون

المشهورى[589].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 484

كلام صاحب الفصول رحمه الله فى ملاک الحمل

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله حيث استشكل فى كلام أهل المعقول بما عرفت عقّب كلامه بما حاصله: إنّ الحمل يتقوّم بمغايرة باعتبار الذهن، واتّحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمّ التغاير قد يكون اعتباريّاً والاتّحاد حقيقيّاً، كما فىمثل «زيد إنسان»[590] وقد يكون التغاير حقيقيّاً والاتّحاد اعتباريّاً، كما فى مثل «الجسم بياض» فلابدّ فى الثانى من اعتبار الاتّحاد بينهما- بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركّب منه ومن المحمول- ليمكن الحمل، فإذا كان بين المشتقّ والمبدء هذه المغايرة الحقيقيّة الواضحة فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلّابالاعتبار كما ذهب إليه أهل المعقول[591].

والمحقّق[592] الخراسانى رحمه الله توهّم أنّه قائل بلزوم ملاحظة التركيب فى جميع القضايا الحمليّة، ولذا قال فى ردّه: ولا يعتبر معه[593] ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلک واحداً[594].

وعلى أساس هذا التوهّم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلک فى

التحديدات وسائر القضايا فى طرف الموضوعات، بل لا يلحظ فى طرفها إلّا نفس معانيها، كما هو الحال فى طرف المحمولات[595].

مع أنّ صاحب الفصول رحمه الله لا يقول بملاحظة التركيب فى جميع القضايا، بل قسّمها إلى قسمين، وقال بتركيب الموضوع فى خصوص القسم الثانى فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأوّل الذى يشمل أكثر القضايا.

نعم، مثّل للقسم الثانى ب «الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأوّل، لتحقّق الاتّحاد الحقيقى بينهما، ولعلّ هذا حمل المحقّق الخراسانى إلى ذلک التوهّم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول رحمه الله أوّلًا: ما أورده عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه إذا أخذنا الموضوع فى مثل «الجسم بياض» مركّباً من الجسم والبياض تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئيّة والكلّيّة، ومن الواضح أنّ ملاک الحمل لحاظ نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كرّ على ما فرّ، فإنّه رحمه الله فرّبه من المغايرة إلى الاتّحاد، مع أنّه فى الواقع فرار من مغايرة إلى مغايرة حقيقيّة اخرى[596].

وثانياً: أنّ القضيّة الملفوظة لابدّ من أن تكون حاكية عن الواقع، مع أنّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتّحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّح الحكاية؟!

ثمّ إنّ اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول لا وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقّق الخراسانى[597] والاصفهانى رحمهما الله[598]، فإنّ الحمل الذى مفاده الهوهويّة متقوّم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول فى نفس الأمر، وإنّما أراد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 486
المتكلّم الإخبار بهذا الاتّحاد الواقعى، فكما لا يكون التغاير الواقعى فى القضايا الصادقة، كذلک لا معنى للتغاير الاعتبارى.
وتوهّم لزوم اعتبار المغايرة إمّا لاستحالة تحقّق النسبة بين الشىء ونفسه، أو لاستحالة حمل الشىء على نفسه، وكلاهما أجنبيّان عن القضيّة الحمليّة، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبة فيها كما حقّقناه فى مبحث القضايا[599]، وأمّا الثانى فلعدم امتناع حمل الشىء على نفسه، فإنّ القضيّة اللفظيّة مرآة للواقع حاكية عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس فى الخارج إلّاوجود واحد فلابدّ من تطابق القضيّة اللفظيّة له، وإلّا كان الحاكى غير المحكى، فلا يكون مرآة له، والحمل هو الإخبار والحكاية عن الواقع.
بل اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيّة الحمليّة حاكية عن الاتّحاد بينهما، ولحاظ التغاير يخالفه كما هو واضح.
فاعتبار المغايرة بينهما- سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيّةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق»- غير لازم، بل مضرّ.
إن قلت: لا ريب فى تحقّق التغاير بالمفهوم فى مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل فى مثل «الإنسان حيوان ناطق».
قلت: نعم، ولكن هذا التغاير لا يرتبط بالقضيّة، فإنّها غير حاكية إلّاعن الاتّحاد الوجودى فى الأوّل والماهوى فى الثانى.

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصّل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغاير الواقعى فى القضيّة الواقعيّة، ولا معنى أيضاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 487
للتغاير الاعتبارى فيها، لأنّ اعتبار التفكيک ينافى الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة.
وأمّا القضيّة اللفظيّة والمعقولة فالتغاير الواقعى بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لابدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنّهما لفظان مكرّران حاكيان عن هويّة واحدة فىنفس‌الأمر منغير تغاير فىذهن‌المتكلّم وكلامه وذهن‌المخاطب، والقضيّةالحمليّة لابدّ من أن‌تكون حاكية عن‌الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين[600].
هذا حاصل ما فى التقريرات المطبوعة من بحثه الشريف.
وفيه: أنّ مثل قضيّة «زيد زيد» لو لم تكن صحيحةً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشىء على نفسه، أمّا مسألة حمل الشىء على نفسه فقد عرفت عدم استحالته، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشىء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشىء نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضرورى الصحّة[601].
وأمّا مسألة الفائدة فيكفى فيها رفع شبهة من تخيّل أنّ الشىء يمكن أن لا يكون‌نفسه، فنقول فىجواب شبهته: «بل‌الشىء‌نفسه، الإنسان‌إنسان، زيد زيد».[602]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج1 ؛ ص487
لحاصل: أنّه لا ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول فى القضيّتين اللفظيّة والمعقولة، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحالة تحقّق التغاير فى القضيّة الواقعيّة وضرورته فى القضيّة اللفظيّة والمعقولة ليس بتامّ.
هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطة بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 489
فى كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

الثالث: فى كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

اشارة

وفيه جهتان من البحث:

إنّهم اتّفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدء وما يجرى عليه المشتقّ.
وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى كفاية المغايرة بينهما مفهوماً وإن اتّحدا خارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلک من صفات الكمال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّة صفاته يكون على الحقيقة، فإنّ المبدء فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلّاأنّه غير ذاته تعالى مفهوماً[603].
ثمّ اعترض على صاحب الفصول بأنّه توهّم لزوم المغايرة الحقيقيّة كما فى «زيد عالم» ولذا التزم بالنقل أو التجوّز فى ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحقّ من العينيّة[604]، مع أنّک قد عرفت كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 490
اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلک بين الذات ومبادئ الصفات[605].

واختلفوا فيه على أقوال:
أ- أنّه يعتبر قيام المبدء به قياماً حلوليّاً حتّى يصدق المشتقّ على نحو الحقيقة، وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة، ثمّ إنّهم رأوا أنّ الاعتقاد بكونه تعالىمتكلِّماً يستلزم الاعتقاد بكونه محلّاً للحوادث لو فسّر الكلام بالأصوات، فذهبوا إلى الكلام النفسى فى حقّه تعالى حتّى يكون قديماً كذاته تعالى، ولم يتفطّنوا إلى فساد مذهبهم فى المشتقّ، مع أنّه- مضافاً إلى كونه منشأً للإشكال فى كونه تعالى متكلِّماً- واضح البطلان، لصدق الضارب والموِلم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.
ب- أنّه لا يعتبر قيامه به أصلًا، لانحصار القيام عند أرباب هذا القول بالحلولى، مع أنّه منتفٍ فى مثل الضارب والمؤلم كما عرفت.
ج- ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من اعتبار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول والصدور وغيرهما، وحيث إنّ القيام بأىّ نحو من الأنحاء لا يتصوّر فى صفاته تعالى، لكونها عين الذات ذهب إلى النقل أو التجوّز فيها من هذه الجهة أيضاً كالجهة الاولى[606].
وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّها لو كانت بغير معانيها العامّة جاريةً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 491
عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلّابما يقابلها، ففى مثل ما إذا قلنا: «إنّه تعالى عالم» إمّا أن نعنى أنّه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العامّ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى[607]، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن لا نعنى شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة وكونها بلا معنى كما لا يخفى[608].
وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ صاحب الفصول يمكن أن يلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التى لا تستلزم الزيادة على ذاته تعالى، أو باستعمالهما فيهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا يتوجّه إليه إشكال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
لكن أورد على صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإنّا نرى أنّهم يطلقون كلمة «العالم» على زيد مثلًا وعلى اللّه سبحانه بكيفيّة واحدة ومعنى واحد[609].
د- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم اعتبار القيام، بل المعتبر هو التلبّس[610] بالمبدء بنحو خاصّ على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموادّ[611] تارةً واختلاف الهيئات[612] اخرى من القيام صدوراً أو حلولًا

أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما فى صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه كما فى الإضافات والاعتبارات التى لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها فى الخارج شىء.
فالتلبّس فى الصفات الجارية عليه تعالى يكون بنحو العينيّة، وهذا أعلى درجات التلبّس وإن لم يدركه العرف[613]، فإنّه يكون مرجعاً فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها، فالعالم يكون بمعنى الذات المتلبّسة بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العينيّة هل هى من مصاديق التلبّس أم لا فلسنا فيه تابعاً لنظر العرف[614].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ه- والحقّ فى المسألة ما ذهب إليه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القيام والتلبّس ونحوهما فى صدق المشتقّ حقيقةً، بل المعتبر إنّما هو واجديّة[615] الذات للمبدأ فى قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون الشىء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال فى غالب المشتقّات، واخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّة ذاته تعالى لصفاته الذاتيّة[616].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 493

وعليه فلا يعتبر التلبّس والاتّصاف حتّى نضطرّ إلى توسعته بنحو يشمل العينيّة، ثمّ نضطرّ إلى القول بأنّ نظر العرف ملاک فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج1، ص: 495

الحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم صاحب الكفاية من أنّه لا يعتبر فى صدق المشتقّ حقيقةً التلبّس بالمبدء حقيقةً كما فى «الماء جارٍ» بل يكفى التلبّس به ولو مجازاً كما فى «الميزاب جارٍ» فإسناد الجارى إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلّاأنّه فى الإسناد لا فى الكلمة، فالمشتقّ فى مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل فى معناه الحقيقى وإن كان مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازى، خلافاً لصاحب الفصول، حيث تخيّل أنّه من قبيل المجاز فى الكلمة[617].
هذا تمام الكلام فى المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إيراده فى المقدّمة.
[618]

_____

[1] (1) ارتحل الاستاذ المحاضر قدس سره إلى رحمة ربّه الكريم عصر يوم السبت 26/ 3/ 1386 ش، 1 جمادى الآخرة 1428 ق، وانتقل جسمه الطاهر- يوم الاثنين 3 جمادى الآخرة يوم استشهاد الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام- على أكتاف المسلمين الصارخين بالأصوات العالية فى فقد مرجعهم الدينى إلى حرم كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة عليها السلام، ودفن فى جوارها. م ح- ى.
[2] (1) فإنّ الإمام قدس سره توفّى فى 14/ 3/ 1368 ش، 29 شوّال 1409 ق، فى أواسط مبحث« استعمال اللفظ فى أكثرمن معنى واحد» والمحقّق الخوئى رحمه الله توفّى فى 17/ 5/ 1371 ش، 8 صفر 1413 ق، بعد إتمام الواجب التخييرى. م ح- ى.
[3] (2) فذكرنا عقيب اسمهما فى الدورة الاولى- أى من بداية« أصالة التخيير» إلى نهاية« تعارض الأخبار»- وكذا من بداية الدورة الثانية إلى يوم وفاتهما بنحو« مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلى نهاية« أصالة البراءة» بمثل« رحمه الله». م ح- ى.
[4] (1) كفاية الاصول: 21.
[5] (1) راجع شرح المنظومة، قسم المنطق: 6.
[6] (2) المعلّم الأوّل: لقب أرسطو. م ح- ى.
[7] (3) تهذيب الاصول 1: 5.
[8] (1) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أنّ« الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.

[9] (2) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولًا، مثل« الفاعل مرفوع والمفعول‌منصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل« الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولًا فقط، مثل« الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.
[10] (1) كفاية الاصول: 21.
[11] (2) البيت استعمل فى الآية بمعناه اللغوى، أى: الحجرة، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون فى تلك‌الحجرة الخاصّة حين نزولها، وهم رسول اللّه وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبىّ صلى الله عليه و آله، واختصاص كلمة« أهل بيتنا» فى الاستعمالات العرفيّة بالزوجة والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البيت فى الآية كما قلنا استعمل بمعناه اللغوى، والنبىّ صلى الله عليه و آله كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آية التطهير. منه مدّ ظلّه.
[12] (1) لعدم ارتباطها بالوحدة فى القاعدة الفلسفيّة، لأنّ المراد بها هو الوحدة الشخصيّة كما عرفت. م ح- ى.
[13] (1) كفاية الاصول: 22، ونهاية الأفكار 1 و 2: 11.
[14] (2) كفاية الاصول: 22.
[15] (3) تهذيب الاصول 1: 9.
[16] (1) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 1: 30.
[17] (2) العرض الخاصّ هو الذى يختصّ بالمعروض ولا يعمّ غيره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح- ى.
[18] (3) العرض اللازم هو الذى يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلى البيّن بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ وغير البيّن. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح- ى.
[19] (4) إن قلت: زوجيّة الأربعة معلولة لانقسامها إلى متساويين.
قلت: الانقسام معنى الزوجيّة، لا علّة عروضها للأربعة، وإن أبيت إلّاعن كونه واسطة وعلّة يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه على الأربعة لا يحتاج إلى واسطة، لكونه لازماً لماهيّتها. منه مدّ ظلّه.
[20] (1) فإنّ النطق الذى هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراک للكلّيات لا التكلّم. منه مدّ ظلّه.
[21] (2) وإن خطر ببالک إشكال فى بعض الأمثلة فهو صرف مناقشة فى المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.
[22] (1) لصحّة قولنا:« الحيوان ذو بصيرة» بنحو القضيّة المهملة. منه مدّ ظلّه.
[23] (2) لا يخفى عليک أنّ الناطق وإن كان جزءً مقوّماً للإنسان، إلّاأنّه بالنسبة إلى الحيوان أمر خارج عنه، لعدم‌كونه جنساً ولا فصلًا له. منه مدّ

ظلّه.
[24] (1) كفاية الاصول: 21.
[25] (2) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 1: 32.
[26] (1) كالفقه واصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.
[27] (1) توضيح ذلک: أنّه يمكن أن تكون قضيّة ممكنة بحسب الجهة مع كونها ضروريّة فى الصدق، مثل قولنا:« الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجودية أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلک هذه القضيّة ضروريّة الصدق، لتلبّس الإنسان بلباس الوجود فى الخارج وتحقّق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.
[28] (2) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 1: 30.
[29] (3) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.
[30] (1) كعروض الضحک على الإنسان لكونه متعجّباً. منه مدّ ظلّه.
[31] (2) كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.
[32] (3) واختلف المشهور فى ذاتيّة ما يلحق الشىء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.
[33] (4) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبة إلى الكلمة مع أنّه نوعها، وهى جنسه؟
قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءً مقوّماً للنوع، إلّاأنّ النوع خارج عن ماهيّة الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلًا له. منه مدّ ظلّه.
[34] (5) والحقّ ما اختاره« مدّ ظلّه» فى مبحث النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبة بينهمافى علم الاصول عموم من وجه، كما سيأتى إن شاء اللّه. م ح- ى.
[35] (1) حيث نقول: صيغة افعل وضعت لإفادة الوجوب، وصيغة لا تفعل لإفادة الحرمة. م ح- ى.
[36] (2) حيث نقول: إذا قال المولى:« ادخل السوق» أو« لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثانى. م ح- ى.
[37] (1) تقدّم توضيحه آنفاً فى إشكال الاستاذ« مدّ ظلّه» على المشهور. م ح- ى.
[38] (2) هذا فى الحقيقة لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلى غيره. منه مدّ ظلّه.
[39] (1) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 1: 30.
[40] (2) كفاية الاصول: 21، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 1: 32.
[41] (3) حكى هذا عن شرح حكمة الإشراق. منه مدّ ظلّه.
[42] (1) تهذيب الاصول 1: 6.
[43] (1) العرض قد يطلق فى مقابل الجوهر، وهما يشتركان فى أنّ كلّاً

منهما أمر واقعی بإزائه شیء فی الخارج، ویفترقان فی أنّ الجوهر یستقلّ فی وجوده، بخلاف العرض، فإنّه یحتاج فی وجوده إلی المعروض.
وقد یطلق فی مقابل الذات والذاتی، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشیء العارض علیه، والعرض بهذا المعنی أیضاً کالذات والذاتی أمر واقعی بازائه شیء فی الخارج، ولا یختصّ بالمقولات التسع العرضیّة، بل قد یکون جوهراً.
والظاهر أنّ العرض فی المقام یکون بهذا المعنی، أی ما یقابل الذات والذاتی، ویعبّر عنه بالعرض فی باب الایساغوجی. منه مدّ ظلّه.
[44] (1) راجع مبحث احتیاج العلوم إلی الموضوع. م ح- ی.
[45] (2) کفایة الاصول: 21.
[46] (1) إن قلت: تعدّد الموضوع فی هذه العلوم الثلاثة یغایر ما تقدّم من وحدة موضوع العلم.
قلت: موضوع هذه العلوم فی الواقع هو القدر الجامع بین الکلمة والکلام، أعنی: اللفظ العربی المستعمل، سواء کان بصورة الکلمة أو الکلام. منه مدّ ظلّه.
[47] (1) نهایة الدرایة 1: 29.
[48] (1) راجع ص 16.
[49] (2) راجع ص 18.
[50] (3) نحن الآن نمشی علی مبنی المشهور، وإلّا فلم نسلّم کون الغرض مترتّباً علی الموضوع، کما عرفت توضیحه فی مسألة احتیاج العلم إلی الموضوع ووحدته ص 21. منه مدّ ظلّه.
[51] (1) کفایة الاصول: 22.
[52] (1) کفایة الاصول: 22.
[53] (1) لابدّ من أن یکون هذا من قبیل الحصر الإضافی فی مقابل الغرض، لأنّه« مدّ ظلّه» صرّح فی صدر کلامهبأنّ التمایز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وکذا قال فی ذیل کلامه: کما أنّه قد یمکن الامتیاز بالمحمول. م ح- ی.
[54] (2) محاضرات فی اصول الفقه 1: 31.
[55] (1) راجع ص 18.
[56] (2) راجع ص 22.
[57] (1) وتداخل علمین لا یتّفق إلّافی قلیل من المسائل. منه مدّ ظلّه.
[58] (2) تهذیب الاصول 1: 16.
[59] (3) ففی علم النحو مثلًا تحقّقت السنخیّة بین الفاعل والمفعول والمضاف إلیه علی الأوّل، وبین المرفوعیّةو المنصوبیّة والمجروریّة علی الثانی، وترتبط بالغرض المترتّب علیه، وهو« صون اللسان عن الخطأ فی المقال» علی الثالث. م ح- ی.

[60] (1) راجع ص 48.
[61] (1) وهذا غير ما نفاه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:« تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلک:« وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة» لا يلائم إرادة الجامع، لأنّه شىء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حدة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[62] (1) نهاية الاصول: 10.
[63] (1) فقولنا:« الموجود هو الجسم» يكون بمعنى« الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى« الواقع هو ماهيّة الجسم» عند القائلين بأصالة الماهيّة. م ح- ى.
[64] (2) والذين قالوا بموضوعيّة الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيّة تنحصر عندهم فى الوجود. منه مدّ ظلّه.
[65] (1) وجود الجوهر أو ماهيّته على الاختلاف فى مسألة أصالة الوجود والماهيّة. م ح- ى.
[66] (1) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.
[67] (2) وبعبارة اخرى: نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله عند المشهور هى نسبة الكلّى إلى مصاديقهوالطبيعى إلى أفراده، كما عبّر به المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[68] (1) الجامع الصنفى يعمّ جمعاً من أفراد النوع يشترک فى صفة، كالإنسان الأبيض، فإنّه يشمل لجميع الأفراد البيض من الإنسان، والنوعى أعمّ من الصنفى، لشموله له ولسائر الأصناف، كالإنسان، والجنسى أعمّ من النوعى، لشموله له ولسائر الأنواع، كالحيوان، فلكلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفى والنوعى والجنسى. منه مدّ ظلّه.
[69] (1) فيصيران علماً واحداً بناءاً على ما ذهب إليه المشهور من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. م ح- ى.
[70] (1) كأن يبيّن معلّم النحو مثلًا ضابطة بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويّة عن غيرها. منه مدّ ظلّه.
[71] (1) والمراد بالمركّب الاعتبارى مجموعة امور متعدّدة مسّماة باسم واحد لدخلها فى غرض خاصّ، كالصلاة، فإنّها مركّبة من أجزاء مختلفة، بل من مقولات متباينة غير قابلة للاجتماع الواقعى، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاة، لكونها بهذه الهيئة المركّبة ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقىّ. منه مدّ ظلّه.
[72] (2) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجيّاً يترتّب عليها، كصون اللسان عن الخطأ فى المقال فى النحو، والاقتدار على تشخيص الأحكامِ الإلهيّة، فى

الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول فى محاوراته:« جائنى زيداَ» بل يقول:« جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى. منه مدّ ظلّه.
[73] (1) أى القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليهالمحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[74] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[75] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 30.
[76] (2) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز فى مقام التعليمو‌التعلّم. منه مدّ ظلّه.
[77] (3) راجع ص 49.
[78] (1) راجع ص 45.
[79] (1) سواء كانت مشابهة كعلمى معرفة اللَّه بالبراهين العقليّة، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهة، كعلمىالنحو والفلسفة، وعلمى معرفة الإنسان ومعرفة اللَّه، فإنّه لا مشابهة بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفانى الذى جميع فضائله عرضيّة، وموضوع الثانى واجب الوجود بالذات الباقى الذى كلّ كمالاته ذاتيّة. منه مدّ ظلّه.
[80] (1) وآية اللَّه البروجردى رحمه الله أيضاً صرّح كما عرفت بتحقّق السنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم، وقال: إنّه لادور للغرض أو المدوّن أو أىّ شىء آخر فى تحقّق هذه السنخيّة، بل هى مرتبطة بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيّل أنّ قوام المسألة إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلک ذهب إلى أنّ منشأ السنخيّة هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبة، لكونها معنى آلياً موجوداً فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخيّة، فإنّها موجودة مثلًا بين مسائل كلّ من علمى النحو والفقه، ولا توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى.
لكنّک عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا ممّا لابدّ منه فى المسألة إلّاأنّ ما له دور أصلى فيها إنّما هو النسبة بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسألة، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كلّ واحد من« الفاعل» و« مرفوع» فى علم النحو من دون أن يوجد بينهما الارتباط لم تتحقّق مسألة نحويّة؟ بخلاف ما إذا أوجد الارتباط بينهما وقال:« الفاعل مرفوع».
فروح المسألة هى النسبة بين الموضوع والمحمول، والسنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم أيضاً مربوطة بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظلّه.
[81] (2) أى لكون المسائل موضوع السنخيّة. م ح- ى.
[82] (1) راجع ص 64.

[83] (1) إلّاالمحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» فإنّه قال فى المحاضرات 1: 33: وأمّا الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً. م ح- ى.
[84] (2) قال فى قوانين الاصول 1: 9: وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. م ح- ى.
[85] (1) الفصول الغرويّة: 12.
[86] (2) المصدر نفسه.
[87] (1) فرائد الاصول 1: 238.
[88] (1) كفاية الاصول: 22.
[89] (1) المصدر نفسه.
[90] (1) كفاية الاصول: 296.
[91] (1) نهاية الاصول: 15.
[92] (1) أى: ليست من الامور التكوينيّة مثل« زيد قائم» حتّى لم نتمكّن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.
[93] (1)« حجّةٌ» فى أمثال هذه القضايا نكرة وفرد مبهم من أفراد طبيعة الحجّة التى هى موضوع علم الاصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.
[94] (1) تقدّم كلام من الاستاذ« مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفة فى مبحث تمايز العلوم. م ح- ى.
[95] (1) كفاية الاصول: 23.
[96] (1) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، وأصالة الحلّيّة فى شرب التتن عند الشكّ فى حرمته وحلّيّته، وأصالة البراءة عن الدُّعاء عند رؤية الهلال إذا شكّ فى وجوبه. م ح- ى.
[97] (2) كاستصحاب نجاسة الثوب الخاصّ، وأصالة الحلّيّة فى المائع المردّد بين الخمر والماء، وأصالة الطهارة فى الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح- ى.
[98] (1) كفاية الاصول: 23.
[99] (1) تهذيب الاصول 1: 18.
[100] (2) المحقّق الاصفهانى رحمه الله كان من أجلّاء تلامذة المحقّق صاحب الكفاية ودوّن جلّ الحواشى عليها فىحياة مؤلّفها المحقّق الخراسانى رحمه الله بدليل أنّه كثيراً ما يقول- على ما فى النسخ الأوّليّة من الحاشية-:« قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.
[101] (3) كفاية الاصول: 21.
[102] (1) نهاية الدراية 1: 42.
[103] (1) فالحجّيّة فى باب الأمارات حكم شرعى وضعى كالزوجيّة والملكيّة، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيّة القطع التى يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً. منه مدّ ظلّه.

[104] (2) يقال فى المثل:« آخر الدواء الكىّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديدة ونحوها. م ح- ى.
[105] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 19.
[106] (2) راجع ص 87.
[107] (3) تهذيب الاصول 1: 19.
[108] (1) ولا ريب فى كونه من المسائل الاصوليّة، وإن كان من المسائل اللغويّة أيضاً. م ح- ى.
[109] (2) التوبة: 5.
[110] (3) هذا التعريف يستفاد من مجموع كلامه رحمه الله من أوّله إلى آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهاية الأفكار 1 و 2: 18.
[111] (1) النساء: 43، والمائدة: 6.
[112] (2) وسائل الشيعة 1: 327، كتاب الطهارة، الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة، الحديث 10.
[113] (3) فإنّ المحقّق العراقى رحمه الله قائل بوحدة غرض العلم، كالمحقّق صاحب الكفاية. م ح- ى.
[114] (1) تهذيب الاصول 1: 19.
[115] (2) المصدر نفسه.
[116] (3) فى المحاضرات:« ضميمة كبرى أو صغرى» لكنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا يشير فىمقام توضيح هذا القيد إلى الصغرى، على أنّ القاعدة الاصوليّة لا تقع إلّاكبرى قياس الاستنباط، فالصغرى الاصوليّة لا ترجع إلى معنى معقول. منه مدّ ظلّه.
[117] (4) محاضرات فى اصول الفقه 1: 11.
[118] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 11.
[119] (1) لأنّ العلم عبارة عن نفس مسائله. م ح- ى.
[120] (1) فى تهذيب الاصول:« فى كبرى» لكنّه غير صحيح. منه مدّ ظلّه.
[121] (1) تهذيب الاصول 1: 19.
[122] (1) أصالة الطهارة مسألة اصوليّة، وعدم البحث عنها فى الاصول إنّما هو لقلّة مباحثها وكونها قاعدة مسلّمة. منه مدّ ظلّه.
[123] (2) راجع وسائل الشيعة 24: 235- 236، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 64 من أبواب الأطعمة المحرّمة، وأيضاً راجع وسائل الشيعة 25: 117- 120، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، كى تطّلع على بعض روايات قاعدة الحلّيّة. م ح- ى.
[124] (3) مستدرک الوسائل 2: 583، كتاب الطهارة، الباب 30 من أبواب النجاسات والأوانى، الحديث 4.
[125] (4) تهذيب الاصول 1: 20.
[126] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 19.

[127] (1) فرائد الاصول 3: 18.
[128] (1) فوائد الاصول 4: 309.
[129] (2) الترديد إنّما هو باعتبار اختلاف التعابير، فإنّ فى بعضها: الصلح جائز إذا وافق الكتاب والسنّة، وفىبعضها: الصلح جائز إذا لم يخالف الكتاب والسنّة، وهكذا قاعدة:« المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.
[130] (3) محاضرات فى اصول الفقه 1: 13.
[131] (4) المصدر نفسه.
[132] (1) يقال له بالفارسيّة:« الكل». م ح- ى.
[133] (1) تهذيب الاصول 1: 19.
[134] (2) راجع ص 105.
[135] (1) تهذيب الاصول 1: 22.
[136] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 39.
[137] (2) هذا إذا اخترنا كون الواضع هو البشر فى المبحث الآتى. منه مدّ ظلّه.
[138] (1) البقرة: 31.
[139] (2) وهو قوله تعالى:« عَرَضَهُمْ» و« هَؤُلَاء» حيث قال:« ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِىبِأَسْماءِ هَؤُلَاء إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ». منه مدّ ظلّه.
[140] (1) الروم: 22.
[141] (2) أمّا عدم تناهى الألفاظ فلأنّها تتركّب من الحروف، وكلّما تصوّرت من تركيبها تتمكّن من تصوّر مركّبآخر كما لا يخفى.
وأمّا عدم تناهى المعانى، فلأنّها لا تنحصر فى المعانى الممكنة، بل تعمّ دائرة وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أيضاً، كما نقول مثلًا:« شريک البارى، أو الجمع بين الضدّين أو النقيضين محال» فلفظ« محال» وضع للمعنى الذى يمتنع وجوده، فالمعانى التى تكون تحت دائرة الوضع لا تنحصر فى الممكن كى يقال: كيف يمكن عدم تناهيه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وكذلک الموجود والمعدوم، ولا ريب فى أنّ مجموع هذه المعانى، أعنى المعانى المربوطة بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع غير متناهية. منه مدّ ظلّه.
[142] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 30، وأجود التقريرات 1: 19.
[143] (1) وهنا طريق رابع ملفّق وإن لم يذكره المحقّق النائينى رحمه الله وهو أن يبلّغ بعضها من طريق الوحى، وبعضهاالآخر من طريق الإلهام أو الإيداع فى الفطرة والجبلّة. منه مدّ ظلّه.
[144] (1) الروم: 22.
[145] (2) وأمّا اختلاف الألوان فهو وإن كان فعل اللَّه سبحانه وخارجاً عن اختيار الإنسان، ولعلّ بعض الأفراد السود مثلًا يحزنون به، إلّاأنّه لغرض أهمّ، كما يشير إليه قوله تعالى:« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَر وَأُنثَى

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ» الحَجرات: 13. م ح- ى.
[146] (1) كفاية الاصول: 24.
[147] (1) سيأتى فى ص 143 إمكان كون الوضع التعيّنى أيضاً من مصاديقه الحقيقيّة. م ح- ى.
[148] (1) لم نفهم المراد ببعض الأعاظم فى هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.
[149] (1) الأنبياء: 22.
[150] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 45.
[151] (2) راجع ص 124.
[152] (3) فإنّ الشارع فى كلّ لحظة يعتبر الملكيّة والزوجيّة للمالک والزوجين ما لم يتحقّق مزيلهما، وكذا سائر الاعتباريّات والجعليّات. منه مدّ ظلّه.
[153] (1) الهوهويّة هى ملاک الحمل فى القضايا الحمليّة، ولا يصحّ ما يقال من تحقّق النسبة فيها بين الموضوع‌والمحمول، لأنّ ملاک الحمل هو الاتّحاد بينهما، وكيف يمكن تصوّر النسبة بين الشىء ونفسه؟! فالقول بتحقّقها بين الموضوع والمحمول غير معقول فى القضايا الحمليّة المتداولة، نحو« زيد عالم».
نعم، هى متحقّقة فى مثل قولنا:« زيد له القيام» حيث إنّ زيداً غير القيام، ولا إشكال فى تحقّق النسبة بين شيئين متغايرين.
ثمّ إنّ الهوهويّة الاعتباريّة فى مقابل الحقيقيّة التى تتحقّق فى جلّ القضايا الحمليّة نحو« زيد قائم» فإنّها حاكية عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباريّة التى تتحقّق بين اللفظ والمعنى بزعم هؤلاء الجماعة، إذ لا اتّحاد بينهما إلّافى عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.
[154] (2) قال المحقّق البجنوردى فى منتهى الاصول 1: 32: والتحقيق فى المقام أنّ الوضع عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى فى عالم الاعتبار، فتعبير الاستاذ« مدّ ظلّه» ب« إيجاد الاتّحاد والهوهويّة» نوع إصلاح فى عبارة البجنوردى رحمه الله، حيث إنّ الوضع عبارة عن إيجاد الاتّحاد والهوهويّة لا نفسه كما لا يخفى. م ح- ى.
[155] (3) جواهر الكلام 19: 270، عن سنن البيهقى 5: 87، وكنز العمّال 3: 10، الرقم 206.
[156] (4) وسائل الشيعة 25: 365، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 28 من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث 1.
[157] (1) الوجود الإنشائى لا يتحقّق فى جميع المعانى، بل فى بعضها، كالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلاً:« اضرب» يتحقّق‌الطلب الإنشائى المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.
[158] (1) أى لا من طريق الإشارة ونحوها. م ح- ى.

[159] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، 6جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[160] (1) محاضرات فی اصول الفقه 1: 51.
[161] (1) عطف« المستعملین» علی« الواضع» لأنّهم أیضاً واضعون، کالجاعل الأوّل فی نظر المحقّق الخوئی« مدّظلّه». م ح- ی.
[162] (1) الامور الاعتباریّة بعضها تکون شرعیّة وعقلائیّة معاً، وفی بعضها یفارق الشارع العقلاء، فتکون عقلائیّةمثلًا لا شرعیّة، کملکیّة الخمر والخنزیر. منه مدّ ظلّه.
[163] (1) نهایة الدرایة 1: 44.
[164] (2) هذا إشکال أورده المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» فی المحاضرات 1: 50. م ح- ی.
[165] (1) نهایة الدرایة 1: 47.
[166] (1) محاضرات فی اصول الفقه 1: 51.
[167] (2) ویمکن تقریر المسألة بوجه آخر، وهو أن یقال: لنا فی باب الدوالّ ثلاث حقائق: أ- العلم، وهوالموضوع، ب- المکان الذی نصب علیه العلم، وهو الموضوع علیه، ج- کون ذلک المکان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له.
وأمّا فی باب الألفاظ والمعانی فلیس لنا إلّاواقعیّتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانیة: المعنی، وهو الموضوع له.
ولا ریب فی أنّ الارتباط بین الموضوع والموضوع له فی البابین أمر اعتباری، فإنّ العلم لا یدلّ علی کون ذلک المکان رأس الفرسخ إلّابالجعل والاعتبار، کما أنّ اللفظ لا یدلّ علی المعنی إلّابه.
فالوضع فی کلا البابین أمر اعتباری لا حظّ له من الواقعیّة أصلًا. م ح- ی.
[168] (1) راجع ص 124.
[169] (2) لا یخفی علیک أنّ المراد بالشخصیّة هنا غیر ما سیأتی فی مسألة« إطلاق اللفظ وإرادة شخصه» فإنّه هناکبمعنی شخص اللفظ الصادر من اللافظ، بخلافه هنا، فإنّ الواضع وضع طبیعی لفظ« زید» مثلًا لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حین الوضع، لکنّه حدّده بحسب المادّة والهیئة. منه مدّ ظلّه.
[170] (1) محاضرات فی اصول الفقه 1: 60.
[171] (2) هذا التقسیم یکون بلحاظ المعنی المتصوّر والموضوع له. م ح- ی.
[172] (1) المراد بالوضع هاهنا المعنی الذی یتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.
[173] (1) ولا یخفی علیک أنّه لا یجب عند تصوّر المعنی الکلّی أن یعرفه بالجنس والفصل، بل یکفی العلم به إجمالًا، کأن یعرف الإنسان بأنّه فی مقابل البقر والغنم وسائر الحیوانات، وإن لم یعرف ماهیّته المنطقیّة.

وكذلک لا يجب عند تصوّر المعنى الجزئى أن يكون مطّلعاً على جميع خصوصيّاته، بل يكفى معرفته إجمالاً، فإنّک تسمّى ولدک عليّاً مثلاً، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنيّة ونحوها. منه مدّ ظلّه.
[174] (1) والقضايا الحمليّة أيضاً تتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، كما يتوقّف الوضع على تصوّر اللفظوالمعنى. منه مدّ ظلّه.
[175] (1) كفاية الاصول: 24.
[176] (2) بل قيل بتغاير مفهوم« الإنسان» مع مفهوم« الحيوان الناطق» وبكون الحمل فى قولنا:« الإنسان حيوان ناطق» شايعاً صناعيّاً، لتغاير الموضوع والمحمول مفهوماً، وإن اتّحدا ماهيّةً ووجوداً، وانحصر الحمل الأوّلى الذاتى عند هذا القائل بقولنا:« الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.
[177] (1) تهذيب الاصول 1: 25.
[178] (2) عبّر الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمفاهيم الاعتباريّة. م ح- ى.
[179] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 58.
[180] (2) فإنّ مفهوم« الإنسان» أعمّ من أن يكون موجوداً ومعدوماً، والانطباق يقيّده بالوجود، إذ لا يمكن الانطباقإلّا فى ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.
[181] (1) المستدلّ هو المحقّق العراقى رحمه الله فى نهاية الأفكار، وهذا الاستدلال توضيح ما فى الكفاية، كما قال‌الاستاذ« مدّ ظلّه».
[182] (2) كفاية الاصول: 24، ونهاية الأفكار 1 و 2: 37.
[183] (3) كان من أجلّاء تلامذة الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.
[184] (1) كفاية الاصول: 24.
[185] (2) بدائع الأفكار: 40.
[186] (3) والمحقّق الرشتى رحمه الله مثّل له بامور: منها: أنّ الطبيب يخترع معجوناً مركّباً من امور فى علاج مرض، ويضع لفظاً بإزائه، لا من حيث كونه ذلک المركّب، بل من حيث اشتماله على تلک الفائدة. م ح- ى.
[187] (4) كفاية الاصول: 24.
[188] (1) أى فى جعل الاسم للأفراد والمصاديق. م ح- ى.
[189] (1) كالحيوان والإنسان. م ح- ى.
[190] (1) بدائع الأفكار 1: 34، وهذا الكتاب ألّفه آية اللَّه الميرزا هاشم الآملى قدس سره من تقريرات المحقّق العراقى رحمه الله، والمطلب موجود فى كتاب نهاية الأفكار الذى قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله من أبحاثه أيضاً ببيان آخر، فراجع. م ح- ى.
[191] (1) تهذيب الاصول 1: 27.
[192] (1) البحث فى وِضع الحروف بحث علمى طويلِ الذِيل ويوجب

تربية الذهن، بل يمكن أن يترتّب عليه ثمرات عمليّة أيضاً فى بعض المباحث الآتية، مثل مسألة رجوع الشرط فى الواجب المشروط إلى الهيئة كما عليه المشهور، أو إلى المادّة كما عليه الشيخ الأعظم، فيمكن أن يقال: إنّ المادّة قابلة للتقييد، لأنّ لها معنىً اسميّاً ذا إطلاق، وأمّا الهيئة التى لها معنى حرفى فلا تقبل التقييد إلّاإذا كان ما وضع له الحروف عامّاً.
وترتيب هذه الثمرة على البحث وإن كان لا يخلو عن إشكال، إلّاأنّه مسألة مهمّة فى نفسه، ويمكن أن يترتّب عليه فى مبحث مفهوم الشرط كون أداته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.
[193] (1) كما إذا استعملت فى مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده:« سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة« من» استعملت فى كلّى الابتداء من البصرة، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئيّاً، وبعد وجوده فى الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده فى مقام تعلّق الأمر لا يكون إلّاكلّيّاً.
وبعبارة اخرى: هل تعلّق الأمر بالسير المتحقّق فى الخارج أو بمفهومه؟
لا يعقل الأوّل، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، فلابدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذى هو عنوان كلّى لا محالة. بل الأمر كذلك فى الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال:« سوف أسير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطة ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه فى هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلاريب فى كون هذا السير بجميع قيوده كلّيّاً.
ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت فى مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقة فيما إذا استعملت فى مقام الإخبار عن الماضى، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقيّة. فلا دخل للجزئيّة الخارجيّة فى معانى الحروف. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وفيه: أنّه خلط بين الخصوصيّة الخارجيّة والخصوصيّة المبحوث عنها، توضيح ذلک: أنّه لا فرق بين« سرت من البصرة إلى الكوفة» و« سر من البصرة إلى الكوفة» فى مفاد كلمة« من» عند المشهور، فإنّها فى كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذى له إضافة إلى السير وإضافة اخرى إلى البصرة.
نعم، فى المثال الأوّل خصوصيّات اخر معيّنة بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطة ابتدائه، لكن لا يدّعى المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيّات فى معانى الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّا كلّما دقّقنا النظر فى قول القائل:« سرت من البصرة إلى الكوفة» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطة شروعه.
والحاصل: أنّ الخصوصيّات الدخيلة فى ماوضع له الحروف عند المشهور دخيلة فيه مطلقاً، سواء فى ذلک الحروف المستعملة فى جنب الماضى أو

الأمر أو المستقبل، وأمّا الخصوصيّات الخارجيّة التى لا تتحقّق إلّافى الجمل الخبريّة الماضويّة فلا بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» فى مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح- ى.
[194] (1) فكلمة« من» مثلًا وضعت للابتداء الذى لوحظ وصفاً وحالةً للغير. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحبالكفاية رحمه الله.
[195] (2) توضيح ذلک: أنّ الاستعمال فعل اختيارى متعلّق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقّق إلّابعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمة« من» بمعنى« الابتداء الذى لوحظ حالةً للغير» فلابدّ لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلّق باللفظ من لحاظين آخرين فى ناحية المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنّه حالة للغير، والثانى: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعنى« الابتداء الذى لوحظ حالةً للغير».
إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد فى ناحية المعنى محصّل لكلا الغرضين.
قلت: لا يمكن ذلک، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخّر عن اللحاظ المكمّل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد فى كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين.
وبالجملة: إن اريد بجزئيّة معانى الحروف الجزئيّة الذهنيّة- كما هو ظاهر كلامهم- فلابدّ من الفرق بينها وبين الأسماء، بأنّ استعمال الأسماء فى معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثة: أحدها يتعلّق باللفظ، والثانى بجزء المعنى، ليكمل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام بهذا الفرق؟! منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
[196] (1) كفاية الاصول: 25.
[197] (1) وسائل الشيعة 21: 276، كتاب النكاح، الباب 20 من أبواب المهور، الحديث 4.
[198] (1) يستفاد من كلمات بعض المحشّين أنّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله هو الاحتمال الأوّل الذى ذكر آنفاً، لكن هذا الاحتمال الثانى فى نفسه أدقّ، وإلى ما يستفاد من كلامه هنا وفى باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظلّه.
[199] (2) وإن كان الحقّ أنّ المجاز من قبيل الاستعمال فيما وضع له كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.
[200] (1) المراد بالاسم هاهنا ما يقابل الحرف، فيكون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاة. منه مدّ ظلّه.
[201] (2) البقرة: 187.

[202] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 66.
[203] (2) وتحقيق كون التبيّن فى الآية طريقيّاً أو موضوعيّاً يطلب من الفقه مسألة أوقات الصلاة. منه مدّ ظلّه.
[204] (1) إنّ لبعض الحركات الإعرابيّة ما يحازيها من المعنى فى الفارسيّة، كقولنا:« ضربت زيداً» فإنّا نقول فى معناه:« زدم زيد را» فكلمة« را» قامت مقام الإعراب. م ح- ى.
[205] (1) هداية المسترشدين فى شرح معالم الدِّين 1: 145.
[206] (1) بحار الأنوار 40: 162، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب 93، فى علمه وأنّ النبىّ صلى الله عليه و آله علّمه ألف باب.
[207] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 34.
[208] (1) أى وجود مستقلّ فى ذاته لا يحتاج فى تصوّره إلى تصوّر غيره، فى مقابل وجود الرابط الذى هو وجودفى غيره، ويحتاج فى لحاظه إلى لحاظ طرفيه. منه مدّ ظلّه.
[209] (2) هذا فى مقابل العرض الذى هو مستقلّ فى ذاته، لا يحتاج فى تصوّره إلى تصوّر غيره، لكنّه يحتاج فى وجوده الخارجى إلى موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.
[210] (3) هذا فى مقابل جميع الممكنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلى العلّة، فلا تكون موجودةً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.
[211] (1) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلى الغير فى وجودها الخارجى فقط، وأمّا بالنسبة إلى حقيقة الذات فهىمستقلّة، ولذا لا تحتاج فى تصوّرها إلى غيرها. م ح- ى.
[212] (1) نهاية الدراية 1: 51.
[213] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 79.
[214] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 81.
[215] (1) هذا بناءً على المشهور الذين منهم المحقّق الخوئى« مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما تقدّم. م ح- ى.
[216] (2) تقدّم فى ص 184.
[217] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 81.
[218] (1) وأكثر الحروف تكون من قبيل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.
[219] (1)« فالمستعلمون» صحيح. م ح- ى.
[220] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 85.
[221] (2) ولم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لكلام المحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» حول القسم الثانى من الحروف، أعنى ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، فمن أراده راجع المحاضرات 1: 80. م ح- ى.
[222] (3) راجع ص 188 وما بعدها.

[223] (4) راجع ص 133.
[224] (1) راجع ص 162.
[225] (1) كفاية الاصول: 25.
[226] (1) تهذيب الاصول 1: 46.
[227] (1) توضيح ذلک: أنّ للحروف الحاكية واقعيّة خارجيّة محكيّة بها، إلّاأنّها تحقّقت سابقاً فى موارد استعمال‌الحروف فى حيّز الماضى، نحو« سرت من البصرة إلى الكوفة» وستتحقّق فى الآتى فيما إذا استعملت فى حيّز المستقبل، مثل« سأسير من البصرة إلى الكوفة» أو فى حيّز الأمر، مثل« سر من البصرة إلى الكوفة» بخلاف الحروف الإيجاديّة، حيث قد عرفت أنّه لا واقعيّة لمعانيها أصلًا، ألا ترى أنّه ليس للتأكيد مثلًا واقعيّة خارجيّة، سواء استعملت حروفه فى حيّز الماضى، مثل« إنّ زيداً قام» أو فى حيّز المستقبل، نحو« إنّ زيداً سيقوم» فلا فرق بين الجملة الاولى وبين قولنا:« زيد قام» ولا بين الثانية وبين قولنا:« زيد سيقوم» بحسب الواقعيّة الخارجيّة. م ح- ى.
[228] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[229] (1) وأمّا المغايرة الاعتباريّة المصحّحة للحمل فهى مجرّد اعتبار لا واقعيّة لها، فلا يتحقّق بها الربط الذى‌يكون من الواقعيّات، على أنّ توقّف صحّة الحمل على اعتبار المغايرة لا أصل له، بل اعتبارها يورث الإشكال كما سيأتى تحقيقه فى مبحث ملاک الحمل من مباحث المشتقّ ص 485. م ح- ى.
[230] (2) هذا هو القسم الثانى من الحمل الأوّلى، أعنى ما يتّحد فيه الموضوع مع المحمول ماهيّةً لا مفهوماً. م ح- ى.
[231] (1) وكلامه هذا وإن كان حقّاً، إلّاأنّه مغاير لما اختاره فى مبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، من تركّب القضيّة من ثلاثة أجزاء كما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.
[232] (1) والموضوع والمحمول فى مثله وإن لم يكونا متّحدين بحسب الماهيّة والمفهوم أيضاً، إلّاأنّ نفى الاتّحاد بملاكهما لم يكن ملحوظاً. م ح- ى.
[233] (2) فقضيّة« زيد إنسان» صادقة بالحمل الشايع الذى ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود، وكاذبة بالحمل الأوّلى الذى ملاكه الاتّحاد بحسب الماهيّة، لأنّ ماهيّة« زيد» غير ماهيّة« الإنسان». بخلاف قضيّة« زيد ليس بإنسان» فإنّها صادقة بملاک نفى الحمل الأوّلى، وكاذبة بملاک نفى الحمل الشايع كما لا يخفى. م ح- ى.
[234] (3) وأمّا نفى الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فليس بملحوظ. م ح- ى.
[235] (1) فذهب رحمه الله إلى عموميّة الوضع والموضوع ِله

والمستعمل فيه فى الحروف وما يسانخها من الأسماء، وفرّق بينهما بأنّ الاسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلک، بل بما هو حالة لغيره. م ح- ى.
[236] (2) فى هذه العبارة إشكال، فإنّ ظاهرها كون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى المستعمل فيه، مع أنّ مراده أنّه فى مقام الاستعمال، ولو قال:« فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى المعنى فى مقام قصد حكايته، والإنشاء ليستعمل فيه فى مقام قصد تحقّقه وثبوته» لكان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.
[237] (3) كفاية الاصول: 27.
[238] (1) فإنّ صيغة« افعل» لا تستعمل إلّافى الإنشاء، سواء اريد بها الوجوب أو الندب أو الجواز، كما إذا وردت‌فى مقام توهّم الحظر، فإنّ الأمر الوارد فى مقام توهّم الحظر أيضاً لإنشاء مشروعيّة الفعل وجواز ارتكابه.
نعم، قد تستعمل صيغة الأمر فى معانٍ اخرى، لكنّها معانٍ مجازيّة خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.
[239] (1) أى: إنشاء التمليک. م ح- ى.
[240] (2) بخلاف المعاطاة التى يتحقّق فيها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح- ى.
[241] (3) كتاب المكاسب 2: 12.
[242] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 99.
[243] (1) وهو الإنشاءات اللفظيّة، لا المعاطاتيّة. م ح- ى.
[244] (1) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها كما تعمّ الواقعيّات تعمّ الاعتباريّات أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[245] (2) أى شخص لفظ المنشئ. م ح- ى.
[246] (1) كفاية الاصول: 87، والفوائد« المطبوعة فى آخر حاشية فرائد الاصول»: 285.
[247] (2) توضيحه: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله عدل عن مسلک المشهور فى حقيقة الإنشاء إلى ما اختاره من أنّ‌الإنشاء« هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر» ليعمّ مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم.
وهو وإن كان حقّاً بالنسبة إلى مسألة بيع الغاصب، إلّاأنّه لا يصحّ بالنسبة إلى إنشاء الطلب، فإنّ الامور الواقعيّة لا يمكن إيجادها بوجود إنشائى، وإن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكانه فى مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهة موكول إلى ذلک المبحث. م ح- ى.
[248] (3) وعليه فلا يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأنّ العقلاء وان لا يعتبروا فيه الملكيّة، إلّاأنّهم‌يعتبرون وجودها الإنشائى بالصيغة الجارية على فم الغاصب. م ح- ى.

[249] (1) كفاية الاصول: 87.
[250] (1) فليس وجود المعنى أمراً اعتباريّاً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلى قيد« فى نفس الأمر». م ح- ى.
[251] (2) أى نشأة الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.
[252] (1) نهاية الدراية 1: 273.
[253] (2) وكذا قوله فى الفوائد:« إنّ الإنشاء هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر». م ح- ى.
[254] (1) قيّد الملكيّة بكونها مسبّبة عن الحيازة أو الإرث، لأنّها لو كانت مسبّبة عن الصيغة لأمكن تخيّل كونها منالوجودات اللفظيّة. م ح- ى.
[255] (1) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفراده بلاإشكال. منه مدّ ظلّه.
[256] (1) وهو ضمير الغائب، لكنّ الإشارة فى أسماء الإشارة حسّيّة وفيه غير حسّيّة. م ح- ى.
[257] (2) كفاية الاصول: 27.
[258] (1) قد يستعمل اسم الإشارة فى العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.
[259] (2) محاضرات فى اصول الفقه 1: 102.
[260] (3) الإسراء: 9.
[261] (4) البقرة: 2.
[262] (1) فإنّ المؤكِّد لا يستعمل إلّامقترناً بالمتأكّد، ولا عكس، ألا ترى أنّا نقول:« إنّ زيداً قائم» و« جاء زيد نفسه» و« جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكِّدة المستعملة فى هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها.
بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال:« زيد قائم» بدون كلمة« إنّ» أو« جاء زيد» بدون كلمة« نفسه» أو تكرار« زيد». منه مدّ ظلّه.
[263] (2) لا مفهومها الذى هو معنى اسمى كلّى. م ح- ى.
[264] (1) هذا الإشكال لا يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله، لأنّه قال بوضع كلمة« هذا» للمفرد المذكّر، وهو معنى اسمى قابل لأن يجعل موضوع القضيّة، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه جعل الموضوع له المفرد المذكّر بمفهومه الكلّى، مع أنّ القيام فى المثال صفة مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلّاأنّ وروده عليه ليس بمهمّ. منه مدّ ظلّه.
ولم يبيّن الاستاذ« مدّ ظلّه» وجه عدم الأهمّيّة، ولعلّه ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من تحقّق التشخّص فى مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح- ى.
[265] (2) ومجموع هذه القضيّة يكون بمعنى« هذا قائم». م ح- ى.
[266] (1) كقوله تعالى:« كَلَّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِىَ». القيامة: 26. م ح- ى.
[267] (1) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح- ى.

[268] (1) كفاية الاصول: 28.
[269] (1) مفتاح العلوم: 371، ومختصر المعانى للتّفتازانى: 158.
[270] (1) وهو الشخص الرقيب. م ح- ى.
[271] (2) يوسف: 31.
[272] (3) يوسف: 81- 82.
[273] (1) المجاز على ثلاثة أقسام: المجاز المفرد، وعرّفه المشهور ب« كلمة مستعملة فى غير ما وضعت له» نحو« رأيت أسداً يرمى»، والمجاز فى الإسناد، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة فى معناها، لكنّ الإسناد مجاز، نحو« أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل اللّه تعالى حقيقةً، والمجاز المركّب، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة فى معناها، لكن اريد من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتحيّر:« أراک تقدّم رجلًا وتؤخّر اخرى». منه مدّ ظلّه.
[274] (2) وقاية الاذهان: 103، وتهذيب الاصول 1: 61.
[275] (1) إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه فى مقابل استعماله فى المعنى حقيقيّاً كان المعنى أو مجازيّاً. م ح- ى.
[276] (1) كما إذا قلنا:« ديز لفظ». م ح- ى.
[277] (2) كفاية الاصول: 29.
[278] (1) وأيضاً تكون القضيّة المحكيّة مغايرة للقضيّة اللفظيّة، لاشتمال الثانية على الموضوع دون الاولى، معلزوم التطابق بينهما وإلّا لم تكن القضيّة اللفظيّة حاكيةً عن الواقع. منه مدّ ظلّه.
[279] (2) الفصول الغرويّة: 22.
[280] (1) كفاية الاصول: 29.
[281] (2) يعنى: الجواب على التقدير الثانى، وأمّا الجواب على التقدير الأوّل- وهو كفاية المغايرة الاعتباريّة بينالدالّ والمدلول- فسيأتى الإشكال فيه. م ح- ى.
[282] (1) فإنّ الصدوريتحقّق بالاستعمال، والدّلالة بالوضع ونحوه. م ح- ى.
[283] (2) وهو ما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله. م ح- ى.
[284] (3) كفاية الاصول: 30.
[285] (1) نهاية الاصول: 34.
[286] (1) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه، لكن لا فرق فى المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادة صنفه فلا حاجةإلى التمثيل للثانى. منه مدّ ظلّه.
[287] (2) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل:« زيد متعجّب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخّصاته الفرديّة جعل موضوعاً فى هذه القضيّة، فموضوعها فى الحقيقة هو« الإنسان» الذى زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.
[288] (1) فيصدق عليها الاستعمال. م ح- ى.

[289] (2) كفاية الاصول: 30.
[290] (3) نهاية الاصول: 33.
[291] (1) نهاية الأفكار للمحقّق العراقى 1 و 2: 64.
[292] (2) لكونهما شخصين من الإرادة: أحدهما متعلّق باللّافظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح- ى.
[293] (3) كفاية الاصول: 31.
[294] (4) المصدر نفسه.
[295] (1) كفاية الاصول: 31.
[296] (1) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالّاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح- ى.
[297] (2) تهذيب الاصول 1: 72.
[298] (1) أى: استعماليّة. منه مدّ ظلّه.
[299] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 117.
[300] (2) يمكن أن يقال: إنّ المحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال:
بل إنّ الأمر كذلک حتّى على ما سلكه القوم فى مسألة الوضع من أنّه أمر اعتبارى، فإنّ الأمر الاعتبارى يتبع الغرض الداعى إليه فى السعة والضيق، فالزائد على ذلک لغو محض، ولمّا كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلةً لإحضار معناه فى الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة الوضعيّة واعتبارها على الإطلاق، حتّى فى اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره فى أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.
وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلک الغرض، فإنّه أمر جعلى واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلک، وبما أنّ الغرض فى المقام قصد التفهيم فلا محالة تختصّ العلقة الوضعيّة بصورة إرادة التفهيم.
فالنتيجة هى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة على جميع المسالک والآراء فى تفسير حقيقة الوضع من دون فرق فى المسألة بين رأينا وسائر الآراء.
لكنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقرة من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقّق الخوئى نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق فى المسألة بين رأيه وسائر الآراء قال:
نعم، الفرق بينهما فى نقطة واحدة، وهى أنّ ذلک الانحصار حتمىّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح- ى.
[301] (1) مادّة المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبّس الذات به. منه مدّ

ظلّه.
[302] (1) تقدّم توضيح الوضع النوعى والشخصى، فراجع ص 144.
[303] (1) العلامة الاولى فى كتب القدماء تنصيص أهل اللغة، لكنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيّة قول اللغوى عند أكثرهم. منه مدّ ظلّه.
[304] (1) المراد بالعلم التفصيلى هاهنا أن يعلم المعنى الحقيقى مع توجّهه إلى علمه، وبالعلم الإجمالى أن يعلمهمن دون أن يلتفت إليه. منه مدّ ظلّه.
[305] (2) كفاية الاصول: 33.
[306] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[307] (1) قوانين الاصول 1: 13، والفصول الغرويّة: 32.
[308] (1) بل يكفى الاتّحاد الماهوى فى كون الحمل أوّليّاً ذاتيّاً كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.
[309] (2) كفاية الاصول: 34.
[310] (1) نهاية الاصول: 41.
[311] (2) راجع ص 210.
[312] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 67.
[313] (1) قال المحقّق المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية- بعد تعريف الاطّراد وعدمه-: إنّ الأقوال فى المقام أربعة على ما حكى: أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الاطّراد علامة الحقيقة وعدمه علامة للمجاز، الثانى: إنّه ليس واحد منهما علامةً كما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامة دون الثانى، الرابع: عكسه. كفاية الاصول المحشى 1: 135.
[314] (2) أى الاطّراد وعدمه. م ح- ى.
[315] (1) نهاية الدراية 1: 84.
[316] (2) بخر الفم: انتنت ريحه. م ح- ى.
[317] (1) كفاية الاصول: 34.
[318] (1) قال المحقّق القمى رحمه الله فى هذا المبحث ما حاصله: أنّ المراد بعدم الاطّراد فى المجاز إن كان عدم اطّرادالاستعمال بالنسبة إلى أنواع العلائق فعدم الاطّراد صحيح، لكن لا من جهة وجود المانع من الاستعمال فى بعض الموارد، بل من جهة عدم المقتضى له، فإنّ المرخّص فيه فى باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهودة، بل المرخّص فيه هو الاستعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فليس كلّما وجدت السببيّة والمسببيّة- مثلًا- يجوز استعمال لفظ السبب فى المسبّب أو بالعكس، فإنّ لفظ« الأب» مثلًا لا يطلق على« الابن» ولا لفظ« الابن» على« الأب» مع وجود نوع السببيّة فيهما.
وإن كان المراد عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلى الصنف المرخّص فيه-

أعنى الموارد التى كانت العلاقة فيها من أظهر خواصّ المعنى الحقيقى، كالشجاعة مثلًا للأسد- فالمجاز أيضاً مطّرد مثل الحقيقة، لصحّة الاستعمال فى كلّ مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة. قوانين الاصول 1: 26.
وهذا ما تقدّم من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بعبارة موجزة. م ح- ى.
[319] (1) نهاية الاصول: 42.
[320] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 139.
[321] (1) أى سواء كان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغة والمحاورة. م ح- ى.
[322] (1) فلا أصل لنا هاهنا إلّاأصالة الظهور، وهى أصل عقلائى متّبع، توضيح ذلک: أنّ العقلاء يعتمدون فىالتفهيم والتفهّم على ظهورات الألفاظ، ولا فرق فى ذلک بين استعمالاتهم الحقيقيّة والمجازيّة، فإنّهم كما يفهمون من لفظ« الأسد» فى مثل« رأيت أسداً» معناه الحقيقى ولو ادّعى المتكلّم إرادة المجاز لا تسمع دعواه، كذلک يفهمون من لفظ« الأسد» فى مثل« رأيت أسداً يرمى» معناه المجازى، ولا يصغى إلىدعوى إرادة الحقيقة، وكلّ ذلک من باب الظهور، ولا ريب فى أنّه ليس للشارع اسلوب جديد فى التفهيم والتفهّم، لأنّه من العقلاء بل رئيسهم، فيتّبع طريقتهم فى ذلک.
فأصالة الظهور أصل عقلائى متّبع فى المحاورات العرفيّة والشرعيّة، وترجع إليها أيضاً أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.
[323] (1) كفاية الاصول: 35.
[324] (2) يحتمل أن يكون حكمهم بعدم النقل فى موارد الشكّ بملاک أنّه لو لم يحكم عليه فى هذه الموارد لانثلمغرض الوضع، وهو سهولة التفهيم والتفهّم، وهذا الوجه يساوق ما ذكره الإمام« مدّ ظلّه» من مسألة الفطرة، لو لم نقل بكونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.
[325] (3) يعنى الشيخ عبد الكريم الحائرى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.
[326] (1) أى ما إذا علم تاريخ الاستعمال. م ح- ى.
[327] (2) هذا جواب حلّى، وما يأتى من قوله:« أضف إلى ذلک» إلخ نقضى. م ح- ى.
[328] (3) فإنّ الاستعمال كان ظاهراً فى المعنى المنقول عنه لو كان قبل النقل، وفى المعنى المنقول إليه لو كان بعده، ولا ظهور أصلًا فيما إذا شكّ فى ذلک. منه مدّ ظلّه.
[329] (4) وهى ما إذا علم تاريخ الاستعمال أو تاريخ النقل أو كانا مجهولين. م ح- ى.
[330] (5) تهذيب الاصول 1: 85.
[331] (6) كفاية الاصول: 37.
[332] (1) وأمّا ألفاظ المعاملات فهى مستعملة فى لسان الشارع

والمتشرّعة فى معانيها اللغويّة. منه مدّ ظلّه.
[333] (1) توضيح ذلک: أنّ الوضع التعيينى على نحوين: أحدهما: التصريح به، كأن تقول عندما رزقت ولداً:« وضعت لفظ زيد بإزاء هذا المولود» أو« سمّيته زيداً» والثانى: استعمال اللفظ فى المعنى كاستعماله فى المعنى الحقيقى، كأن تقول فى المثال:« ائتونى بزيد» مريداً تسميته به، ولا يخفى أنّ كليهما من قبيل الوضع التعيينى. م ح- ى.
[334] (2) البقرة: 183.
[335] (3) مريم: 31.
[336] (4) الحجّ: 27.
[337] (5)« المكاء» بضمّ الميم: الصفير. و« التصدية»: التصفيق بضرب اليد على اليد. م ح- ى.
[338] (6) الأنفال: 35.
[339] (7) وإن كان يعبّر عنها بلغة غير عربيّة. منه مدّ ظلّه.
[340] (1) المزمّل: 20.
[341] (2) الأعلى: 14- 15.
[342] (3) بحار الأنوار 82: 279، كتاب الصلاة، باب التشهّد وأحكامه.
[343] (1) كفاية الاصول: 36.
[344] (1) أجود التقريرات 1: 49.
[345] (2) مقالات الاصول 1: 67 و 133.
[346] (1) هذا هو الحقّ فى الجواب، لذهاب شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» إلى صدق الاستعمال فيما إذا اطلق اللفظوارید به نوعه. م ح- ى.
[347] (1) راجع ص 246 وص 255 فقد تقدّم هناک أنّ استعمال اللفظ فى نوعه أو صنفه أو مثله لا يكون حقيقةً ولامجازاً. م ح- ى.
[348] (2) كفاية الاصول: 36.
[349] (1) كفاية الاصول: 37.
[350] (1) أجود التقريرات 1: 48، ومحاضرات فى اصول الفقه 1: 142.
[351] (1) قد أجمع كافّة المسلمين على أنّ القرآنيّة لا تثبت إلّابالتواتر عن النبىّ صلى الله عليه و آله، والشاهد عليه أنّ المالكيّةوسائر من قال بعدم كون البسملة التى فى أوائل السور من القرآن استدلّوا عليه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنّه كيف يمكن إنكار تواترها وهى ثابتة فى جميع المصاحف التى كتبت فى صدر الإسلام، مع أنّ المسلمين كانوا ملتزمين بأن لا يكتبوا فى القرآن إلّاما هو منه.
فترى أنّ الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلّابالتواتر.
وأيضاً استشكل السيوطى فى كتاب« الإتقان فى علوم القرآن» على ما نسب إلى ابن مسعِود من أنّه قال بعدم كون الفاتحة والمعوّذتين اللّتين فى

آخر الكتاب منه، بأنّ إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثمّ قال: فلابدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبة إليه.
وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام اللّه تعالى، فإنّ الحديث القدسى أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزة فقط، فإنّ سائر معجزات النبىّ صلى الله عليه و آله تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزيّة مختصّة بالقرآن، وهى أنّه معجزة خالدة باقية، كافل لسعادة جميع البشر إلى يوم القيامة، ومتحدٍّ بقوله فى سورة البقرة، الآية 23-: «وَإِنْ كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» سيّما أنّه كان ينطق به رجل امّى فى عصر بلغت فيه الفصاحة والبلاغة كمالهما، وسيّما أنّ إطلاق السورة يشمل أصغر السور حتّى مثل سورة الكوثر، وما هذا شأنه ودعواه يكون لا محالة متواتراً عنه صلى الله عليه و آله، لتوفّر الدواعى على نقله، حتّى من قبل الكفّار والمشركين الذين كانوا بصدد ردّه والإتيان بمثله أو بمثل سورة منه، فضلاً عن المسلمين، وأمّا السماع من المعصومين عليهم السلام فلا تصل النوبة إليه، لكونه متواتراً قبله بين جميع المسلمين: الشيعة القائلين بإمامتهم عليهم السلام وأهل السنّة الذين لا يقولون بها.
بل صيرورته كتاباً فى زمن النبىّ صلى الله عليه و آله- بمعنى أنّ جمعه وتأليفه وتعيين عدد آيات كلّ سورة وأنّ آية كذا جزء لسورة كذا بعد آية كذا، كان فى عصره صلى الله عليه و آله- إنّما تثبت بالتواتر أيضاً، لعين ما تقدّم فى ثبوت أصل القرآنيّة به.
وأمّا ما روى من أنّ عليّاً عليه السلام أو أبا بكر أو عثمان جمع القرآن فلا يرتبط بهذا الجمع الواقع فى زمن النبىّ صلى الله عليه و آله، فإنّ المراد بجمع علىّ عليه السلام جمعه تمام القرآن مع بيان ما له دخل فى المراد فى ذيل كلّ آية، كالتفسير والتأويل وشأن النزول ونحوها، وبجمع أبى بكر جمعه فى القرطاس بعدما كتب بعضه على جلد الحيوانات وبعضه على قشر الأشجار ونحوها، ويؤيّده ما روى من طريق أهل السنّة من أنّ« أوّل من جمع القرآن فى القرطاس أبو بكر»، وبجمع عثمان جمعه الناس على قراءة واحدة، فإنّه بعدما تكثّرت القراءات جمعهم على قراءة واحدة وأحرق ما كان من القرآن مكتوباً بغيرها.
فتحصّل أنّ القرآنيّة وكذا عدد آيات كلّ سورة وتعيين جزئيّة الآيات لسورها وبيان مكان كلّ آية من السورة كلّها تثبت بالتواتر المتّصل بزمان رسول اللّه صلى الله عليه و آله. منه مدّ ظلّه.
[352] (1) وهو أنّ« ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة». م ح- ى.
[353] (2) بل ولا القول الثانى بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقة التعيّنيّة. م ح- ى.

[354] (3) كفاية الاصول: 38.
[355] (4) المصدر نفسه.
[356] (1) المصدر نفسه.
[357] (2) سيأتى إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمة« الصحيحة» ب« تامّة الأجزاء والشرائط». م ح- ى.
[358] (3) وهذا يسمّى بسبک المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.
[359] (1) كتفسيرها بالسلامة واعتدال المزاج كما عن الأطبّاء. منه مدّ ظلّه.
[360] (2) كفاية الاصول: 39 و 220.
[361] (1) تهذيب الاصول 1: 97.
[362] (1) التعبير بالمسانخة، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ‌المستعمل فيه يكون عامّاً. م ح- ى.
[363] (2) العنكبوت: 45.
[364] (1) كفاية الاصول: 39.
[365] (1) القران هو قراءة سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم فى أنّه مكروه موجب لقلّة ثواب الصلاة أوممنوع مبطل لها، فعلى الأوّل يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلى الثانى من قبيل المانع. منه مدّ ظلّه.
[366] (2) كفاية الاصول: 50.
[367] (1) توضيح ذلک: أنّ المانع فى غير باب التسمية أمر وجودى يحول بين المقتضى وأثره، كالرطوبة المانعةعن تأثير النار فى إحراق المادّة المحترقة، لكنّه بهذا المعنى لا يتصوّر فى باب التسمية، فلابدّ من أن يكون فيه بمعنى اشتراط عدمه، فالشرط فى مقام التسمية على قسمين: وجودى، كالطهارة والاستقبال والستر بالنسبة إلى الصلاة، وعدمى، كالحدث والضحک والتكلّم بالنسبة إليها. منه مدّ ظلّه.
[368] (1) أى الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراسانى رحمه الله من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع‌الأجزاء والشرائط فى التسمية. منه مدّ ظلّه.
[369] (2) كفاية الاصول: 51.
[370] (3) كفاية الاصول: 39.
[371] (4) عبّر المحقّق العراقى رحمه الله- فى بدائع الأفكار: 111- عن هذا القول ب« قيل» من دون نسبته إلى الشيخ قدس سره. م ح- ى.
[372] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 60.
[373] (1) كفاية الاصول: 39.
[374] (1) ولا يخفى أنّ الفرق بين الصحيحى والأعمّى فى المراتب النازلة- كصلاة الجالس- إنّما هو فى أنّ الصحيحى يطلق لفظ الصلاة على

صلاة الجالس الفاسدة بلحاظ صلاته الصحيحة نظير سبک المجاز من المجاز، لكنّ الأعمّى يطلقه عليها بلحاظ المعنى الموضوع له الأوّلى، وهو صلاة القائم الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.
[375] (2) أجود التقريرات 1: 52.
[376] (1) بناءً على صدق الصلاة عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.
[377] (1) فإنّ الخصوصيّة الثانية تثبت بالظهور العرفى، والثالثة بالاستقراء، توضيح ذلک: أنّه لا يمتنع عقلًا أن يكون عنوان« ما هو المأمور به» مثلًا جامعاً للأفراد الصحيحة، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخّراً رتبةً عن الأمر المتأخّر عن مقام التسمية، إلّاأنّک عرفت أنّ فى الاعتباريّات سعةً ليست فى الواقعيّات، فلا ضير فى تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسمية، لكنّ العرف يقضى بأنّ للعبادات مسمّيات مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلابدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر.
وأمّا لزوم بساطته فلأنّ الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عبادة مركّبة إلّاوهى تتّصف بالصحّة والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلى على لزوم البساطة. منه مدّ ظلّه.
[378] (2) كفاية الاصول: 39.
[379] (1) العنكبوت: 45.
[380] (2) نهاية الاصول: 48.
[381] (1) تهذيب الاصول 1: 102.
[382] (2) المصدر نفسه.
[383] (1) أى: اعتبار الأجزاء والشرائط فى التسمية. م ح- ى.
[384] (1) المراد به عنوان شامل لأشياء متعدّدة وإن كانت مختلفة بحسب الماهيّة، مثل عنوان« الممكن» و« الشىء» و« الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.
[385] (2) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه يستلزم أن يكون المعنى فى قوله تعالى:« إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» أنّ الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، كما مرّ عن آية اللّه البروجردى رحمه الله، ولا يجرى هاهنا ما تقدّم من الجواب هناک كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.
[386] (3) نهاية الأفكار 1 و 2: 81.
[387] (1) ولا يخفى الفرق بين قوله وقول المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ المحقّق الخراسانى ذهب إلى أنّ الجامعالمسمّى مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقّق الاصفهانى، فإنّه قال: إنّه يدرک ولا يوصف، على أنّ صاحب الكفاية جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشيراً لها، بخلاف المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فإنّه جعل ما ليس بأثر أيضاً عنواناً مشيراً كما يستفاد من تمثيله ب« ما يأتى به المسلمون فى الأوقات الخمسة»،

أضف إلى ذلک أنّ المحقّق الخراسانى استدلّ لإثبات الجامع بمسألة التأثير والتأثّر وأنّ وحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، إذ« الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» وأمّا المحقّق الاصفهانى فلم يذكرها ولم يكن محتاجاً إلى ذكرها. منه مدّ ظلّه.
[388] (1) كتوصيفها بأنّها ما يمكن أن يخبر عنه. م ح- ى.
[389] (2) نهاية الدراية 1: 101.
[390] (1) وبعبارة اخرى: هذا الخشوع الخاصّ بمنزلة صورة الصلاة وتلک الأجزاء بمنزلة مادّتها، وشيئيّة الشىءوحقيقته بصورته كما قال الحكماء. منه مدّ ظلّه.
[391] (2) نهاية الاصول: 47.
[392] (1) مستدرک الوسائل 4: 136، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث 7.
[393] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[394] (1) تهذيب الاصول 1: 106.
[395] (2) لا يخفى الفرق بين كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصويرالجامع حتّى بالنسبة إلى الشارع، بخلاف الاستاذ، فإنّه« مدّ ظلّه» ذهب إلى لزوم تصويره بالنسبة إليه، إلّاأنّه بالنسبة إلينا غير لازم. م ح- ى.
[396] (1) وبعبارة اخرى: لو كان الجامع عنوان« المطلوب» لكان المقام من قبيل الشكّ فى المحصّل، ولا تجرىالبراءة فيه كما حقّق فى محلّه. م ح- ى.
[397] (1) كفاية الاصول: 40.
[398] (1) لم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لما قيل فى تصوير الجامع على الأعمّ، لأنّ تصويره لا يفيد والجهل به لا يضرّ كما مرّ، فشرع فى النزاع فى الثمرة، وذهب بعضهم إلى أنّها جريان البراءة فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين على الأعمّ وجريان الاشتغال فيه على الصحيح، فتلک المسألة ليست مستقلّة، بل متفرّعة على النزاع فى مسألة الصحيح والأعمّ، وأشار إلى مناقشة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ترتّب هذه الثمرة بقوله: وبه أجاب إلخ. م ح- ى.
[399] (2) كفاية الاصول: 44.
[400] (1) صفة لكون. م ح- ى.
[401] (2) صفة لكون. م ح- ى.
[402] (3) أجود التقريرات 1: 66، وفوائد الاصول 1 و 2: 78.
[403] (1) تهذيب الاصول 1: 111.
[404] (2) هذا هو الملاک الذى ذكروه لجريان البراءة، ونحن لسنا الآن

بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.
[405] (1) كفاية الاصول: 43.
[406] (1) وسائل الشيعه 5: 459، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب أفعال الصلاة، الحديث 1.
[407] (1) المائدة: 6.
[408] (2) النساء: 43.
[409] (3) البقرة: 183.
[410] (4) البقرة: 43.
[411] (1) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة هو الأركان. م ح- ى.
[412] (2) وسائل الشيعة 1: 366، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 6.
[413] (3) مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب القرائة فى الصلاة، الحديث 5.
[414] (1) كفاية الاصول: 44.
[415] (1) قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى عداد أدلّة الصحيحى: ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلالببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية. كفاية الاصول: 45.
[416] (1) تهذيب الاصول 1: 116.
[417] (1) وسائل الشيعة 4: 27، كتاب الصلاة، الباب 6 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث 12.
[418] (2) بحار الأنوار 79: 303، كتاب الصلاة، الباب 4 باب أنّ للصلاة أربعة آلاف باب، ذيل الحديث 2.
[419] (3) وسائل الشيعة 10: 397، كتاب الصوم، الباب 1 من أبواب الصوم المندوب، الحديث 8.
[420] (4) كفاية الاصول: 45.
[421] (1) لعدم ترتّب الآثار الواردة فى هذه الأخبار عليها. م ح- ى.
[422] (1) مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب القرائة فى الصلاة، الحديث 5.
[423] (2) وسائل الشيعة 1: 366، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 6.
[424] (3) وسائل الشيعة 5: 194، كتاب الصلاة، الباب 2 من أبواب أحكام المساجد، الحديث 1.
[425] (4) كفاية الاصول: 45.
[426] (1) كفاية الاصول: 46.
[427] (1) وسائل الشيعة 5: 470، كتاب الصّلاة، الباب 1 من أبواب

أفعال الصلاة، الحديث 14.
[428] (1) ما وجدت حديثاً بهذه الكيفيّة، ولعلّ صاحب الكفاية قدس سره أخذ مضمون ذيل ما روى عن زرارة ووصله بالحديث المرويّ عن فضيل بن يسار. راجع الكافى 2: 18 و 19، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث 3 و 5.
[429] (1) كفاية الاصول: 47.
[430] (2) المصدر نفسه.
[431] (1) وسائل الشيعة 2: 287، كتاب الطهارة، الباب 7 من أبواب الحيض، الحديث 2.
[432] (2) كفاية الاصول: 47.
[433] (1) بل لا يصحّ إلّاهذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحيّة الإتيان بالصلاة الفاسدة فى الحمّام كى يصحّ تعلّق النذر بترک الأعمّ منها ومن الصحيحة، بل المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحة فيه، فلا يصحّ النذر إلّاإذا تعلّق بتركها. منه مدّ ظلّه.
[434] (1) إشارة إلى ما سيأتى من عدم تحقّق الحرمة فى المقام أصلًا. م ح- ى.
[435] (2) نهاية الأفكار 1 و 2: 93، وتهذيب الاصول 1: 121.
[436] (1) الإسراء: 78.
[437] (2) فيعلم منه فساد ما قيل من أنّ الكراهة فى العبادات بمعنى أقلّيّة الثواب، فإنّ تحيّث الصلاة بحيثيّة وقوعهافى الحمّام وتأيّنها بأينيّة وقوعها فيه مبغوض واقعاً بمبغوضيّة غير ملزمة. منه مدّ ظلّه.
[438] (1) البقرة: 275.
[439] (1) كفاية الاصول: 49.
[440] (1) فالبيع مثلًا: هو العقد على مبادلة مال بمال الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحاً. م ح- ى.
[441] (1) تهذيب الاصول 1: 123.
[442] (1) البقرة: 275.
[443] (2) النساء: 29.
[444] (3) المائدة: 1.
[445] (4) أمّا الحجّ فقال بكونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو كان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقّق النائينى رحمه الله تعرّض لكلام الشهيد رحمه الله فى فوائد الاصول 1 و 2: 79، فراجع. م ح- ى.
[446] (1) لما مرّ من أنّ الإحلال فى الآية بمعنى الإمضاء والإنفاذ. م ح- ى.
[447] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 81، وأجود التقريرات 1: 73.
[448] (1) كفايةِ الاصول: 52.

[449] (2) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.
[450] (3) كفاية الاصول: 52.
[451] (1) كفاية الاصول: 51.
[452] (1) راجع ص 127.
[453] (1) البقرة: 228.
[454] (2) الغاشية: 12.
[455] (3) الأعراف: 179.
[456] (4) آل عمران: 7.
[457] (1) كفاية الاصول: 53.
[458] (1) هذا الاحتمال أقرب بكلام المحقّق الخراسانى من الاحتمال الأوّل الذى كان أساسه كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً فى المعنى. منه مدّ ظلّه.
[459] (1) ذكرنا هذا الاحتمال لتكميل الفائدة وإلّا فهو بعيد عن مراد صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.
[460] (2) وأمّا الاحتمال الأوّل فقد عرفت منعه بالنسبة إلى كلتا المقدّمتين. م ح- ى.
[461] (1) أجود التقريرات 1: 76.
[462] (1) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لكلّ شىء وجودات أربع: 1- حقيقى خارجى، 2- ذهنى، 3- لفظى، 4- كتبى، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائى، كالطلب، فإنّ مفاد هيئة« افعل» وجوده الإنشائى. منه مدّ ظلّه.
[463] (1) إنّا للَّه‌وإنّا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلّامة الاستاذ الأعظم« مدّ ظلّه» إلى هذا الموضع من محاضراته الشريفة، ابتليت الامّة الإسلاميّة بالمصيبة العظمى التّى أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهور، أعنى ارتحال الفقيه المجاهد الذى كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلاميّة وولىّ أمر الامّة، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدّائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات اللَّه، آية اللَّه العظمى الحاج آقا روح اللَّه الموسوى الخمينى أعلى اللَّه مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصدّيقين.
اللّهمّ اجعله نفساً مطمئنّةً راجعةً إليک، راضيةً مرضيّةً، داخلة فى جنّتک، ووفّقنا لنتأسّى به فى تحصيل العلم والعمل، والجهاد فى سبيلک، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، آمّين.
وكان وقوع هذه الحادثة الهائلة ليلة الأحد 14/ 3/ 1368 ه. ش، 29 شوّال 1409 ه. ق. م ح- ى.
[464] (1) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كون الموضوع له كلّ واحد من المعانى مقيّداً بقيد الوحدة، فإنّ المحقّق القمى لا

يقول بذلک، بل يقول بکون الموضوع له کلّاً منها مجرّداً من قيد الوحدة، لکنّ الواضع لاحظه حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.
[465] (2) قوانين الاصول 1: 67.
[466] (3) هذا على مذهب القوم، وإلّا قال الاستاذ« مدّ ظلّه» فى مبحث أقسام الوضع باستحالة هذا القسم. م ح- ى.
[467] (1) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: 39.
[468] (1) کفاية الاصول: 54.
[469] (1) هذا نظير العامّ الاستغراقى، والأوّل نظير العامّ المجموعى. م ح- ى.
[470] (2) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: 40.
[471] (3)« به» صحيح ظاهراً. م ح- ى.
[472] (1)« هيئتهما» صحيح ظاهراً. م ح- ى.
[473] (2)« منها» صحيح ظاهراً. م ح- ى.
[474] (3) کفاية الاصول: 54.
[475] (4) وهو قوله:« مع أنّه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح- ى.
[476] (1) ولاحظ لتوضيح ذلک قوله تعالى:« وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» الحجرات: 9. فإنّ هيئة التثنية فى کلمة« طائفتان» لا تدلّ على الکثرة، بل الدالّ عليها إنّما هو مادّتها، أعنى« طائفة»، فالتثنية لا تدلّ إلّاعلى تضاعف ما دلّ عليه المادّة، سواء کانت شيئاً واحداً کرجل ورجلين، أو شيئين کعين وعينين إذا اريد من المفرد العين الباکية والعين الجارية، أو جماعة، کطائفة وطائفتين. منه مدّ ظلّه.
[477] (1) کفاية الاصول: 55.
[478] (1) بحار الأنوار 89: 94، الحديث 47 من باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، نقلًا عن تفسير العيّاشى، والميزان فى تفسير القرآن 3: 72 فى البحث الروائى المذکور فى ذيل الآية 7 من سورة آل عمران نقلًا أيضاً عن تفسير العيّاشى.
والحديث المذکور فى الکتابين المذکورين هکذا:« ما فى القرآن آية إلّاولها ظهر وبطن» من دون کلمة« ظاهر». م ح- ى.
[479] (2) الأنيق: الحسن المعجب. م ح- ى.
[480] (3) التُّخْم والتَّخْم ج: تخوم: الحدّ، منتهى الشىء. م ح- ى.
[481] (4) الکافى 2: 599 قطعة من الحديث 2 من کتاب فضل القرآن.
[482] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 239.
[483] (2) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضى الله عنه. نعم، فى نهج البلاغة- ص 465 من نسخة صبحى الصالح، الکتاب 77-: ومن وصيّة له عليه السلام لعبد اللّه بن عبّاس، لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج:« لا تخاصمهم بالقرآن، فانّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولکن

حاججهم بالسنّة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصا». م ح- ى.
[484] (1) المراد به حال النسبة. منه مدّ ظلّه.
[485] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 82.
[486] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[487] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 83.
[488] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 244، وفوائد الاصول 1 و 2: 83.
[489] (2) فإنّه عارض على الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمى، وهو« عدم البصر ممّن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.
[490] (1) وأمّا المصادر المجرّدة فسيأتى الكلام فى كونها مشتقّة أو جامدة. منه مدّ ظلّه.
[491] (1) الفصول الغرويّة: 60.
[492] (2) الفصول الغرويّة: 59.
[493] (3) أى منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسة من النزاع. م ح- ى.
[494] (4) كفاية الاصول: 57.
[495] (1) المصدر نفسه.
[496] (2) قال شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح:« بإحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلاالتعبيرين، إذ لا دخل للدخول بالمرضعة الثانية فى انتشار الحرمة أصلًا، نعم، يشترط الدخول بالمرضعة، الاولى فى حرمة المرتضعة، لأنّ حرمتها عليه إمّا ناشئة عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيبته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأوّل تحقّق الدخول لا محالة، وعلى التقدير الثانى لا ريب فى اشتراطه، لقوله تعالى- فى سورةالنّساء، الآية 23-:« وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» فقيّد الربيبة المحرّمة بكونها من الزوجة المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيرة الثانية فلا دخل له فى تحريم الصغيرة عليه، لصيرورتها محرّمة عليه قبل ذلک، لأجل كونها بنتاً له أو ربيبته بإرضاع الاولى إيّاها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال:« مع الدخول بالكبيرة الاولى»، إنتهى ما أفاده« مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس.
أقول: عبّر بعضهم ب« الكبيرتين» كالمحقّق الخراسانى والحائرى رحمهما الله فى الكفاية والدرر، وبعضهم ب« الكبيرة الاولى» كالمحقّق العراقى رحمه الله فى نهاية الأفكار، وأكثرهم ب« إحداهما» كما فى تهذيب الإمام الخمينى وفوائد النائينى وحقائق الحكيم ومحاضرات الخوئى وعن مسالک الشهيد.
ولا يخفى أنّه لا يتعيّن فِى تحريم المرتضعة كون المرضعة الاولى مدخولًا

بها، بل تحرم أيضاَ مؤبّداَ إذا كانت الثانية مدخولًا بها دون الاولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفى فى صيرورة الصغيرة محرّمة عليه كما لا يخفى. نعم، ابتناء حرمة المرضعة الثانية على النزاع فى باب المشتقّ يتوقّف على كون الاولى مدخولًا بها، إلّاأن يقال: ارتضاع الصغيرة من الزوجة التى لا تكون مدخولًا بها وإن لم يوجب حرمة المرتضعة، إلّاأنّه يوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الامّ، فتبتنى حرمة المرضعة الثانية على النزاع فى باب المشتقّ، سواء كانت الاولى مدخولًا بها أو لم تكن. م ح- ى.

[497] (1) كفاية الاصول: 57.

[498] (2) النساء: 23.

[499] (3) المصدر نفسه.

[500] (1) وهما زوجيّة الصغيرة وامّيّة المرضعة لها. م ح- ى.

[501] (2) هو آية اللّه البروجردى رحمه الله. م ح- ى.

[502] (1) نهاية الاصول: 71.

[503] (2) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام 29: 329.

[504] (3) وهو خروج هذه الامور العقليّة عن حيطة فهم العرف. م ح- ى.

[505] (1) كفاية الاصول: 58.

[506] (1) نهاية الاصول: 72، ومحاضرات فى اصول الفقه 1: 258.

[507] (2) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحالة هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

[508] (3) هذا ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله. م ح- ى.

[509] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 89.

[510] (2) هذا ما يستفاد من كلام المحقّق العراقى فى« نهاية الأفكار 1 و 2: 129» وآية اللّه البروجردى فى« نهايةالاصول: 72». م ح- ى.

[511] (1) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضى مادّة لسائر المشتقّات. منه مدّ ظلّه.

[512] (2) قال السيوطى- فى شرح قول ابن مالك:« وكونه أصلًا لهذين انتخب»- ما حاصله: كون المصدر أصلًا للفعل والوصف مذهب أكثر البصريّين، وذهب الكوفيّون إلى أنّ الفعل أصل. البهجة المرضيّة 1: 197. م ح- ى.

[513] (3) أى النسبة الفاعليّة أو المفعوليّة. منه مدّ ظلّه.

[514] (1) اريد بها الدلالة التضمّنيّة التى يكون فيها المدلول جزءً لمعنى الدالّ، لا الالتزاميّة التى يكون فيها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

[515] (1) كفاية الاصول: 59.

[516] (2) وهى المحور فى الأفعال، فإنّ فعليّة الفعل بهيئته، كما أنّ شيئيّة الشىء بصورته فى الخارجيّات. منه مدّ ظلّه.

[517] (1) لا ينحصر كلام الإمام رحمه الله بالماضى، فإنّه بعد ذكر أنّ

الزمان ليس جزءً لمدلول الماضى والمضارع، بل منلوازم معناهما، قال: نعم، لابدّ من الالتزام بتعدّد الوضع فى المتعدّى واللازم، لأنّ قيام المبدء بالذات فى الأوّل بالصدور وفى الثانى بالحلول. تهذيب الاصول 1: 153. م ح- ى.
[518] (1) الرعد: 43.
[519] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 102.
[520] (3) كفاية الاصول: 59.
[521] (4) تهذيب الاصول 1: 154.
[522] (1) كفاية الاصول: 62.
[523] (2) النساء: 29.
[524] (1) تهذيب الاصول 1: 156.
[525] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 263.
[526] (1) بل وأسماء الآلة أيضاً، بتقريب أنّ الهيئة فى اسم الآلة وضعت للدلالة على القابليّة والاستعداد، وهذاالصدق حقيقى وإن لم يتلبّس الذات بالمبدء فعلاً.
وقد عرفت آنفاً فى كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» كيفيّة تصوّر النزاع فيها، فلا نطيل الكلام بتكراره. م ح- ى.
[527] (2) محاضرات فى اصول الفقه 1: 265، وأجود التقريرات 1: 123.
[528] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 266.
[529] (1) والظاهر أنّ« المثمر» ونحوه أيضاً كالتاجر فى ما ذكر، حيث يفهم منه استعداد الإثمار وشأنيّته، ولا يمكن القول بكون هذا المعنى ناشئاً عن هيئته، وإلّا لفهم الاستعداد والشأنيّة من« المسكر» ونحوه أيضاً، فلابدّ من أن يكون معنىً ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهيئة والمادّة بنحو الحقيقة العرفيّة. م ح- ى.
[530] (1) فى الكفاية« حال التلبّس» لكنّه إمّا من سهو القلم أو غلط الناسخ، لعدم ملائمته لما بعده من كلامه، بل يلائم له التعبير ب« حال النسبة». منه مدّ ظلّه.
[531] (2) كفاية الاصول: 62.
[532] (3) تهذيب الاصول 1: 157.
[533] (1) نهاية الدراية 1: 191.
[534] (2) تهذيب الاصول 1: 158.
[535] (1) لأنّ الخاصّ وإن لم يكن بحسب المصداق مبايناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصيّة زائدة، ولذا نقول:« النسبة بينهما هى العموم والخصوص مطلقاً» إلّاأنّه مباين له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهيم كلّها فى حدّ مفهوميّتها متباينات، فلا يمكن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زيادة مشكوكة

فى المقام، فتجرى فيها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[536] (2) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم على أصالة العدم فى جميع موارد الشكّ فى الوجود. نعم، يمكن دعوى ثبوت بنائهم فى بعضها، مثل الشكّ فى وجود قرينة المجاز.
وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّک به فى المقام إلّاعلى القول بالأصل المثبت، لأنّه ليس عدم لحاظالخاصّ أمراً مجعولًا ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلى، وهو ملاحظة العموم. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[537] (3) كفاية الاصول: 63.
[538] (1) المصدر نفسه.
[539] (2) قِمّة الرأس: أعلاه. م ح- ى.
[540] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 269.
[541] (2) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء فى مقابل الفرض الثانى الذى كان صدوره قبل الانقضاء. م ح- ى.
[542] (3) من أراد الاطّلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفصّلة كالقوانين والفصول. منه مدّ ظلّه.
[543] (4) كفاية الاصول: 64.
[544] (1) كالقائم والضارب المتّحدين بحسب الهيئة المختلفين بحسب لزوم المادّة وتعدّيها. منه مدّ ظلّه.
[545] (2) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجرى كى يفصّل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.
[546] (1) كفاية الاصول: 64.
[547] (1) بل مختار الاستاذ« مدّ ظلّه» هو تركّب المشتقّ كما سيجىء فى تنبيهاته. م ح- ى.
[548] (1) المائدة: 38.
[549] (2) النور: 2.
[550] (3) استدلّ بمثل الآيتين من فصّل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأوّل للأعمّ دون الثانى. منه مدّ ظلّه.
[551] (1) كفاية الاصول: 70.
[552] (2) محاضرات فى اصول الفقه 1: 284.
[553] (3) البقرة: 124.
[554] (1) كفاية الاصول: 68.
[555] (1) كفاية الاصول: 74.
[556] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 294.
[557] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 295.

[558] (1) شرح المطالع: 11. و« المطالع» فى المنطق، للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الارموى المتوفّى سنة: 686 ه. ق، وشرحه لقطب الدين الرازى المتوفّى سنة: 766 ه. ق. نهاية الدراية 1: 214، التعليقة 3.
[559] (2) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميّتها، فهو متأخّر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ فى فصلها المقوّم لها. منه مدّ ظلّه.
[560] (3) حاشية المحقّق الشريف على شرح المطالع: 11.
[561] (4) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكالين يختصّ بنوع من المشتقّات، فإنّ الإشكال الأوّل لا يجرى فى الخاصّة، لعدم استحالة أخذ مفهوم« الشىء» الذى هو عرض عامّ فى الخاصّة، والإشكال الثانى- وهو لزوم انقلاب الممكنة إلى الضروريّة- لا يجرى فى الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأوّل يختصّ بالفصل والثانى بالخاصّة. منه مدّ ظلّه.
[562] (1) لأنّ« الناطق» مشتقّ من النطق، وهو إمّا بمعنى التكلّم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراكالكلّيّات، فيكون إمّا كيفاً نفسانيّاً أو من مقولة الإضافة أو الإنفعال على الاختلاف الواقع فى حقيقة العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنّطق عرض خاصّ للإنسان لا جوهر ذاتى له. منه مدّ ظلّه.
[563] (2) كفاية الاصول: 71.
[564] (3) هو المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول 1 و 2: 111، وأجود التقريرات 1: 102.
[565] (1) الفصول الغرويّة: 61.
[566] (2) فى الكفاية« بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب المادّة يختصّ بالخاصّة كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.
[567] (1) كفاية الاصول: 72.
[568] (1) كفاية الاصول: 74.
[569] (1) محاضرات فى اصول الفقه 1: 298.
[570] (1) كفاية الاصول: 74.
[571] (2) المصدر نفسه.
[572] (3) المناقشة مربوطة بما نسبه إلى أهل المعقول، وأمّا أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله قال: وأمّا« ما أفاده استاذنا العلّامة« أدام اللّه أيّامه» فى المتن، من أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه أنّه بمفهومه لا يأبى عن الجرى والحمل بخلاف المبدء، فإنّه يأبى عنه، وأنّه إلى ذلک يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظة الطوارئ» فهو وإن كان صحيحاً فى نفسه حيث إنّهما كذلک كما سيجىء إن شاء اللّه تعالى، إلّاأنّ إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلک لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فكلماتهم

صريحة ... نهاية الدراية 1: 226. م ح- ى.
[573] (1) المبدء الحقيقى هو المادّة غير المتحصّلة مثل« ض- ر- ب» والمبدء المشهورى هو المصدر. م ح- ى.
[574] (2) المراد بالعامّ مفهوم« الشىء» وبالخاصّ مصداقه. م ح- ى.
[575] (3) حقّ العبارة أن يقال:« الشىء الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.
[576] (1) حقّ العبارة أن يقال:« الثوب الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.
[577] (2) نهاية الدراية 1: 221.
[578] (3) نهاية الدراية 1: 227.
[579] (4) أى عن العلّامة الدوانى رحمه الله. م ح- ى.
[580] (5) هو الحكيم السبزوارى رحمه الله. م ح- ى.
[581] (1) المعلّم الأوّل أرسطو، والثانى أبو نصر الفارابى. م ح- ى.
[582] (2) إذ الكيف إنّما هو الحرارة والبرودة، لا الحارّ والبارد لو لم يتحقّق بينهما الاتّحاد. م ح- ى.
[583] (3) نهاية الدراية 1: 223، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 1: 42، التعليقة 3.
[584] (4) نهاية الدراية 1: 225، نقلًا عن بعض المحقّقين الذى فسّر فى التعليقة بالحكيم السبزوارى رحمه الله.
[585] (1) بيّن شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» كلام الإمام رحمه الله بعبارة اخرى، وهى أنّه: كيف جعل حقيقة البياض متعصّية عنالحمل على موضوعها إذا لوحظت بما هى فى قباله، وقابلةً للحمل عليه إذا لوحظت مرتبة من وجوده، مع أنّ ما يقبل الحمل هو الأبيض، وأمّا البياض فلا يقبله أصلًا، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن تقول:« هذا الجدار بياض» معتذراً بأنّک لاحظت البياض مرتبة من مراتب وجود الجدار؟ م ح- ى.
[586] (1) أى على أهل المعقول. م ح- ى.
[587] (2) فالمادّة غير متحصّلة لا لفظاً ولا معنىً. م ح- ى.
[588] (3) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح- ى.
[589] (4) تهذيب الاصول 1: 172.
[590] (1) فإنّهما متّحدان حقيقةً ومتغايران بحسب كون الموضوع جزئيّاً والمحمول كلّيّاً. منه مدّ ظلّه.
[591] (2) الفصول الغرويّة: 62.
[592] (3) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل الإشكال على صاحب الفصول أمراً مستقلّاً، مع أنّ كلامه رحمه الله من تتمّةالأمر السابق، أعنى مسألة الفرق بين المشتقّ ومبدئه. منه مدّ ظلّه.
[593] (4) أى مع ملاک الحمل الذى هو الهوهويّة والاتّحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر. م ح- ى.
[594] (5) كفاية الاصول: 75.

[595] (1) المصدر نفسه.
[596] (2) المصدر نفسه.
[597] (3) المصدر نفسه.
[598] (4) نهاية الدراية 1: 232.
[599] (1) راجع ص 205 مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.
[600] (1) تهذيب الاصول 1: 178.
[601] (2) المصدر نفسه.
[602] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[603] (1) كفاية الاصول: 76.
[604] (2) الفصول الغرويّة: 62.
[605] (1) كفاية الاصول: 76.
[606] (2) الفصول الغرويّة: 62.
[607] (1) وهو الجاهل. م ح- ى.
[608] (2) كفاية الاصول: 77.
[609] (3) تهذيب الاصول 1: 180.
[610] (4) وإن عبّر فى مطاوى كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[611] (5) فتارةً يكون التلبّس حلوليّاً كما فى مثل« الأبيض» واخرى صدوريّاً كما فى مثل« الضارب». منه مدّ ظلّهفى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[612] (6) فإنّ فى هيئة الفاعل نحواً من التلبّس وفى هيئة المفعول نحواً آخر وفى هيئة اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[613] (1) فإنّ العرف يدرک التلبّس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعي، لا فيما إذا كان بينهما تغايرمفهومىّ فقط مع العينيّة الخارجيّة. منه مدّ ظلّه.
[614] (2) كفاية الاصول: 77.
[615] (3) وأمّا سبب الواجديّة فلا دخل له فى معنى المشتقّ، فالمالک مثلًا يكون بمعنى« من هو واجد للملک» وأمّا كون سبب الملكيّة هو الشراء أو الإرث أو الهبة فلا دخل له فى معناه. منه مدّ ظلّه.
[616] (4) محاضرات فى اصول الفقه 1: 325، وتهذيب الاصول 1: 181.
[617] (1) كفاية الاصول: 78.
[618] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

الجزء الثانى

وفيه فصول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 7
فى معنى مادّة الأمر لغةً واصطلاحاً

الفصل الأوّلفيما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات

اشارة

وهى عديدة:

الجهة الاولى: فى معناها اللغوى والاصطلاحى

اشارة

اختلفوا فى أنّ معناها اللغوى واحد أو متعدّد؟ وعلى الثانى هل هى مشترک لفظى بين المعنيين أو المعانى أو مشترک معنوى؟ ثمّ هل لها معنى اصطلاحى غير اللغوى أم لا؟ فاعلم أنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدّدة، منها الطلب، وهو أمر اشتقاقى حدثى قابل للتصريف، كما يقال: «أمره بكذا» ومنها الشىء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجيباً» ومنها الشأن، كما يقال:
«شغله أمر كذا» ومنها الفعل، كما فى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»[1] ومنها الفعل العجيب، كما فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»[2] ومنها الحادثة، كما يقال: «وقع اليوم أمر كذا» ومنها الغرض، كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 8
ولا يخفى أنّ «الأمر» بالمعنى الأوّل يجمع على «أوامر» وبسائر المعانى على «امور».

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»

وذهب سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله إلى أنّ الأمر فى الآيتين[3] بمعنى الطلب لا بمعنى الفعل أو الفعل العجيب، والذى بمعنى الفعل العجيب إنّما هو «الإمر» بكسر الهمزة، كما فى قوله تعالى فى قصّة موسى والخضر: «قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً»[4]، فعدّ الفعل العجيب من معانى «الأمر» لعلّه من جهة الاشتباه ب «الإمر» بكسر الهمزة[5].

كلام صاحب الكفاية وصاحب الفصول فى معنى «الأمر»

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه حقيقة فى الطلب فى الجملة[6] والشىء، وأمّا البواقى فهى من اشتباه المصداق بالمفهوم[7].
وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كونه حقيقةً فى الطلب والشأن[8].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 9

ویرد علیهما أنّ الطلب أمر حدثی اشتقاقی قابل للتصریف، وما وضع له هو المادّة[9] السارية فی فروعها التی لم تتحصّل بهیئة خاصّة، بل خالیة عن جمیع الفعلیّات والتحصّلات، والموضوع للمعانی الاخری هو لفظ «الأمر» جامداً المتحصّل بهیئته الخاصّة، کلفظ الإنسان والحیوان، وعلیه فالوضعان لم ینحدرا علی شیء واحد حتّی یجعل من الاشتراک اللفظی، بل علی مادّة غیر متحصّلة تارةً، وعلی اللفظ الجامد اخری.
نعم، لو کان مادّة المشتقّات هی المصدر لکان لفظ «الأمر» مشترکاً بین الطلب وغیره، لکنّه واضح الفساد، لعدم کون المصدر بمادّته وهیئته محفوظاً فی المشتقّات کما لا یخفی.
ثمّ یرد علی قول صاحب الکفایة: «ولا یخفی أنّ عدّ بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم»[10] أنّا لو قلنا مکان «جاء زید لأمر کذا»: جاء زید لغرض کذا، أو مکان «شغله أمر کذا»: شغله شأن کذا، کان صحیحاً، وهکذا الأمر فی سائر المعانی، ولا ینافیه استفادة الغرض من اللام أیضاً فیما إذا کان الأمر للغرض، فکیف یمکن ادّعاء استعماله فی الموارد المذکورة فی مصداق الغرض والشأن وغیرهما من المعانی لا فی مفهومها؟! هذا أوّلًا.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 10
وثانیاً: لو کان المستعمل فیه هو المصداق وکان معنی قولنا: «جئتک لأمر کذا» جئتک لملاقاتک مثلًا، فلو استعمل «الأمر» فی الملاقاة بما أنّها مصداق «الغرض» لکان استعماله فی مفهوم الغرض صحیحاً بطریق أولی، ولو استعمل فیها بما أنّها مصداق «الشیء» لم یکن من اشتباه المصداق بالمفهوم فی شیء، ضرورة أنّ اشتباه المصداق بالمفهوم یختصّ بما إذا قیس المصداق إلی مفهوم نفسه لا إلی مفهوم آخر، مع أنّ المصداق فی المقام أعنی «الملاقاة» مصداق للغرض، والمفهوم هو مفهوم الشیء، فأین اشتباه المصداق بالمفهوم؟!
وقس علی ما ذکرنا فی «الغرض» سائر المعانی.
علی أنّه رحمه الله قال بکون «الأمر» حقیقةً فی مفهوم الشیء، فکیف حمله فی هذه الموارد علی إرادة مصداق الشیء لا مفهومه؟!
والحاصل: أنّه لو فرض صحّة الاشتراک اللفظی فلا وجه لحصر «الأمر» فی معنیین: «الطلب» و «الشیء» وإخراج سائر المعانی عنه بعد استعماله فیها أیضاً.
ثمّ لا یخفی وجود التهافت فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث اختار ابتداءً کونالأمر مشترکاًلفظیّاً بینالطلب والشیء، ثمّقال بعدبیان

معناه الاصطلاحى:
إنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغةً[11]، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب والسنّة، ولا حجّة على أنّه على نحو الاشتراک اللفظى أو المعنوى أو الحقيقة والمجاز، وما ذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به، فلابدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل فى مقام العمل.
نعم، لو علم ظهوره فى أحد معانيه ولو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 11
عليه وإن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلک فى المعنى[12] الأوّل[13]، إنتهى كلامه.
ومنافاته لما اختاره أوّلًا من الاشتراک اللفظى واضحة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى كون «الأمر» مشتركاً معنويّاً، والجامع الموضوع له هو «الواقعة التى لها أهمّيّة فى الجملة» وهذا المعنى تعمّ المعنى الاشتقاقى وغيره، فإنّ كلّاً منها واقعة ذات أهمّيّة فى الجملة[14].

وفيه أوّلًا: أنّ ظاهر كلامه أنّ هذا المعنى جامع حقيقى ذاتى[15] بين معانى الأمر، ولابدّ فى الجامع الذاتى من اشتراک المعانى فى الجنس[16]، ولا جنس فى المقام، فإنّ الجنس إمّا أن يكون حدثيّاً أو غيره، فعلى الأوّل لا يشمل المعانى غير الحدثيّة، وعلى الثانى لا يعمّ المعنى الحدثى، فأين الجنس الجامع بينهما؟!

نعم، عنوان «الشىء» يعمّهما، لكنّه جامع عرضىّ لا ذاتى.

وثانياً: أنّ «الأمر» بالمعنى الحدثى الاشتقاقى يجمع على أوامر، وبالمعانى الاخرى على امور، ولا يعقل أن يكون للفظ واحد ذى معنى واحد عامّ جمعان اختصّ كلّ منهما بنوع واحد من ذلک المعنى العامّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 12

وبالجملة: لو كان الأمر مشتركاً معنويّاً لم يكن له جمعان مختلفان من حيث اللفظ والمعنى كليهما. سلّمنا كونه مشتركاً معنويّاً، لكن ما ذكره من المعنى لا يصلح للجامعيّة، إذ لو كان عنوان الأهمّيّة ولو فى الجملة دخيلةً فى معنى الأمر لم يصحّ تقسيم الأمر إلى قسمين: مهمّ وغير مهمّ.

إذا عرفت المناقشة فى الاشتراک اللفظى والمعنوى فهل يوجد طريق ينحلّ به الإشكال؟

كلام الإمام فى المقام

وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- بعد المناقشة فى الاشتراک اللفظى والمعنوى- قال: ثمّ الظاهر كما هو مقتضى التبادر من قولنا: «أمر فلان زيداً» أنّ مادّته موضوعة لجامع[17] اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّة بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإرادة المظهرة ولا البعث وأمثالها[18].
ولا يخفى أنّه لا يعمّ المعانى غير الحدثيّة، فهو قدس سره بيّن فى الواقع معنى الأمر الاشتقاقى، من دون أن يتعرّض لغيره.

بيان الحقّ فى المسألة

وبعد اللّتيا والّتى فالاشتراک اللفظى أولى من المعنوى، لكونه أقلّ إشكالًا منه، على أنّ ورود الإشكال عليه مبنىّ على ما هو التحقيق من كون المبدء هو المادّة التى لا تحصّل لها، وأمّا بناءً على كونه هو المصدر فلا إشكال فيه أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 13

رأى صاحب الكفاية فى المقام
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد بيان معناه بحسب العرف واللغة:
وأمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتّفاق على أنّه حقيقة فى القول[19] المخصوص ومجاز فى غيره، ولا يخفى أنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حينئذٍ لا يكون معنى حدثيّاً، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلک المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر[20].
ثمّ أجاب عن الإشكال بقوله:
ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب[21] بالقول لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدلّ[22] عليه[23].

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وفيه: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة عنده رحمه الله فكيف اعتمد عليه فى المقام بقوله: «فقد نقل الاتّفاق على أنّه حقيقة فى القول المخصوص ومجاز فى غيره»؟!
على أنّ الواقع لا يوافق ثبوت معنى اصطلاحى له لا يفهمه العرف واللغة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 14
فإنّ العرف يفهم من لفظ «الأمر» عين ما يفهمه منه الفقهاء والاصوليّون وبالعكس.

وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً قائل باتّحاد العرف والاصطلاح فى ذلک، وجعل ما فى الكفاية من المعنى الاصطلاحى معنىً لغويّاً عرفيّاً واصطلاحيّاً، فإنّه رحمه الله- بعد بيان أنّ مادّة الأمر موضوعة لجامع[24] اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّة بما لها من المعنى- قال: ولا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحى مساوقاً للغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ، مثلًا إذا قال:
«اضرب زيداً» يصدق على قوله إنّه أمره، وهو غير قولنا: إنّه طلب منه أو أراد منه أو بعثه، فإنّ هذه المفاهيم الثلاثة غير مفهوم الأمر عرفاً، وبعبارة أوضح: إنّ مادّة «الأمر» موضوعة لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بما لها من المعانى، لا بمعنى دخول المعانى فى الموضوع له، بل بمعنى أنّ الموضوع له جامع الهيئات المستعملة فى معانيها، لا نفس الهيئات ولو استعملت لغواً أو فى غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمى مشترک بين الهيئات التى هى الحروف الإيجاديّة[25]، [26]، إنتهى.
وحيث إنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ الأمر لغةً واصطلاحاً بمعنى القول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 15
المخصوص يتوجّه إليه أيضاً إشكال عدم إمكان الاشتقاق منه، بل توجّه الإشكال إليه أشدّ من توجّهه إلى ما فى الكفاية، فإنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل القول المخصوص معناه الاصطلاحى فقط، والإمام قدس سره ذهب إلى أنّه معناه اللغوى العرفى أيضاً، فإشكال عدم إمكان الاشتقاق يرد على المعنى اللغوى كوروده على الاصطلاحى.
وأجاب عن الإشكال بأنّ الجامع الإسمى- وهو هيئة افعل- وإن كان باعتبار كونه معنى محصّلًا غير مرتبط بالآمر لا يكون حدثيّاً، إلّاأنّه باعتبار انتسابه إليه وكونه صادراً عنه يكون معنى حدثيّاً قابلًا للاشتقاق، فإنّ هيئة «افعل» مثل «اضرب» إن كانت صادرة عن الآمر فيما مضى يصدق «أمر» وإن لم تكن صادرة عنه بعد، لكنّها ستصدر فى المستقبل يصدق «يأمر»[27].
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى الجواب عن الإشكال.

رأى المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى معناه الاصطلاحى

والمحقّق الاصفهانى رحمه الله وافق صاحب الكفاية فى كون معناه الاصطلاحى هو القول المخصوص، يعنى «هيئة افعل وما يشابهه» ولكنّه أجاب عن الإشكال بوجه آخر:
وهو أنّ توهّم عدم إمكان الاشتقاق منه إن كان لأجل توهّم كونه فاقداً للمعنى[28] أصلًا، لأنّه من مقولة اللفظ لا المعنى، فهو مردود عندنا، فإنّا إذا قلنا: «زيد لفظ» يكون المحمول معنى اللفظ لا لفظه، فكلمة «القول واللفظ وهيئة افعل» وأمثالها معانٍ متصوّرة معقولة، ويؤيّده أنّ اللغويّين ذكروها فى معاجم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 16
اللغة وبيّنوا معانيها، وإن كان لأجل ما هو المعروف من عدم كونه حدثيّاً، ففيه أنّ لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبيعة الكيف المسموع[29]، وهو من الأعراض القائمة بالمتلفّظ به، فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير، فهو المبدء الحقيقى السارى فى جميع مراتب الاشتقاق، وقد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة، وقد يلاحظ قيامه وصدوره فى الزمان الماضى، فهو المعنى الماضوى، وقد يلاحظ صدوره فى الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى، وهكذا، فليس هيئة «اضرب» كالأعيان الخارجيّة والامور غير القائمة بشىء حتّى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو فى أحد الأزمنة، وعليه ف «الأمر» موضوع لنفس الصيغة الدالّة على الطلب مثلًا، أو للصيغة القائمة بالشخص، و «أَمَرَ» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور فى المضىّ، و «يأمر» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور فى الحال أو الاستقبال[30].

«مدّ ظلّه»
وناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته بقوله:
إنّ لكلّ لفظ حيثيّتين موضوعيّتين:
الاولى: حيثيّة صدوره من اللّافظ خارجاً وقيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلک.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 17
الثانية: حيثيّة تحقّقه ووجوده في الخارج، فاللفظ من الحيثيّة الاولى وإن كان قابلًا للتصريف والاشتقاق، إلّاأنّ لفظ «الأمر» لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحيثيّة، وإلّا لم يكن مجال لتوهّم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من الحيثيّة الثانية، ومن الطبيعى أنّه بهذه الحيثيّة غير قابل لذلک، فما أفاده مبنىّ على الخلط بين هاتين الحيثيّتين[31]، إنتهى.

وفيه أوّلًا: منع كونه موضوعاً بإزائه من الحيثيّة الثانية، بل هو موضوع بإزائه من الحيثيّة الاولى، وأمّا مع قطع النظر عن هذه الحيثيّة فليس لنا مادّة قابلة للاشتقاق أصلًا، فإنّ «الضرب» مثلًا يكون قابلًا للاشتقاق بلحاظ انتسابه إلى الضارب والمضروب، فإن كان صادراً عن الفاعل فى المضىّ يقال: «ضَرَبَ» وإن كان صادراً عنه فى الحال أو الاستقبال يقال: «يضرب» وهكذا، وأمّا بحسب كونه أمراً موجوداً خارجيّاً مع قطع النظر عن الانتساب فلا يقبل الاشتقاق أصلًا.

وثانياً: أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله قال بكونه قابلًا للاشتقاق والتصريف ذاتاً، فلا فرق فى ذلک بين الحيثيّتين.

نعم، بينهما فرق بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ صدوره عن الآمر وانتسابه به منشأ إمكان الاشتقاق منه، فيرد عليه إشكال بعض الأعلام على فرض تماميّته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 18

وممّا يؤيّد كلام الإمام والمحقّق الاصفهانى رحمهما الله الاشتقاق من البياض والسواد فى قوله تعالى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ»[32] لأنّهما أولى بجمود المعنى من القول المخصوص أعنى هيئة افعل.

وحاصل المختار فى هذه الجهة الاولى: أنّ «الأمر» لغةً وعرفاً إمّا مشترک لفظى بين معناه الاشتقاقى وغيره، أو يتعدّد اللفظ والمعنى فيه، فالذى وضع للمعنى الاشتقاقى هو المادّة غير المتحصّلة[33]، وما وضع لغيره هو لفظ «الأمر» بمادّته وهيئته، وليس له معنى اصطلاحى وراء معناه اللغوى، بل الفقهاء والاصوليّون يستعملونه بما له من المعنى اللغوى العرفى، وهو القول بالصيغة كما ذهب إليه الإمام قدس سره.

هذا تمام الكلام فى هذه الجهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 19

فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى معنى «الأمر»

ولا يخفى أنّ محلّ النزاع هنا إنّما هو الأمر بمعناه الحدثى الاشتقاقى، سواء كان هوالقول‌المخصوص أعنى «هيئة افعل ومايشابهه» كماهوالمختار، أو الطلب، وأمّا المعنى غير الاشتقاقى فلا يتطرّق إليه هذا البحث أصلًا كما هو واضح.

والعلوّ: اعتبار عقلائى به كان الآمر نافذ الكلمة وواجب الطاعة عندهم، سواء كان هذه القدرة ونفوذ الكلمة بحقّ، كقدرة الآباء والموالى على الأولاد والعبيد وقدرة الإمام بالحقّ على الرعيّة، أم لا، كقدرة من تسلّط على الناس بالظلم، فله أيضاً علوّ عند العقلاء.

والاستعلاء هنا ليس بمعنى «تغليظ القول فى مقام البعث»[34] كما زعم المحقّق القمى قدس سره، ولا بمعنى طلب العلوّ، بل بمعنى الاتّكاء على العلوّ الحقيقى إذا كان عالياً بالنسبة إلى المطلوب منه، أو التخيّلى والادّعائى إذا كان سافلًا أو مساوياً له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى المقام احتمالات[35] بل أقوالًا:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 20

والحقّ اعتبار العلوّ فى معناه، لتبادره عند العرف، فإنّ الطلب من السافل أو المساوى لا يعدّ عندهم أمراً حقيقةً كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى[36] أيضاً، ولكنّه قال بعدم اعتبار الاستعلاء، مع أنّ الحقّ اعتباره أيضاً، فإنّ المولى إذا خاطب عبده بقوله: «أعطنى ماءً» لكن بنحو التضرّع وخفض الجناح، لا عن موضع القدرة لم يعدّ قوله عند العرف أمراً، إذ لا ريب فى أنّ حقيقة الأمر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس كما قال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله.

لكنّه قدس سره أخطأ فيما استنتجه منه حيث قال:
إنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:
القسم الأوّل: الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمّى أمراً.
القسم الثانى: هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه، كطلب المسكين من الغنىّ، فإنّ المسكين لا يقصد انبعاث الغنىّ من نفس طلبه وتحريكه، لعلمه بعدم كفاية بعثه فى تحرّک الغنىّ، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل فى انبعاث الغنىّ، كالتضرّع والدُّعاء لنفس الغنىّ ووالديه مثلًا، وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاءً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 21
فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه- أى الذى يسمّى بالأمر- حقّ من كان عالياً، ومع ذلک لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالى كان أمراً أيضاً، ولكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأناً له، فيقولون: أتأمره؟ كما أنّ القسم الثانى يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالى أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون: لم يأمره، بل التمس منه، ويرون هذا تواضعاً منه.
وبالجملة: حقيقة الطلب منقسمة إلى قسمين: طلب يسمّى أمراً وطلب يسمّى التماساً أو دعاءً، والقسم الأوّل منه يناسب العالى، لا أنّ كون الطالب عالياً مأخوذ فى مفهوم الأمر، حتّى يكون معنى «آمرک بكذا» أطلب منک وأنا عالٍ[37]، إنتهى.

وفيه: أنّ القسم الأوّل من الطلب إذا كان حقّ العالى وليس شأن السافل فكيف يكون طلبه بهذا النحو[38] مصداقاً للأمر؟! فعدم استحقاق السافل لهذا النحو من الطلب شاهد على اعتبار العلوّ فى معنى الأمر، وعدم كون طلب السافل- بأىّ نحو كان- أمراً.
وأمّا عدم كون معنى «آمرک بکذا» أطلب منک کذا وأنا عالٍ، فليس شاهداً على دعواه، فإنّ الإنسانيّة أيضاً معتبرة فى الأمر، مع أنّه ليس معنى «آمرک بکذا» أطلب منک کذا وأنا إنسان، وكذا لا نفسّر الأمر بأنّه «طلب وجوبى»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 22
حتّى على القول بكونه حقيقةً فى خصوص الوجوب.
والحاصل: اعتبار العلوّ والاستعلاء كليهما فى معنى الأمر.
وقيل: يعتبر أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، واستدلّ عليه بتقبيح العقلاء الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتوبيخهم إيّاه بمثل أنّک لِمَ تأمره؟
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ التقبيح والتوبيخ إنّما هو على استعلائه لا على أمره حقيقةً بعد استعلائه، وأمّا إطلاق الأمر على طلبه فإنّما هو لأجل ادّعائه صدور الأمر منه، فإنّ السافل إذا رأى أنّ الأمر متوقّف على العلوّ الذى هو فاقد له تمسّک بالعلوّ الادّعائى ليتمكّن به من الأمر فاعتقد نفسه آمراً، فطلبه وإن لم يكن أمراً حقيقةً، إلّاأنّه يراه أمراً، وبهذا الاعتبار يوبّخه العقلاء بقولهم: «لِمَ تأمره»[39]؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 23
فى كون «الأمر» حقيقة فى الوجوب

الجهة الثالثة: فى كون «الأمر» حقيقة فى الوجوب

اشارة

ولا يخفى أنّ هذا البحث لا يتفرّع على ما سيأتى من البحث حول كون «صيغة افعل» حقيقةً فى خصوص الوجوب أو الأعمّ منه ومن الندب، فإنّا- سواء قلنا هناک بوضع الصيغة لخصوص الوجوب أو بوضعها للأعمّ- نبحث هاهنا فى أنّ المادّة هل وضعت لخصوص جامع[40] اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّة الدالّة على الوجوب أو لجامع يعمّ أيضاً الصيغ المستعملة- ولو على خلاف وضعها- فى الندب.
ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى اختصاص لفظ «الأمر» بالوجوب، والمحقّق العراقى إلى كونه حقيقةً فى الأعمّ منه ومن الندب.

وأهمّ ما استدلّ به للقول الثانى تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تقسيمه إليهما إنّما يكون قرينة على استعماله فى المعنى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة[41]، ولا يجوز التمسّک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 24
فى المقام بأصالة الحقيقة، لأنّ موردها إنّما هو الشکّ فى المراد لا فى كيفيّة الاستعمال، لعدم ثبوت بناء العقلاء على جريانها فى موارد الشکّ فيها.

فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كونه حقيقةً فى الوجوب[42].
واستدلّوا عليه بوجوه:
1- تبادر الوجوب عنه عند إطلاقه، وهو الدليل الوحيد لإثبات المدّعى عندنا[43].
2- قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»[44] فإنّ وجوب الحذر[45] على مخالفة الأمر دليل على كون «الأمر» أعنى «ا- م- ر» للوجوب.
3- قوله تعالى خطاباً لإبليس: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ»[46] فإنّ صحّة الاحتجاج عليه وتوبيخه على مجرّد مخالفة أمره تعالى متوقّفة على كون الأمر للوجوب كما هو واضح.
4- قوله صلى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على امّتى لأمرتهم بالسواک»[47] فإنّ المشقّة على الامّة إنّما هى فى الأمر الوجوبى، على أنّ كلامه صلى الله عليه و آله يدلّ على عدم صدور الأمر بالسواک منه صلى الله عليه و آله مع أنّا نعلم بصدور الأوامر الاستحبابيّة به منه صلى الله عليه و آله فلابدّ من أن يريد هنا الأمر الوجوبى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 25
5- ما نقل أنّ بريرة لمّا طلب النبىّ صلى الله عليه و آله منها الرجوع إلى زوجها، قالت:
أتأمرنى يا رسول اللَّه؟ فقال: «لا، بل إنّما أنا شافع»[48] فنفى الأمر وأثبت الشفاعة، وهى للندب.
ويمكن المناقشة فى دلالة الآيتين والروايتين بأنّها لو تمّت لا تدلّ على أزيد من وجوب إطاعة أوامر اللَّه سبحانه والنبىّ صلى الله عليه و آله فلا يستفاد منها أنّ الأمر بنفسه دالّ على الوجوب، لاحتمال كون خصوص أوامرهما كذلک، ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لأجل ذلک لم يذكرها بعنوان أدلّة مستقلّة، بل ذكرها مؤيّدةً للتبادر.

وأورد المحقّق العراقى أيضاً على الاستدلال بالآيتين والروايتين بأنّ المراد معلوم، فإنّ القرائن المتقدّمة دالّة على إرادة الوجوب، والمجهول إنّما هو أنّ خروج الطلب الاستحبابى عنها هل هو بنحو التخصيص أو التخصّص، ولا يجرى أصالة الإطلاق أو العموم لإثبات الثانى، فإنّ الاصول اللفظيّة إنّما تجرى لتشخيص المراد لا لتشخيص أمر آخر مثل كون الخارج بنحو التخصّص وأنّه ليس مصداقاً للعامّ[49].
وهذا إشكال متين، فلا يمكن التمسّک فى المقام بمثل هذه الآيات والروايات.
ثمّ إنّ المحقّق العراقى رحمه الله بعد ذهابه إلى كون «الأمر» حقيقةً فى الأعمّ وضعاً، قال بظهوره فى خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وذلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 26
لأنّ الطلب الوجوبى لمّا كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابى، لما فى الثانى من جهة نقص لا يقتضى المنع عن التركى، فلا جرم عند الدوران مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى، إذ الطلب الاستحبابى باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبى، فإنّه لا تحديد فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، وحينئذٍ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الآمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبيّاً لا استحبابيّاً[50].
وفيه أوّلًا: أنّ هذا يقتضى أن يكون نفس الطلب أيضاً كذلک بطريق أولى، لأنّ أساس الاستدلال احتياج الطلب الاستحبابى إلى التقييد وعدم احتياج الطلب الوجوبى إليه، فلابدّ من الالتزام بأنّ المولى لو قال لعبده: «أنا أطلب منک كذا» ولم يقم قرينة على الاستحباب لكان ظاهراً فى خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ولا يلتزم أحد به فى الطلب، بل نفسه أيضاً لا يقول به فيه.
وثانياً: أنّه يستلزم أن يكون الطلب الوجوبى الذى هو قسم من الطلب متّحداً مع المقسم، لخلوّه عن القيد مثله، وهل هذا إلّاتقسيم الشىء إلى نفسه وغيره[51]؟!

ولا بأس بصرف عنان الكلام هاهنا إلى بيان ما هو الفرق بين الوجوب والاستحباب، ولابدّ قبل ذلک من تمهيد مقدّمة حول ما به تمايز الأشياء،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 27
فنقول:
إنّ الفلاسفة اتّفقوا على أنّ امتياز شىء عن شىء آخر قد يكون بتمام الذات، كما فى الجوهر والعرض، وقد يكون ببعضها، كما فى أنواع جنس واحد، وقد يكون بالمشخّصات الفرديّة، كما فى أفراد نوع واحد، واختلفوا فى قسم رابع[52]، وهو التمايز بالشدّة والضعف، والكمال والنقصان، فما به الامتياز فى هذا القسم عين ما به الاشتراک، وما به الاشتراک عين ما به الامتياز.
والحقّ ثبوت هذا القسم، وهذا ما نعبّر عنه فى المنطق بالكلّى المشكّک، ومثاله مراتب الوجود والنور والبياض ونحوها، فإنّ امتياز وجود الواجب مثلًا عن وجود الممكن بالوجود الذى يشتركان فيه، وهكذا الحال فى النور القوىّ والضعيف، والبياض الشديد والضعيف.
إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال ولا خلاف فى عدم كون التمايز بين الوجوب والندب بتمام الذات.
وقد يتوهّم أنّ الامتياز بينهما بجزء ذاتيهما، بأن يكونا مشتركين فى الجنس، وهو طلب[53] الفعل، ويتفصّل كلّ منهما بفصل مختصّ به، وما يمكن أن يعدّ لهما فصلًا امور:
1- أنيكون الفصل للوجوب المنع منالترک، وللاستحباب الإذن فى الترک.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 28
وفيه- كما قال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله- أنّ معنى كلمة المنع ليس إلّا التحريک نحو الترک، أعنى طلب الترک، فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترک صار حاصلٍ معناه طلب ترک الترک، وهو عبارة اخرى عن طلب الفعل المعدّ جنساً[54]، إنتهى.
ويمكن أن يناقش فيه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ مفهوم الترک ممّا لا يلتفت إليه الآمر عند الإيجاب ولا المأمور عند الاستماع، فكيف يمكن أن يكون المنع من الترک فصلًا مقوّماً للوجوب؟!
2- أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له.
وفيه: أنّ الوجوب بعد تحصّله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره المترتّبة عليه لا من مقوّماته، وكذلک الكلام فى جانب الاستحباب.

ويشهد لذلک أنّ استحقاق العقوبة وعدمه من أحكام العقل، ولو كانا جزءً للوجوب والندب لكانا أمرين شرعيّين، لكون الوجوب والندب من الاعتبارات الشرعيّة.
3- أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفة.
وفيه: أنّ الإرادة من العلل الباعثة على الطلب، فالإرادة الشديدة علّة للوجوب، والإرادة الضعيفة علّة للاستحباب، والمعلول بتمام ذاته متأخّر عن العلّة، فمسبوقيّتهما بالإرادة الشديدة والضعيفة وكونهما ناشئين عنهما وإن كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 29
حقّاً، إلّاأنّه لا يمكن أن يكون من مقوّماتهما وأجزائهما[55]، وبعبارة اخرى: الدليل لا يلائم المدّعى، فإنّ المدّعى هو اختلافهما فى الذات، والدليل لا يثبت إلّا اختلافهما فى المنشأ.
4- وأضعف من هذا أن يقال: إنّ الواجب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحة.
ووجه الضعف: أنّ المصالح والمفاسد متقدّمتان رتبةً على الإرادة، لكونهما من عللها، فيكون الطلب متأخّراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلا يصحّ عدّهما من مقوّمات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.
والحاصل: أنّ التمايز بينهما ليس ببعض الذات، لعدم فصل مميّز لهما.

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ الوجوب والاستحباب فردان من الطلب متباينان[56] عند العرف، وأمّا بالدقّة العقليّة فالفرق بينهما بشدّة الطلب وضعفه[57].
وأورد عليه سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بأنّ الوجوب والاستحباب قسمان من الطلب الإنشائى، وهو أمر اعتبارى، والاعتباريّات لا تقبل التشكيک، فإنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقّق فيها مراتب

بالكمال والنقصان والشدّة والضعف وغيرها[58].
وفيه: منع عدم تحقّق التشكيک فى الاعتباريّات، ألا ترى أنّ البيع مثلًا مع كونه أمراً اعتباريّاً قد يكون كاملًا، كما إذا صدر عن المالک، وقد يكون ناقصاً متوقّفاً على الإجازة، كما إذا صدر عن الفضولى، بناءً على ما هو الحقّ من صحّة بيع الفضولى.

فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ التمايز بين الوجوب والندب بشدّة الطلب وضعفه، لعدم توجّه إشكال إليه.

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله- بعد المناقشة فى التمايز الذاتى بين الوجوب والندب، سواء كان بتمام الذات أو ببعضها أو بالشدّة والضعف- ذهب إلى أنّهما متّحدان ذاتاً متمايزان بالمقارنات[59].
وقال فى توضيحه ما ملخّصه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «اضرب» مثلًا قد يقوله ضارباً رجليه الأرض ومحرّكاً رأسه ويديه، وقد يقوله مع اللّين معقّباً إيّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليک» وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع عن الأوّل الوجوب، وعن الثانى الندب، واختلف فى الثالث، فلا فرق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 31
ذاتى بين الوجوب والاستحباب، إلّاأنّ منشأ انتزاع الأوّل هو الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة، ومنشأ انتزاع الثانى هو الطلب المقترن بالمقارنات الضعيفة، فعلى هذا ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع- مع قطع النظر عن المقارنات- قسمان، حتّى يكون المقارنات الشديدة أو الضعيفة قرينتين عليهما.
والحاصل: أنّ الوجوب والندب إنّما ينتزع عن الطلب الإنشائى بما هو فعل خاصّ صادر عن المولى، لا بما أنّه لفظ استعمل فى معناه، فللطلب الإنشائى معنى واحد، إلّاأنّه ينتزع منه بلحاظ بعض المقارنات الوجوب، وبلحاظ بعضها الندب[60].
هذا ملخّص كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام.
وظاهره أنّ التمايز بين الوجوب والاستحباب عنده يشبه القسم الثالث، أعنى التمايز بالمشخّصات الفرديّة.
وفيه أوّلًا: أنّ النزاع إنّما هو فى مقام الثبوت، وما أفاده رحمه الله مربوط بمقام الإثبات، توضيح ذلک: أنّا نبحث فيما به يمتاز ماهيّة الوجوب عن ماهيّة الندب مع قطع النظر عن كونهما بحسب الوجود ناشئين عن أى شىء، ومنتزعين من أىّ مكان، وما أفاده رحمه الله لا يرتبط ببيان ماهيّتهما، بل بأنّ وجودهما منتزع عن الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة والضعيفة، وهو وإن كان حقّاً، إلّاأنّه خارج عن محلّ النزاع، لأنّه نظير أن يُسأل شخص عن الفرق بين البيع والإجارة، فأجاب بأنّ الأوّل يوجد بلفظ «بعت وملّكت» والثانى بلفظ «آجرت وأكريت» من دون أن يبيّن ماهيّتهما.
وثانياً: أنّه قال باتّحاد الوجوب والندب ذاتاً، وتمايزهما بالمقارنات، فلابدّ له
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 32
من تصوير شىء يكون ذاتهما، ولايصلح لذلک إلّاالطلب، فكيف قال بعدم انقسامه إليهما، مع أنّه لا يشترط فى الانقسام التكثير بحسب الذات، بل يصحّ الانقسام بحسب العوارض والزوائد، كتقسيم الإنسان إلى العالم

والجاهل، كما يصحّ بحسب الذات، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس. فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ التمايز بينهما بالشدّة والضعف.

إشارة إلى كلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ونقده

والمحقّق العراقی رحمه الله أیضاً تبعه فی ذلک، کما عرفت کلامه، وهو رحمه الله وإن أصاب فی ذلک، إلّاأنّک قد عرفت المناقشة فی کلامه من جهة جعله النقصان حدّاً للندب من دون أن یجعل الکمال حدّاً للوجوب، ولأجل ذلک ذهب إلی أنّ مقتضی الإطلاق هو الحمل علی الطلب الوجوبی[61].

كلام المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

ولبعض الأعلام «مدّ ظلّه» طريق آخر لإثبات الوجوب، وهو حكم العقل به، فإنّه قال: لا إشكال فى تبادر الوجوب عرفاً من لفظ «الأمر» عند الإطلاق، وإنّما الإشكال والكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه، أو الإطلاق ومقدّمات الحكمة، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:
والصحيح هو الثالث، فإنّ العقل يدرک بمقتضى قضيّة العبوديّة والرقّيّة لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 33
الخارج، قضاءً لحقّ العبوديّة، واداءً لوظيفة المولويّة، وتحصيلًا للأمن من العقوبة، ولا نعنى بالوجوب إلّاإدراک العقل لابدّيّة الخروج عن عهدته فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه[62]، إنتهى.
وفيه: أنّ أوامر المولى على قسمين: حتمىّ، وغير حتمىّ، ولا ريب فى لزوم الإتيان بالمأمور به فى الأوّل دون الثانى، وإذا لم يكن قرينة فى البين على أحدهما فلم يكن للعقل حكم أصلًا.
والحاصل: أنّ «الأمر» حقيقة فى الوجوب، والدليل الوحيد لإثباته هو التبادر، لما عرفت من المناقشة فى سائر الأدلّة من الآيات والروايات، وفيما أفاده المحقّق العراقى وبعض الأعلام فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 35
فى الطلب والإرادة

الجهة الرابعة: فى الطلب والإرادة

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أنّ الطلب الذى يكون هو معنى «الأمر» ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى[63] الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائيّاً، سواء انشأ بصيغة افعل أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو بغيرها[64].
توضيح ذلک: أنّ للطلب وجوداً إنشائيّاً[65] وراء وجوده الحقيقى الذى هو أمر قائم بالنفس، محرّک للعضلات نحو المطلوب، ووراء وجوده الذهنى الذى هو مفهوم الطلب القائم بالنفس[66].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 36
ووعاء الوجود الإنشائى كما سيأتى نفس الأمر، كما أنّ وعاء الوجود الحقيقى هو الخارج[67]، ووعاء الوجود الذهنى هو الذهن.
ولا خلاف فى كون الحمل شائعاً صناعيّاً فى كلّ قضيّة كان موضوعها الوجود الحقيقى ومحمولها المفهوم الكلّى مع قطع النظر عن أىّ وجود، وأمّا إذا كان الموضوع الوجود الذهنى أو الإنشائى، والمحمول المفهوم الكلّى فقد وقع الخلاف بين صدر المتألّهين وغيره، فهو رحمه الله ذهب إلى عدم كون الحمل فيه شائعاً صناعيّاً[68] ولا أوّليّاً ذاتيّاً، بل هو قسم ثالث من الحمل، وذهب غيره إلى كونه حملًا شائعاً.
والمحقّق الخراسانى رحمه الله تبع فى ذلک صدر المتألّهين، حيث قال: الظاهر أنّ الطلب الذى يكون معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائيّاً.

القول فى حقيقة الإنشاء

حيث إنّ الطلب المستفاد من الأمر هو الطلب الإنشائى، فالبحث عن حقيقة الإنشاء بنحو الاختصار يناسب المقام، فنقول:

رأى المشهور حول حقيقة الإنشاء

ذهب المشهور ومنهم الشهيد الأوّل رحمه الله فى قواعده إلى أنّ الإنشاء هو القول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 37
الذى يوجد به مدلوله فى نفس[69] الأمر[70].
ويمكن أن يناقش فيه بعدم اشتراط القول فى تحقّق جميع الامور الإنشائيّة، فإنّ البيع مثلًا يتحقّق بالمعاطاة مع كونه منها، إلّاأن لا يكون ذكر كلمة «القول» للاحتراز عن غير اللفظ، بل لبيان المصداق الواضح.

«مدّ ظلّه»
وأورد بعض الأعلام على المشهور بقوله: المعروف بين العلماء أنّها[71] موضوعة لإيجاد معنى من المعانى نحو إيجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تكرّر فى كلمات كثير منهم أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وقد ذكرنا فى مباحثنا الاصوليّة أنّه لا أصل للوجود الإنشائى، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحدة عرضيّة منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الواضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات، ووجود للمعنى بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلک يسرى حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ، وبهذا المعنى يصحّ أن يقال: وجد المعنى باللفظ وجوداً لفظيّاً، إلّاأنّ هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائيّة، بل يعمّ الجمل الخبريّة والمفردات أيضاً[72].
أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظى فينحصر فى نحوين، وكلاهما لا مدخل للّفظ فيه أبداً:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 38
أحدهما: وجوده الحقيقى الذى يظهر به فى نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولابدّ فى تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبيّة عنها بالضرورة.
ثانيهما: وجوده الاعتبارى، وهو نحو من الوجود للشىء، إلّاأنّه فى عالم الاعتبار لا فى الخارج، وتحقّق هذا النحو من الوجود إنّما هو باعتبار من بيده الاعتبار[73]، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه، ويصدر منه بالمباشرة، ولا يتوقّف على وجود لفظ فى الخارج أبداً، أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادرة من الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره[74] إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّاأنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلک اللفظ الذى جىء به فى المرحلة السابقة على الإمضاء.
وعلى الجملة: إنّ الوجود الحقيقى والاعتبارى للشىء لا يتوقّفان على اللفظ، وأمّا إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتبارى فهو وإن توقّف على صدور لفظ أو ما بحكمه من المنشئ، إلّاأنّه يتوقّف عليه بما هو لفظ مستعمل فى معناه، وأمّا الوجود اللفظى فهو عامّ لكلّ معنى دلّ عليه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ».
والصحيح: أنّ الهيئات الإنشائيّة وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانيّة، وهذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات، كما فى الأمر والنهى والعقود والإيقاعات، وقد يكون صفة من الصفات، كما فى التمنّى

والترجّى، فهيئات الجمل أمارات على أمر من الامور النفسانيّة، وهو فى الجمل الخبريّة قصد الحكاية، وفى الجمل الإنشائيّة أمر آخر[75].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

دفع ما أورده المحقّق الخوئی علی المشهور

وفیه أوّلًا: أنّه قال بانحصار وجود المعنی فی نحوین: حقیقی واعتباری، ولم یقم دلیلًا علی نفی الثالث، فیمکن دعوی ثبوت الوجود الإنشائی أیضاً، ودعوی تحقّقه باللفظ.
وثانیاً: أنّا لا نسلّم تحقّق مثل البیع والنکاح من الامور الاعتباریّة فی نفس البائع والزوجة قبل عقدهما، بل یوجدان بوجود إنشائی اعتباری بسبب صیغتیهما، والمعتبر هو البائع المنشئ والزوجة المنشئة، سواء اعتبرهما الشارع والعقلاء أیضاً أم لا، فإن اعتبراهما کانا بیعاً ونکاحاً شرعیّین وعقلائیّین أیضاً، وإلّا بقیا فی مرحلة الوجود الإنشائی الذی أنشأه البائع والزوجة بلفظ «بعت» و «زوّجت» من دون أن یترتّب علیه أثر شرعی أو عقلائی. فلا وجود للبیع والنکاح قبل عقدهما، وهذا ما یحکم به العقلاء، علی أنّ النکاح مثلًا لو وجد بمجرّد اعتبار الزوجین من دون أن یکون لفظ فی البین، وکان اللفظ لمجرّد إبراز ما فی أنفسهما لم یحتج إلیه فیما إذا کان ما فی ضمیرهما معلوماً، مع أنّا نقطع بلزوم الصیغة عند العلم والجهل.
فالحقّ ما ذهب إلیه المشهور من أنّ «الإنشاء هو القول الذی یوجد به مدلوله فی نفس الأمر».
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 40

فی اتّحاد الطلب والإرادة

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله- بعد ذهابه إلی أنّ الطلب الذی یکون هو معنی الأمر لیس هو الطلب الحقیقی ولا مطلق الطلب بل الإنشائی منه- قال:
ولو أبیت إلّاعن کونه موضوعاً للطلب[76] فلا أقلّ من کونه منصرفاً إلی الإنشائی منه عند إطلاقه، کما هو الحال فی لفظ الطلب أیضاً، وذلک لکثرة الاستعمال فی الطلب الإنشائی، کما أنّ الأمر فی لفظ الإرادة علی عکس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقیقیّة، واختلافهما فی ذلک ألجأ بعض أصحابنا إلی المیل إلی ما ذهب إلیه الأشاعرة[77]، من المغایرة بین الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما بمعنی أنّ لفظیهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما فی الخارج یکون
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 41
بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغیره عین الإرادة الإنشائیّة، وبالجملة: هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً[78]، إنتهی ملخّصاً.

ولا بأس بالبحث مختصراً عن الكلام النفسى الذى سمّى عند الأشاعرة بالطلب المغاير للإرادة فى موارد الجمل الإنشائيّة الطلبيّة، فنقول:
إنّ أوّل مسألة وقعت محلّ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة كلامه[79] تعالى، وأنّه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل، بعد اتّفاقهما فى صحّة إطلاق المتكلّم عليه تعالى، لأجل كون القرآن كلامه أوّلًا، وتصريح بعض الآيات- كقوله: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً»[80]- عليه ثانياً.

الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

والفرق بين القسمين من الصفات من وجهين:
1- أنّ صفات الذات كالعلم والقدرة غير محدودة ولا مختلفة، لثبوتها فى مقام الذات الذى لا يكون محدوداً ولا مختلفاً، فإنّه تعالى بكلّ شىءٍ عليم، وعلى كلّ شىءٍ قدير، بخلاف صفات الفعل، كالرزق والخلق، فإنّها منتزعة عن مقام فعله تعالى، وتكون محدودة مختلفة، فإنّه سبحانه يرزق بعض أفراد الإنسان أكثر من بعض، ويخلق فى زمان أفراداً، وفى زمان آخر أفراداً اخرى، فلم يخلق فى الزمن الأوّل من خلقه فى الزمن الثانى، ولا فى الزمن الثانى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 42
من خلقه فى الزمن الأوّل.
2- أنّ صفات الذات قديمة، كما أنّ نفس الذات تكون كذلک، بخلاف صفات الفعل، فإنّها حادثة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعتزلة والإماميّة قالوا بأنّ كلامه تعالى أصوات ككلام الإنسان، إلّاأنّها قائمة بالأجسام مسموعة منها كالشجر ونحوه، فهى حادثة ومن صفات الفعل.
بخلاف الأشاعرة، فإنّهم ذهبوا إلى كون كلامه تعالى قديماً ومن صفات الذات[81]، فاضطرّوا لأجل توجيه مذهبهم إلى الكلام النفسى، ووسّعوا الكلام النفسى إلى الإنسان، فقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسيّاً، إلّاأنّه حادث بخلاف كلام اللّه تعالى[82]، وقالوا فى توضيح كلام الإنسان النفسى: إنّه إذا تكلّم بجملة سواء كانت خبريّة أو إنشائيّة يقوم بنفسه صفتان، فإذا أخبر بمجىء زيد من السفر مثلًا كان صورة هذا الخبر قائمة بنفسه وتسمّى علماً، وفى نفسه صفة اخرى أيضاً تسمّى كلاماً نفسيّاً.
وأمّا الجمل الإنشائيّة فإن كانت أمراً كان فى نفسه أمران: أحدهما هو الإرادة، والثانى هو الذى يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسيّاً، وباسمه الخاصّ طلباً، وإن كانت نهياً فكذلك لو قلنا بكون معنى النهى هو طلب الترك، ففى نفسه

وصفان: أحدهما الإرادة، والثانى الطلب، وأمّا لو قلنا بأنّ معنى النهى هو الزجر، فأحد الوصفين هو الكراهة، والآخر يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسيّاً، وباسمه الخاصّ زجراً، وإن كانت الجملة الإنشائيّة من قبيل العقود والإيقاعات، أو التمنّى والترجّى والاستفهام، يقوم أيضاً بنفسه وصفان:
أحدهما حقيقة هذه الامور الاعتباريّة أو الحقيقيّة، والآخر كلام نفسى من دون أن يكون له اسم خاصّ.
والحاصل: أنّهم قالوا بتحقّق الكلام النفسى فى جميع الجمل، لكنّه يسمّى باسم خاصّ فىخصوص الأمر والنهى من الجمل الإنشائيّة، دون الخبريّة وسائر الجمل الإنشائيّة، وهو فى موارد الأمر صفة قائمة بالنفس غير الإرادة التى هى أيضاً قائمة بها، وهو[83] الطلب الحقيقى.
وفى المقام قول ثالث حكاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى كتاب الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق، وهو أنّه لا فرق بين كيفيّة إطلاق المتكلّم عليه تعالى وبين كيفيّة إطلاقه علينا، إلّاأنّا نتكلّم بسبب الآلة، وهى الفم واللسان دونه تعالى، فإنّه يوجد الكلام بدون أيّة آلة حتّى الشجر والحجر ونحوهما[84]،[85].
ثمّ إنّه رحمه الله ناقش فى جميع الأقوال الثلاثة، وذهب إلى أنّ كلامه تعالى هو الوحى، وإن كان حقيقة الوحى مجهولة لنا، فإنّ القرآن

مع كونه كلامه تعالى لا ينطبق عليه أحد هذه الأقوال، بل ينطبق عليه أنّه وحى[86].

ثمّ إنّ صدر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ظاهر فى أنّ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة إنّما هو فى ترادف لفظى الطلب والإرادة وعدمه، فذهب المعتزلة إلى كونهما مترادفين بحسب المفهوم والوجود الخارجى والإنشائى[87]، إلّاأنّهما يفترقان فى مقام الانصراف، فالطلب منصرف إلى الطلب الإنشائى، والإرادة منصرفة إلى الإرادة الحقيقيّة، وذهب الأشاعرة إلى تغايرهما فى الموضوع له، فإنّ الطلب وضع للطلب الإنشائى، والإرادة للإرادة الحقيقيّة[88].
هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
وعليه فكان النزاع بينهما فى أمر لغوى.
بل صرّح به بعد ذلک، حيث قال: ثمّ إنّه يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع فى البين، بأن يكون المراد بحديث الاتّحاد ما عرفت من العينيّة مفهوماً ووجوداً حقيقيّاً وإنشائيّاً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينيّة هو اثنينيّة الإنشائى من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقى من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيّاً[89]، إنتهى كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 45
وفيه: أنّ الأشاعرة كما عرفت ذهبوا إلى ثبوت صفة باسم الكلام النفسي قائمة بذاته تعالى، كالعلم والقدرة، وقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسيّاً، إلّاأنّه حادث، بخلاف كلام اللّه تعالى، وأمّا المعتزلة فأنكروا الكلام النفسى من أصله، وذهبوا إلى أنّ تكلّمه سبحانه من قبيل صفات الفعل، وهذا ينادى بأعلى صوته كون النزاع فى حقيقة عميقة، وهى وجود الكلام النفسى وعدمه، وهذا لا يرتبط بترادف لفظى الطلب والإرادة وعدمه، بحيث لو قال الأشاعرة بترادفهما لأنكروا الكلام النفسى، ولو قال المعتزلة بمغايرتهما لأثبتوه، وتسمية الكلام النفسى فى بعض الموارد من قبل الأشاعرة بالطلب فى مقابل الإرادة لا توجب كون النزاع لغويّاً بحيث لو قالوا باتّحاد الطلب والإرادة لرفعوا اليد عن الكلام النفسى.

ثمّ إنّ الأشاعرة استدلّوا على الكلام النفسى بوجوه كلّها مردودة: منها: أنّه لابدّ فى الجملة الخبريّة[90] من صفة قائمة بنفس المخبر غير العلم بمطابقتها للواقع، لأنّه قد يشكّ فى المطابقة، بل قد يعلم عدمها، ومع ذلک يصدق على الجملة أنّها خبريّة، فلابدّ من وجود صفة اخرى قائمة بنفس المخبر، وهى الكلام النفسى.
ويرد عليه: أنّ مراجعة الوجدان قاضية بعدم أمر قائم بالنفس صالح لأن يكون كلاماً نفسيّاً، فإنّ الحقائق الموجودة عند التكلّم بمثل «زيد قائم» إنّما هى أمور تسعة: 1- لفظ الموضوع، 2- لفظ المحمول[91]، 3- هيئة الجملة، 4- إرادة

هذه الامور الثلاثة، فإنّ الإخبار أمر اختيارىّ، وكلّ أمر اختيارىّ مسبوق بالإرادة ومباديها، 5- معنى الموضوع، 6- معنى المحمول[92]، 7- معنى هيئة الجملة، وهو الاتّحاد والهوهويّة، 8- مطابقة الخبر للواقع أو عدمها، 9- علم المخبر بمطابقته له، أو بعدم مطابقته، أو شكّه فيها.
هذه الامور التسعة كلّها امور حقيقيّة موجودة فى الخارج، لكنّها لاتصلح لأن تكون مرادهم من الكلام النفسى، أمّا الامور الثلاثة الاولى فواضحة، فإنّها مربوطة بمقام اللفظ من غير أن تكون متعلّقة بالنفس، وكذا الخامس والسادس والسابع، فإنّها معانى الألفاظ من دون أن ترتبط بنفس المخبر، وأمّا الثامن، أعنى مطابقة الخبر للواقع وعدمها فإنّها صفة الجملة لا صفة المخبر.
بقى فى المقام أمران: أحدهما: الإرادة ومباديها، والثانى: الحالات الثلاثة، أعنى علم المخبر بالمطابقة، وبالمخالفة، وشكّه فيهما، وهذان الأمران وإن كانا صفتين قائمتين بنفس المخبر، إلّاأنّ الأشاعرة لم يريدوهما، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى غير العلم كما تقدّم، على أنّ العلم بالمطابقة لم يتحقّق إلّافى بعض الموارد، لما عرفت من تحقّق الشكّ فى بعض الموارد، ومن تحقّق العلم بالمخالفة فى بعضها، فهذه الصفة ليست أمراً متّحد المآل حتّى يكون هو الكلام النفسى.
وأمّا الإرادة فإنّهم صرّحوا أيضاً بمغايرتها للكلام النفسى كما عرفت، على أنّ الدليل على تحقّق الإرادة إنّما هو كون الإخبار أمراً اختياريّاً كما تقدّم، فلو كانت هى الكلام النفسى فلابدّ من تحقّقه فى جميع الأفعال الاختياريّة، كالخياطة والتجارة وغيرهما، مع أنّهم لا يلتزمون بتحقّق الكلام النفسى فى

مثل هذه الأعمال، بل قالوا بكونه محدوداً بموارد الكلام اللفظى.

أضف إلى هذا أنّ من مبادئ الإرادة تصوّر الشىء، والتصوّر أحد قسمى العلم[93]، وقد عرفت أنّهم قالوا بتغايره مع الكلام النفسى، فكانت الإرادة أيضاً مغايرة له.
والحاصل: أنّ هذه الحقائق الموجودة عند قولنا: «زيد قائم» كلّها أجنبيّة عن الكلام النفسى، وليس فى النفس صفة اخرى وجداناً، ولا تحتاج هذه الجملة فى صدق الخبر عليها إلى أمر آخر نسمّيه بالكلام النفسى.
ومنها[94]: أنّ المولى مثلاً قد يأمر مع عدم الإرادة، كما فى صورتى الاختبار والاعتذار[95]، فلو لم يكن فى النفس صفة اخرى يلزم كون صدور الأمر لغواً وعبثاً، لخلوّه عن الدّاعى، فلابدّ فى جميع موارد الأمر من صفة نفسانيّة، وهى الطلب، لتكون داعية إلى الأمر ولا يلزم محذور اللغويّة.
وفيه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «جئنى بالماء» وأراد به تحقّق المأمور به فى الخارج، لا الاختبار أو الاعتذار كان جميع الحقائق الموجودة فى الجمل الخبريّة موجودة فيه سوى المطابقة للواقع وعدمها، وسوى الحالات الثلاث القائمة بنفس المتكلّم، أعنى علمه بالمطابقة أو بالمخالفة أو شكّه فيهما، فإنّ هذين الأمرين يختصّان بالخبر ولا يجريان فى الإنشاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 48
وبالجملة: غير هذين الأمرين من الامور الحقيقيّة الموجودة فى الجملة الخبريّة موجودة فى هذه الجملة الإنشائيّة أيضاً، وقد عرفت عدم صلاحيّة واحد منها لأن يسمّى كلاماً نفسيّاً، ومراجعة الوجدان قاضية بعدم أمر آخر حقيقى قائم بالنفس، بل يكفينا الشكّ فيه، فإنّ إقامة الدليل على من قال بثبوته، وهم الأشاعرة، وأمّا نحن فحسبنا عدم الدليل على ثبوته.
وأمّا الأوامر الاختباريّة والاعتذاريّة فهى وإن كانت فاقدة للإرادة، إلّاأنّ الأولى صادرة بداعى الاختبار والثانى بداعى الاعتذار، فلا يلزم اللغويّة.
وبالجملة: الداعى على صدور الأمر تارةً يكون تحقّق المأمور به، واخرى غيره، كالاختبار والاعتذار، ولا ملزم للقول بكون الداعى أمراً متّحد المآل فى جميع الأوامر، فدعوى ثبوت أمر آخر يسمّى طلباً وكلاماً نفسيّاً فاسدة.
ومنها[96]: قول الشاعر:
إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّماجعل اللسان على الفؤاد دليلًا
وفيه أوّلًا: أنّ قول الشاعر ليس بحجّة علينا، لعدم كونه معصوماً، ولعلّه كان من الأشاعرة، وثانياً: أنّه لا ظهور له فيما ادّعوه، إذ كلّ كلام كاشف عن معنى قائم بالنفس من العلم فى الأخبار، والتمنّى والترجّى والاستفهام الحقيقيّة فى تلك الصيغ، والإرادة فى الأوامر والنواهى، إلى غير ذلك، ويحتمل أن يكون مراد الشاعر هذا المعنى وأنّ اللسان كاشف عن تلك الصفات.
والذى دعا الأشاعرة إلى القول بالكلام النفسى هو تصحيح متكلّميّته تعالى.
توضيحه: أنّه لا ريب فى صدق عنوان المتكلّم عليه تعالى، وهو لفظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 49
مشتقّ، وقد تقدّم فى مبحث المشتقّ أنّهم قالوا بلزوم قيام المبدء بالذات قياماً حلوليّاً فى صدق المشتقّ حقيقةً، فلو كان كلامه تعالى من قبيل الأصوات كان حادثاً، وهو مستلزم لكونه محلّاً للحوادث، تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً، فلا محالة كان كلامه نفسيّاً قديماً.
وفيه: ما تقدّم فى مبحث المشتقّ من فساد هذا المبنى، فإنّه لا دليل لهم على لزوم كون القيام حلوليّاً فى صدق المشتقّ بنحو الحقيقة، على أنّ كثيراً من المشتقّات كالضارب والمؤلِم ليس كذلک كما هو واضح، بل المبدء فى بعضها أمر اعتبارىّ ليس بإزائه شىء فى الخارج حتّى يحلّ فى الذات، كالمالک والزوج، فهل هم يلتزمون بأنّ صدق هذه المشتقّات بالعناية والتجوّز؟!
فالمشتقّ كما تقدّم فى مبحثه على أنحاء، فإنّ المبدء تارةً يكون حالّاً فى الذات، كالأبيض، واخرى صادراً عنه، كالضارب، وثالثةً غير ذلک، كالمالک.
بل قد يكون المبدء عين الذات، كما فى صفاته تعالى الذاتيّة.
بل قد لا يكون له مبدء بالمعنى الحدثى المصدرى، كما فى مثل اللّابن والتّامر والعطّار والبقّال، فلابدّ من أن يعتبر المبدء، وهو اللّبن والتمر والعطر والبقل، بمعنى بيع التمر واللبن وهكذا.
فأين تحقّق القيام الحلولى فى جميع المشتقّات؟!
ولا يخفى أنّ عنوان «المتكلّم» يكون من قبيل القسم الأخير من المشتقّات، فإنّه نظير عنوان «العطّار» و «البقّال» فى عدم مبدء له بالمعنى المصدرى من الثلاثى المجرّد، فإنّ «الكلم» بمعنى الجرح، فلا يكون مبدءً للمتكلّم، فلابدّ من أن يكون نفس «التكلّم» بمعنى إيجاد الكلام مبدءً له، كما أنّ العطر بمعنى بيع العطر كان مبدءً لعنوان العطّار، فالمتكلّم بهذا المعنى أى بمعنى «موجد الكلام» يطلق على اللّه وعلى الناس من غير فرق وجداناً بين الإطلاقين، إلّاأنّ إيجاد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 50
الكلام فى الناس بسبب اللسان، وفيه تعالى بواسطة الشجرة والحصاة ونحوهما، على ما ذهب إليه المعتزلة[97].

وفى الكتاب والسنّة شواهد على كون التكلّم من صفات فعله تعالى، لا من صفات ذاته:
1- قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً»[98] فإنّه ظاهر فى أنّ اللَّه تعالى كلّم موسى فى زمان دون زمان آخر، ولم يكلّم غيره عليه السلام فى حال تكلّمه معه، وهاتان الخصوصيّتان ترتبطان بصفات فعله تعالى، وأمّا صفات ذاته فهو لا تتّصف بنقيضها أصلًا، وهى قديمة عامّة لجميع الأشياء فى جميع الحالات، كما تقدّم فى أوائل هذا البحث[99].
2- حسنة[100] أبى بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «لم يزل اللّه عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع[101] ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم[102] وقع العلم منه على المعلوم[103]، والسمع على المسموع، والبصر على

المبصر، والقدرة على المقدور» قال: قلت: فلم يزل اللَّه متحرّكاً؟ قال: فقال:
«تعالى اللَّه [عن ذلک] إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل» قال: قلت: فلم يزل اللّه متكلّماً؟ قال: فقال: «إنّ الكلام صفة محدثة، ليست بأزليّة، كان اللّه عزّوجلّ ولا[104] متكلّم»[105].
والحاصل: أنّه يستفاد من الآيات والروايات أنّ كلامه تعالى حادثة ومن صفات الفعل.
وأمّا ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ كلامه تعالى هو الوحى[106] فلا يصل إليه أفهامنا القاصرة، فإنّ الوصول إليه- كما قال هو قدس سره- مضافاً إلى توقّفه على كون الإنسان فى مرتبة عالية من العلوم، يتوقّف على الأعمال الجوارحيّة الدقيقة، والرياضات النفسانيّة، ونحن لم نصل إلى هذه المرتبة الشامخة حتّى نتمكّن من إدراک حقيقة الوحى.
والذى يسعه أفهامنا أنّه تعالى متكلّم، بمعنى أنّه موجد للكلام، إمّا بواسطة مثل الشجرة والحصاة كما ذهب إليه المعتزلة، أو بلا وساطة أىّ شىء وآلة على ما حكاه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره عن بعض أهل التحقيق.

رجوع إلى مبحث اتّحاد الطلب والإرادة

ولنرجع إلى ما كنّا بصدده، وهو البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 52
وتغايرهما.
وظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية أنّ مسألة الكلام النفسى ترتبط بمسألة اتّحاد الطلب والإرادة، فكلّ من قال بتغاير الطلب والإرادة لابدّ من أن يلتزم بثبوت الكلام النفسى، وكلّ من قال باتّحادهما لابدّ من أن ينكر الكلام النفسى، ولا يجتمع إنكاره مع القول بتغايرهما[107].
ولعلّه استنتج هذا ممّا ذهب إليه الأشاعرة فى الجمل الإنشائيّة الطلبيّة من تحقّق صفة فى النفس غير الإرادة، وهى تسمّى باسمها العامّ كلاماً نفسيّاً وباسمها الخاصّ طلباً.
والحقّ أنّ كلّاً من المسألتين مستقلّة غير مربوطة بالاخرى، فإنّ مسألة الكلام النفسى مسألة فلسفيّة يبحث فيها عن وجود أمر واقعى قائم بالنفس صالح لأن يسمّى كلاماً نفسيّاً وعدمه، مع قطع النظر عن الألفاظ، وأمّا مسألة اتّحاد الطلب والإرادة مسألة لغويّة يبحث فيها عن أنّهما هل وضعا لمعنى واحد أو لمعنيين[108]، فالجهة المبحوث عنها فى كلّ منهما غير الجهة المبحوث عنها فى الاخرى، ولذاذهب بعضهم إلىتغايرالطلب والإرادة مع إنكاره للكلام النفسى.

منهم: سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، فإنّه قال:
إنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من «اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً» فاسد من أصله، فإنّ لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصّة من صفات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 53
النفس، والصفات النفسانيّة من الامور الحقيقيّة التى يكون بحذائها شىء فى الخارج، فلا تقبل الوجود الإنشائى، لإباء الامور الحقيقيّة هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب، فإنّ له معنى قابلًا لأن يوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحريک.
وبعبارة اخرى: الموجودات على قسمين:
1- ما يكون له وجود حقيقى فى الخارج، بحيث يكون بإزائه شىء فيه، كالإنسان، والحيوان، والبياض، ونحوها.
2- ما لا يكون كذلک، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم يسمّى بالامور الانتزاعيّة، وهى أيضاً على قسمين: الأوّل: ما ينتزع عن الامور الحقيقيّة بحيث لا يحتاج فى انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعتبرين، كالفوقيّة، والتحتيّة، والابوّة، والبنوّة، ونحوها[109]، الثانى: ما ينتزع عن الاعتبارات والإنشاءات، كالملكيّة، والزوجيّة، والسلطنة، والحكومة، ونحوها، فهذه أقسام ثلاثة.
والقسم الأوّل والثانى لا يقبلان الإنشاء، وما يقبله هو القسم الثالث، وحقيقة الإرادة- التى هى صفة من صفات النفس- من القسم الأوّل، فلا تقبل الإنشاء، بخلاف الطلب، فإنّ له معنى قابلًا لأن ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث والتحريک نحو العمل، وكما أنّهما يحصلان بالتحريک الفعلى، بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجرّه نحو العمل المقصود، فكذلک يحصلان بالتحريک القولى، بأن يقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منک الضرب» أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 54
«آمرک بكذا» مثلًا، فقول الطالب: «افعل كذا» بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود.
والحاصل: أنّ حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات النفسانيّة، بخلاف الطلب، فإنّه عبارة عن تحريک المطلوب منه نحو العمل المقصود: إمّا تحريكاً عمليّاً، مثل أن يأخذ الطالب بيده ويجرّه نحو المقصود، أو تحريكاً إنشائيّاً، مثل «افعل كذا»، ولا ارتباط لهذا المعنى- بكلا قسميه- بالإرادة التى هى من صفات النفس. نعم، الطلب- بكلا معنييه- مظهر للإرادة ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أوِ وجودِ مقدّماته بقصد

التوصّل بها إلى الفعل، قد يحرّكه نحو الفعل تحريكاً عمليّاً، وقد يقول له: «افعل كذا» مريداً بهذا القول تحقّق ذاک التحريک، فمفاد «افعل» تحريک تنزيلی يعبّر عنه بالطلب الإنشائی.
ولا يتوهّم ممّا ذكرنا- من اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً- موافقتنا الأشاعرة، إذ نزاع الأشاعرة مع العدليّة- كما بيّناه- ليس فی اختلاف الإرادة والطلب مفهوماً، أو اتّحادهما كذلک، بل فی وجود صفة نفسانيّة اخرى فی قبال الإرادة وعدم وجودها[110]، إنتهى كلامه.

أقول: كلامه رحمه الله وإن كان متيناً فى المغايرة المعنويّة بين الطلب والإرادة، فإنّ الطلب هو البعث والتحريک عملًا وقولًا، والإرادة صفة قائمة بالنفس، إلّاأنّ ما أفاده من الفرق بينهما من حيث قابليّة الإنشاء وعدمها لا يصحّ، فإنّه إن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 55
أراد تعلّق الإنشاء فى باب الطلب بالبعث والتحريک العملى، فهو مردود بأنّ البعث والتحريک العملى من الواقعيّات، ولا يتعلّق الإنشاء بها كما قال رحمه الله فى مقدّمة كلامه، وإن أراد تعلّقه بالبعث والتحريک القولى، فمضافاً إلى أنّه أيضاً أمر واقعى خارجى، يتوجّه إليه إشكال آخر، وهو أنّه هو البعث والتحريک المنشأ بالقول، فلا يمكن أن يتعلّق به الإنشاء ثانياً، لاستلزامه تأخّر المنشأ عن الإنشاء مع أنّه متقدّم عليه رتبةً، وإن أراد تعلّقه بمفهوم الطلب وماهيّته، فلا فرق بينه وبين الإرادة فى المقام، لعدم كون ماهيّة الإرادة أيضاً أمراً واقعيّاً، فإن كان ماهيّة الطلب قابلة للإنشاء كان ماهيّة الإرادة أيضاً كذلک.

ومنهم: بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات، وإليک بيانه مع توضيح منّا:
إنّ الطلب مغاير للإرادة، إذ الإرادة صفة قائمة بالنفس، والطلب فعل اختيارىّ من الأفعال الجوارحيّة لغةً وعرفاً:
فإنّ اللغويّين فسّروه ب «محاولة وجدان الشىء وأخذه».
وأهل العرف يقولون: «طالب العلم» ولم يريدوا به مجرّد من له شوق مؤكّد إلى تحصيل العلم، بل يريدون به من يسعى ويجهد فى تحصيله بالفعل، وفى الحديث: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[111]، ولا ريب فى أنّ المراد به إنّما هو الاشتغال بتحصيله، لا مجرّد الشوق المؤكّد إليه، وقال الفقهاء أيضاً فيمن يكون فاقداً للماء فى البرّ: لا يجوز له التيمّم إلّابعد الفحص عن الماء إلى

اليأس، ويكفى الطلب غلوة[112] سهم فى الحزنة[113]، وغلوة سهمين فى السهلة فى الجوانب الأربعة، ولا إشكال فى أنّ مرادهم بالطلب فى هذه العبارة هو الفعل الخارجى، أعنى المشى لوجدان الماء.
وبالجملة: الطلب هو فعل اختيارى، إلّاأنّه على قسمين: 1- ما تعلّق بفعل نفس الإنسان، كطالب الضالّة، وطالب العلم، وما شاكلهما، 2- ما تعلّق بفعل غيره، كأمر المولى عبده، وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرّد الإرادة.
والطلب كالإرادة فى عدم قابليّته للإنشاء، لكونه أيضاً أمراً واقعيّاً خارجيّاً، أمّا القسم الأوّل منه فظاهر، وأمّا القسم الثانى فلأنّ الأمر- أعنى قول المولى لعبده مثلًا: «اضرب زيداً»- نفسه هو الطلب، لا أنّه إنشاء الطلب، فالقسم الثانى من الطلب أيضاً أمر واقعى غير قابل للإنشاء[114].
هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو أحسن الأقوال فى المقام، لخلوّه عن الإشكال.
والحاصل: أنّ بين الطلب والإرادة مغايرة معنويّة، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنّهما يشتركان فى عدم تعلّق الإنشاء بهما.
هذا تمام الكلام فى مادّة الأمر.
ونحن وإن تعرّضنا لمسألة الجبر والتفويض عند تدريس الكفاية، إلّاأنّا لا نتعرّض لها هنا، خوفاً من طول الكلام.

فى معنى صيغة الأمر

الفصل الثانىفيما يتعلّق بصيغة الأمر

اشارة

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: فى المعانى الّتى تستعمل فيها صيغة الأمر

اشارة

ربما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجّى والتمنّى والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلک.

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
وهذا كما ترى، ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل إلّافى إنشاء الطلب، إلّاأنّ الداعى إلى ذلک كما يكون تارةً هو البعث والتحريک نحو المطلوب الواقعى، يكون اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى، وقصارى ما يمكن أن يدّعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث والتحريک، لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشائه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة فى التهديد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 58
وغيره[115]، إنتهى.
أقول: قوله: «لم تستعمل إلّافى إنشاء الطلب» ظاهر فى كون المستعمل فيه هو الإنشاء، ولا يخفى أنّ الإنشاء عنده من مقوّمات الاستعمال كما نفى البُعد عنه فى أواخر الأمر الثانى من المقدّمة[116]، فالظاهر أنّ فى عبارته هنا مسامحةً، ومراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائى، ومنه تظهر المسامحة فى قوله:
«موضوعة لإنشاء الطلب» أيضاً.
وكيف كان، فكلامه هذا مبنىّ على ما اختاره من قابليّة الطلب للإنشاء.

وأمّا على ما اخترناه من عدم تعلّق الإنشاء بالطلب فالمنشأ بهيئة «افعل» إنّما هو البعث والتحريک، سواء استعملت الصيغة وكان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فى الخارج، كما إذا قال المولى العطشان لعبده: «جئنى بالماء» أو استعملت وكان غرضه أمراً آخر، كالتهديد والتسخير والتعجيز ونحوها.
فلابدّ من توضيح المطلب بالنسبة إلى كلا القسمين:
أمّا القسم الأوّل- أعنى ما إذا استعمل الأمر بقصد وقوع المأمور به- فتوضيحه يتوقّف إلى بيان امور ثلاثة:
1- أنّ الآمر فى هذا القسم يرغب إلى التوصّل إلى المأمور به بلا إشكال، وليس بين الأمر والرغبة ملازمة بحيث لو لم يأمر لم تتحقّق الرغبة، بل قد يكون الإنسان يحبّ شيئاً من دون أن يأمر بإتيانه، إمّا لعدم كونه ذا عبد،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 59
أو لغير ذلک. نعم، الأمر أمارة تحقّق الرغبة فى نفس المولى، من دون أن يكون بينهما ارتباط وملازمة.
2- أنّ الأمر ليس علّة لتحقّق المأمور به، بل يوجب تحقّق الإطاعة والعصيان، بمعنى أنّ العبد إذا وافقه عدّ مطيعاً، وإذا خالفه عدّ عاصياً، ولو لا الأمر لم يصدق عليه المطيع ولا العاصى كما هو واضح.
3- أنّ البعث والتحريک تارةً يكون تكوينيّاً واقعيّاً، كما إذا أخذ المولى بيد العبد وجرّه إلى تحقّق مطلوبه، واخرى اعتباريّاً يتحقّق بواسطة صدور الأمر، والمطلوب لا يتخلّف عن البعث والتحريک فى الأوّل، لعدم إمكان العصيان فيه، بخلاف الثانى كما لا يخفى.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المنشأ بهيئة «افعل» إنّما هو القسم الثانى من البعث والتحريک، وهو أمر اعتبارى يعتبره العقلاء والشارع عقيب التلفّظ بهيئة «افعل»، ويترتّب عليه استحقاق المثوبة على الموافقة، والعقوبة على المخالفة، كما يترتّب على سائر الامور الاعتباريّة آثارها.
لا يقال: لا فرق بين البعث والطلب، فلا يتمّ ما ذهبتم إليه من أنّ المنشأ هو البعث ولا يمكن تعلّق الإنشاء بالطلب، فالنزاع بينكم وبين المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو فى التسمية، حيث إنّ الإنشاء تعلّق بأمر يسمّيه الطلب وتسمّونه البعث.
فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الطلب إنّما هو نفس الأمر، أعنى قول المولى: «جئنى بالماء» وهو أمر واقعى لا يمكن تعلّق الإنشاء به كما تقدّم، فإنّه نفس الإنشاء لا ما تعلّق به الإنشاء، وأمّا البعث الذى تعلّق به الإنشاء فهو أمر اعتبارى يوجد بذلک القول فى عالم الاعتبار، فبينهما بون بعيد.

وبعبارة اخرى: الطلب إنّما هو إنشاء البعث والتحريک الاعتبارى، وأمّا نفس البعث والتحريک الذى تعلّق به الإنشاء فهو مغاير للطلب.
ويشهد له أنّ البعث دائماً يتقوّم بشخصين: أحدهما الباعث والآخر المبعوث، وفيه شىء ثالث أيضاً، وهو المبعوث إليه، بخلاف الطلب الذى أحد طرفيه شخص ذو العقل، وهو الطالب، وطرفه الآخر وهو المطلوب يكون غالباً من غير ذوى العقول، وليس له أمر ثالث، فيقال: طالب العلم، طالب الدُّنيا، طالب الآخرة، ونحوها.
إن قلت: قد يرى فى الطلب أيضاً شخص آخر غير الطالب والمطلوب، وهو المطلوب منه.
قلت: لم نجد فى كتب اللغة أثراً من عنوان «المطلوب منه» بل جعل هذا العنوان ناشٍ عن أنّهم تخيّلوا أنّ هيئة «افعل» تكون لإنشاء الطلب، ولا يمكن عدم إضافة الطلب المنشأ بها إلى المكلّف، فإذا قال المولى لعبده: «جئنى بالماء» فكما أنّ المولى يسمّى طالباً، والماء مطلوباً، فلابدّ من أن يسمّى العبد أيضاً مطلوباً منه.
على أنّه شاهد على المغايرة بين البعث والطلب، لا على الاتّحاد، لأنّ المراد ب «المطلوب منه» هو المبعوث، والمراد ب «المطلوب» هو المبعوث إليه، فالذى تعلّق به حرف الجرّ فى كلّ منهما غير الذى تعلّق به فى الآخر، على أنّ حرف الجرّ فى أحدهما «من» وفى الآخر «إلى» فكيف يمكن أن يكونا متّحدين بحسب المعنى؟!
وبالجملة: الطلب على ثلاثة أقسام، فإنّ من يريد تحقّق شىء تارةً يحصّله بنفسه، واخرى يكره الغير على تحصيله، كالأخذ بيده وجرّه إليه بنحو يصير

مسلوب الاختيار، وثالثة يأمره على تحصيله، وكلّها امور واقعيّة لا يتعلّق بها الإنشاء، وأمّا البعث فهو على قسمين كما تقدّم: حقيقى واعتبارى، والثانى هو الذى تعلّق به الإنشاء فى صيغة الأمر.
هذا كلّه فيما إذا كان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فى الخارج.
وأمّا القسم الثانى- أعنى ما إذا كان غرضه أمراً آخر- من التهديد والتسخير والتعجيز وغيرها، فالصيغة فى هذه الموارد استعملت أيضاً فى إنشاء البعث والتحريک، لكن بادّعاء كون التهديد مثلًا من مصاديقهما أيضاً.
والحاصل: أنّ هيئة «افعل» وضعت لإنشاء البعث والتحريک، واستعمالها فى سائر الموارد مجاز، لكن قد عرفت[117] أنّ المجاز ليس من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، بل هو استعماله فى المعنى الحقيقى كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره تبعاً لُاستاذه الشيخ محمّد رضا الاصفهانى النجفى صاحب كتاب «وقاية الأذهان»، فإذا استعملت

صيغة الأمر فى مقام التهديد مثلًا استعملت فى معناه الحقيقى، بادّعاء توسعته بحيث يشمل التهديد أيضاً، فيكون مصداقاً ادّعائيّاً له.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى مقام دفع شبهة قرآنيّة:
إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه فى صيغة الأمر جارٍ فى سائر الصيغ الإنشائيّة، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنّى أو الترجّى أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً، يكون الداعى غيرها اخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها فى غيرها إذا وقعت فى كلامه تعالى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 62
لاستحالة مثل هذه المعانى فى حقّه تبارک وتعالى ممّا لازمه العجز[118] أو الجهل[119]، وأنّه لا وجه له[120]، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقى منها لا الإنشائى الإيقاعى الذى يكون بمجرّد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإيقاعيّة الإنشائيّة أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقةً، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة[121] أو الإنكار، أو التقرير، إلى غير ذلک، ومنه ظهر أنّ ما ذكر من المعانى الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغى أيضاً[122]، إنتهى كلامه.
أقول: إنّ التمنّى والترجّى والاستفهام امور حقيقيّة قائمة بالنفس، فلا يتعلّق بها الإنشاء، فلابدّ من حلّ إشكال استعمال أدواتها فى القرآن بما مرّ نظيره فى صيغة الأمر، من أنّ أدوات التمنّى والترجّي والاستفهام موضوعة لإظهار الحقيقى من هذه الامور، ومستعملة فيه دائماً، حتّى فى كلامه تعالى، لكن بادّعاء توسعة المعنى الحقيقى، بحيث يعمّ مثل إظهار المحبّة ونحوه، فإذا استعملت فى إظهار معانيها مع تحقّقها حقيقةً فى النفس كان حقيقةً، وإلّا فمجازاً[123].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 63
فى دلالة صيغة الأمر على الوجوب

المبحث الثانى: فيما هى حقيقة فيه

اشارة

اختلفوا فى أنّ الصيغة حقيقة فى خصوص الوجوب، أو فى الأعمّ منه ومن الندب بنحو الاشتراک اللفظى أو المعنوى على أقوال:
وقبل الخوض فى المسألة لا بأس بذكر امور مقدّمةً:
1- قد عرفت[124] أنّ اختلاف الوجوب والندب فى شدّة الطلب وضعفه، فاعلم الآن أنّهما قسمان من البعث والتحريک الاعتبارى، لا من الطلب، لما عرفت من أنّ الصيغة موضوعة لإنشائهما، لا لإنشائه، فما ذكرنا هناک كان مبنيّاً على مسلک المشهور من كون المنشأ بالصيغة هو الطلب، وإلّا فالحقّ فى التعبير أن يقال: اختلافهما فى شدّة البعث والتحريک وضعفهما، وإنّما كان عبارتنا هناک ملائمة لمذهب المشهور، لتوقّف التعبير بالبعث والتحريک على إثبات أنّ الصيغة وضعت لإنشاء البعث والتحريک الاعتباريّين، وهذا لم يكن مفروغاً عنه هناک، فاضطررنا إلى التعبير المناسب لمسلک المشهور.
2- لا إشكال فى اتّصاف البعث والتحريک الواقعيّين بالشدّة والضعف، وأمّا الإرادة فربما يستظهر من تفسيرها بالشوق المؤكّد المستتبع لتحرّک العضلات نحو المراد كما فى الكفاية عدم اتّصافها بهما، مع أنّه خلاف الواقع، ألا ترى أنّک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 64
إذا أردت إنقاذ الغريق من البحر كان إلقاء نفسک فيه مسبوقاً بإرادة شديدة، وإذا أردت السباحة كان الإلقاء مسبوقاً بإرادة ضعيفة؟
اللّهمّ إلّاأن يكون للشوق المؤكّد مراتب يكون فى بعضها نفس التأكّد وفى بعضها كمال التأكّد، وعليه فلا إشكال فى تفسير الإرادة به.
والكاشف عن شدّة الإرادة وضعفها تارةً هو الأعمال المترتّبة عليها، فخروج الإنسان عن الدار مثلًا سريعاً عرياناً مضطرباً كما فى موارد الزلزلة كاشف عن تعلّق الإرادة الشديدة بالخروج، وخروجه عنها بطيئاً مطمئنّاً كاشف عن تعلّق الإرادة الضعيفة به، واخرى هو عللها المكوّنة لها التى أهمّها درک المريد أهمّيّة المراد، فإذا كان درک المريد لعظمة المراد قويّاً كان إرادته له شديدة، وإذا كان ضعيفاً كانت ضعيفة، فحن نصلّى، والأئمّة عليهم السلام أيضاً كانوا يصلّون، لكن لا ريب فى أنّ إرادتهم للصلاة كانت أشدّ من إرادتنا، لأنّ إدراكهم لعظمتها كان أقوى من إدراكنا.
فالكاشف أمران: عمل المريد، ومقدار درک عظمة المراد[125].
3- الأفعال الاختياريّة كلّها مسبوقة بالإرادة ومباديها بحكم العقل، والإرادة مخلوقة نفس الإنسان، فإنّ اللّه سبحانه أودع فى نفس الإنسان قوّة خلّاقة تخلق الإرادة قبل كلّ فعل اختيارى، ومنه التكلّم، فالمتكلّم يريد- قبل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 65

صدور كلّ جملة- لفظ الموضوع والمحمول وهيئة الجملة ومعنى كلّ واحد من هذه الامور الثلاثة، ففى كلّ جملة إرادات ستّة مخلوقة لنفس المتكلّم، ولكلّ إرادة مبادٍ مخصوصة بها، وإن كنّا نتخيّل صدور الألفاظ وإلقاء معانيها من قبل المتكلّم من غير إرادة، وعلى هذا فصدور صيغة «افعل» أيضاً يكون مسبوقاً بإرادة الآمر، كسائر الأفعال الاختياريّة.

أدلّة القول بظهور الصيغة فى الوجوب

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّه قد استدلّ لدلالة الصيغة على خصوص الوجوب بامور:
الأوّل: التبادر، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة[126].
الثانى: الانصراف، بمعنى أنّ الصيغة وإن وضعت للأعمّ، إلّاأنّها لكثرة الاستعمال فى الوجوب منصرفة إليه. هذا ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المبحث الرابع من الكفاية[127].
الثالث: قضيّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فإنّ الصيغة وإن وضعت للأعمّ إلّا أنّ المولى إذا استعملها بلا قيد وقرينة وكان فى مقام البيان كانت ظاهرة فى الوجوب، فإنّ الندب لنقصانه يحتاج إلى تقييد وتحديد، بخلاف الوجوب الذى هو طلب كامل. وهذا ممّا أفاده المحقّق العراقى رحمه الله لإثبات ظهور صيغة الأمر فى الوجوب[128]، كما كان أفاده أيضاً لإثبات ظهور المادّة فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 66
وسبقه إلى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المبحث الرابع من الكفاية[129].
الرابع: أنّ صدور الصيغة كاشف عند العقلاء عن الإرادة الحتميّة القائمة بنفس المتكلّم، فلا يرضى المتكلّم بترک المأمور به.
الخامس: أنّ العقل والعقلاء يحكمان بأنّ صدور الصيغة عن المولى حجّة على العبد حتّى يظهر خلافه، وهذا معنى ظهورها فى الوجوب.

أمّا الدليل الأوّل، وهو التبادر فقد ناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بكلام موجز بل ناقص على ما فى تقريرات بحثه، فلابدّ لتوضيح مرامه من ذكر أمر، وهو أنّ الحروف- سواء كانت حاكية، مثل «فى» حيث إنّها تحكى عن الظرفيّة الخارجيّة، أو إيجاديّة، مثل حروف القسم والنداء، حيث إنّ كلّاً منهما يوجد بحروفه- موضوعة لمعانيها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، فإنّ الواضع تصوّر مفهوم «الظرفيّة» ومفهوم «النداء» ثمّ وضع كلمتى «فى» و «يا» لمصاديق هذين المفهومين وأفرادهما الخارجيّة.
وحيث إنّ للهيئات معانى حرفيّة، لافتقارها إلى الطرفين كالحروف يكون الوضع فيها أيضاً عامّاً والموضوع له خاصّاً عند المشهور، سواء فى ذلک الهيئات الحاكية، كهيئة الماضى والمضارع، والإيجاديّة، كهيئة الأمر، فالواضع عند وضعه صيغة الأمر تصوّر مفهوم البعث والتحريک الاعتبارى، ثمّ وضعها لمصاديقه الخارجيّة، لا لهذا المفهوم الكلّى المتصوّر.
إذا عرفت هذا فلنشرع فى توضيح كلام الإمام قدس سره وهو يرجع إلى استحالة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 67
التبادر ثبوتاً على بعض التقادير وإلى عدم الدليل على إثباته على بعضها الآخر، فإنّه قال:
لو كانت الصيغة موضوعة[130] للوجوب لكان «الإرادة الحتميّة» دخيلة فى معناها، ولا يمكن تقييد البعث والتحريک الاعتبارى الخارجى بمفهوم الإرادة الحتميّة، لاستحالة تقييد الجزئى بالكلّى، ولا بحقيقتها القائمة بنفس الآمر، لأنّ البعث والتحريک معلول لحقيقة الإرادة، فهو متأخّر عنها رتبةً، فلو كان مقيّداً بها للزم كون المتقدّم متأخّراً أو المتأخّر متقدّماً، وكلاهما يمتنعان.
نعم، هاهنا تصوير آخر، وهو أنّه قد مرّ فى البحث عن معانى الحروف أنّه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات والإيجاديّات، إذ الجامع الحرفى لابدّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلّا صار جامعاً اسميّاً، وما هو ربط كذلک يصير أمراً مشخّصاً لا يقبل الجامعيّة، فالجامع الذى تصوّره الواضع عند وضع الحروف هو جامع اسمى عرضى، فتصوّر عند وضع كلمة «من» مفهوم «الابتداء» ثمّ وضعها لمصاديق هذا المفهوم وأفراده الخارجيّة.
وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئ عن الإرادة الحتميّة، إلّاأنّه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها، كالبعث الناشئ من الإرادة الحتميّة، ثمّ توضع الهيئة بإزاء مصاديقه من باب عموم

الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد[131].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 68
وهذا التصوير وإن لم يكن مستحيلًا، إلّاأنّ التبادر على خلافه، فإنّ المتفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والإغراء، لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإرادة الحتميّة.
وبالجملة: منشأ التبادر هو الوضع، والوضع لخصوص الوجوب يتصوّر على أنحاء ثلاثة، يستحيل اثنان منها ثبوتاً، ولا دليل على إثبات الثالث مع كونه ممكناً[132].
هذا حاصل كلام الإمام قدس سره.
وهو متين فى حدّ نفسه، إلّاأنّه مبنىّ على كون الاتّصاف بالشدّة والضعف منحصراً فى منشأ البعث والتحريک الاعتبارى فقط، وهو الإرادة من دون أن يكون نفس البعث والتحريک منقسماً إلى القسمين، ولكن يمكن أن يدّعى أنّه أيضاً كمنشأه ينقسم إلى الشديد والضعيف، كما أنّ البعث والتحريک التكوينى الحقيقى أيضاً يتّصف بهما قطعاً، فإنّا نجد المولى يأخذ بيد عبده ويجرّه إلى مطلوبه تارةً بالشدّة والعنف، واخرى بالرفق واللين.
لا يقال: البعث والتحريک الحقيقى وإن كان قابلًا للشدّة والضعف، إلّاأنّ الاعتبارى لا يقبلهما، فإنّ الامور الاعتباريّة أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقّق فيها المراتب والتشكيک.
فإنّه يقال: كلّا، ألا ترى أنّ الملكيّة مع كونها أمراً اعتباريّاً قد تكون ثابتة غير قابلة للانحلال، وقد تكون متزلزلةً قابلةً له؟! فلِمَ لا يمكن أن يكون البعث والتحريک الاعتبارى أيضاً كذلک؟[133]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج2 ؛ ص68
ؤيّده أنّ المولى قد يقول لعبده بصوت غليظ خشن: «اضرب» حال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 69
كونه ضارباً برجليه الأرض ومحرّكاً رأسه ويديه، وقد يقوله بكلام لطيف ليّن معقّباً إيّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليک»، والبعث المتحقّق فى عالم الاعتبار شديد فى الأوّل وضعيف فى الثانى، فإنّ البعث يسمّى بالفارسيّة «فرمان»، ولا ريب فى أنّهم يقولون فى الأوّل: «فرمان شديد است» وفى الثانى: «فرمان ضعيف است»، فينسبون الشدّة والضعف إلى البعث، لا إلى الإرادة التى هى علّته.
وإذا كان نفس البعث والتحريک منقسماً إلى قسمين: شديد وضعيف، فلا يبعد دعوى تبادر خصوص الأوّل، وهو البعث الوجوبى من الصيغة عند استعمالها بلا قرينة، كما قال صاحب الكفاية.

وأمّا الدليل الثانى: فيدفعه أنّ صاحب المعالم رحمه الله- مع ذهابه إلى كون الصيغة حقيقةً فى خصوص الوجوب- قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام أنّ استعمال صيغة الأمر فى الندب كان شائعاً فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة[134] المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجى، فيشكل التعلّق فى إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام[135]، إنتهى.
فأين كثرة استعمالها فى الوجوب حتّى تكون منصرفةً إليه؟!
وأورد المحقّق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم بأنّ المعنى المجازى لا يصير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 70
مجازاً راجحاً إلّاإذا كثر استعمال اللفظ فيه من دون قرينة متّصلة، ليتحقّق الانس والربط الشديد بينهما، كما لو استعمل لفظ «أسد» مثلًا فى الرجل الشجاع كثيراً، واقيمت القرينة الدالّة على المراد فى كلّ مورد منفصلة بعد الاستعمال، فإذا تحقّق كثرة الاستعمال كذلک تحقّق بينهما انس شديد بحيث إذا اطلق بلا قرينة لم يجز حمله على المعنى الحقيقى، وصيغة الأمر وإن كثر استعمالها فى الندب، إلّاأنّ هذه الاستعمالات مقرونة بالقرينة المتّصلة، وهى لا توجب صيرورته مجازاً راجحاً[136].
وهذا كلام متين، ولكن لا يخفى عليک أنّه يبطل دعوى كون الندب مجازاً راجحاً، ولكنّه لا يصحّح دعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب، لتوقّفه على كثرة استعمالها فيه، وهى ممنوعة بعدما عرفت من كثرة الاستعمال فى الندب كما هو واضح.

ويرد على الدليل الثالث- وهو مسألة الإطلاق ومقدّمات الحكمة- أوّلًا: ما تقدّم فى مادّة الأمر من استلزامه اتّحاد المقسم مع أحد قسميه، وهو واضح البطلان، ضرورة أنّ كلّ قسم مشتمل على المقسم وعلى أمر زائد عليه، سواء كان المقسم ماهيّة منقسمة إلى أفرادها، كانقسام «الإنسان» إلىزيد وعمرو وبكر، أو إلى أصنافها، كانقسام «الإنسان» إلى الأبيض والأسود، أو إلى أنواعها، كانقسام «الحيوان» إلى الإنسان والبقر والفرس.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 71
وثانياً[137]: أنّ مقدّمات الحكمة لا تثبت إلّانفس البعث[138] والتحريک الذى هو القدر المشترک بين الفردين.
توضيحه: أنّ اللفظ إنّما يدلّ على ما وضع بإزائه دون غيره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أنّ صيغة الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصيّة فرديّة، والإطلاق المفروض لا يفيد إلّاكون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا أنّ البيان بمقدار الوضع، ولم يقع الوضع إلّالنفس الجامع، دون الخصوصيّة، فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع أنّ مصبّ المقدّمات هو الثانى دون الأوّل، والدلالة والبيان يتوجّه إلى الجامع دون الوجوب، وبعبارة اخرى: إذا تحقّق الإطلاق لابدّ من الاقتصار على الموضوع له ولا يجوز التعدّى والعبور منها إلى بعض أفراده، فكما إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان نتيجة الإطلاق حمل الرقبة على ما وضعت له من غير أن نتجاوز منه إلى غيره فكذلک الأمر فى المقام.

ويرد على الوجه الرابع أنّه لا دليل على كون صدور الأمر كاشفاً عقلائيّاً عن الإرادة الحتميّة، بل الدليل على خلافه، فإنّ الكاشفيّة العقلائيّة لابدّ لها من منشأ، ولا منشأ لها فى المقام بعد إنكار الوضع والانصراف.
نعم، صدور الأمر كاشف عقلًا عن الإرادة، لما تقدّم من مسبوقيّة كلّ فعل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 72
اختيارى بها، لكنّه أوّلًا: كاشف عن أصل الإرادة لا عن الإرادة الحتميّة الشديدة، وثانياً: ما تعلّق به كلّ منهما غير ما تعلّق به الاخرى، فإنّ الإرادة المنكشفة عن صدور الأمر تعلّقت به[139]، والإرادة التى يدّعى أنّها حتميّة شديدة موجبة لكون البعث والتحريک وجوبيّاً تعلّقت بفعل العبد.
وبعبارة اخرى: إنّ المولى إذا قال لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» كان له إرادتان: إحداهما: إرادة صدور الأمر، أعنى إرادة التكلّم بقوله: «ادخل السوق واشتر اللحم»، والثانية: إرادة تحقّق المأمور به فى الخارج بواسطة العبد، وما ينكشف بسبب الفعل الاختيارى هو الإرادة الاولى، وما له دخل فى صيرورة البعث والتحريک وجوبيّاً أو استحبابيّاً هو الثانية.
والحاصل: أنّ الكاشفيّة العقلائيّة لا منشأ لها أصلًا، وأمّا الكاشفيّة العقليّة فهى مربوطة بأصل الإرادة لا الإرادة الحتميّة أوّلًا، والإرادة الموجبة لصيرورة البعث والتحريک وجوبيّاً أو استحبابيّاً هى الإرادة المتعلّقة بفعل العبد لا المتعلّقة بصدور الأمر ثانياً.

وأمّا مسألة حكم[140] العقل والعقلاء على تماميّة الحجّة على العبد عند صدور البعث من المولى فهى وإن قال بها كثير من الأعلام منهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام وآية اللّه البروجردى 0، إلّاأنّها أيضاً مع ذلک لا تتمّ عندنا.
وينبغى توضيح هذا الدليل قبل بيان الإشكال الوارد عليه بنظرى القاصر، فنقول: تقريب الاستدلال به أنّ العقل والعقلاء إذا لاحظا الزمان الذى قبل

صدور الأمر والزمان الذى بعده حكما بتغايرهما من حيث توجّه الأمر إلى العبد فى الزمان الثانى دون الأوّل، والأمر الصادر من المولى حجّة على العبد، فلابدّ له من الخروج عن عهدتها، ولا يجوز له ترک المأمور به كما كان له تركه قبل صدور الأمر، ولو تركه بعد الصدور لاستحقّ العقوبة، وهذا معنى ظهور الصيغة فى الوجوب.
بل ذهب آية اللّه البروجردى رحمه الله إلى عدم جواز الإذن فى الترک من قبل المولى بواسطة دالّ آخر، فإليک بيانه:
بل يمكن أن يقال: إنّ الطلب البعثى مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة، وأنّه معنى لا يلائمه الإذن فى الترک، بل ينافيه، لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحريک نحو العمل مع الإذن فى الترک المساوق لعدم البعث.
وعلى هذا فيجب أن يقال: إنّ الصيغ المستعملة فى الاستحباب لا تكون مستعملة فى الطلب البعثى، ولا تتضمّن البعث والتحريک، وإنّما تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحة الراجحة فى الفعل، وببالى أنّ صاحب القوانين أيضاً اختار هذا المعنى، فقال: «إنّ الأوامر الندبيّة كلّها للإرشاد» وهو كلام جيّد[141]، إنتهى.
أقول: فى كلامه رحمه الله تهافت، فإنّه عدل عن التمسّک بالتبادر- لعدم تماميّته عنده- إلى هذا الدليل، مع أنّ كلامه هذا يدلّ على كون اللزوم والوجوب دخيلًا فى ماهيّة البعث والتحريک الاعتبارى الذى وضع الصيغة له، بحيث لا يمكن للمولى الإذن فى الترک، وهذا يقتضى تبادر الوجوب عنها، وبعبارة

اخرى: كيف يمكن الجمع بين إنكار وضع الصيغة للبعث والتحريک الوجوبى من طرف، وبين تسلّم كونها موضوعة للبعث والتحريک من طرف آخر مع القول بكون اللزوم والوجوب دخيلًا فى ذات البعث والتحريک بحيث لا يمكن الإذن فى الترک عقيبه؟!

ويمكن المناقشة فى أصل الدليل أيضاً بأنّ حكم العقل والعقلاء لابدّ له من ملاک، ولا ملاک لحكمهما بكون صدور الأمر حجّة على العبد موجباً لاستحقاقه العقوبة على المخالفة بعد إنكارهم الأدلّة الاخرى[142] كما هو ظاهر عدولهم عنها إلى هذا الدليل الخامس.
والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّه لا يبعد تبادر الوجوب عن الصيغة عند استعمالها بلا قرينة، وإن كان سائر الأدلّة غير تامّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 75
فى الجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء

المبحث الثالث: فى الجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء

اشارة

هل الجملة الخبريّة الّتى قصد بها الإنشاء وبيان الحكم- مثل يغتسل[143] ويتوضّأ ويعيد- ظاهرة فى الوجوب أو لا؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الظاهر الأوّل، بل يكون أظهر من الصيغة، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبريّة الواقعة فى ذلک المقام- أى الطلب- مستعملة فى غير معناها[144]، بل تكون مستعملة فيه، إلّاأنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو الآكد حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّابوقوعه، فيكون آكد فى البعث من الصيغة، كما هو الحال فى الصيغ الإنشائيّة على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل فى معانيها الإيقاعيّة لكن بدواعٍ اخر كما مرّ.
لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلک فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 76
الخارج، تعالى اللّه وأوليائه عن ذلک علوّاً كبيراً.
فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار والإعلام لا لداعى البعث، كيف وإلّا يلزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلًا، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال.
هذا مع أنّه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدّمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإنّ تلک النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقلّ من كونها موجبة لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصّة على غيره[145]، إنتهى.
وذهب بعضهم إلى عدم ظهورها فى الوجوب، لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذّر حملها على معناها.

أقول: قد عرفت أنّ أهمّ ما استدلّ به على ظهور الصيغة فى الوجوب أمران: 1- حكم العقل والعقلاء بأنّ صدورها عن المولى حجّة على العبد وموجب لاستحقاقه العقوبة على المخالفة، 2- تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة.
فمن تمسّک هناک بالأوّل- کالإمام الخمینی وآیة اللّه البروجردی 0- فلا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 77
إشکال فی جواز تمسّکه به هنا أیضاً، لعدم الفرق فی البعث والتحریک الاعتباری بین کونه مستفاداً من الصیغة وبین کونه مستفاداً من الجملة الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء، فإذا کان فی الأوّل حجّة علی العبد کان فی الثانی أیضاً کذلک من غیر أن یکون أحدهما أقوی وآکد من الآخر فی إفادة الوجوب.
نعم، بینهما فرق من جهة کونه فی الأوّل مفاداً حقیقیّاً للصیغة، وفی الثانی مفاداً مجازیّاً للجملة الخبریّة، لکنّه لیس فارقاً فیما تقدّم من حکم العقل والعقلاء.
وأمّا من تمسّک هناک بالتبادر کما قوّیناه تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله فلا مجال للتمسّک به هاهنا، للعلم بعدم کون الجملة الخبریّة موضوعة للوجوب، بل لثبوت النسبة بین الفعل والفاعل.
ولکنّ الذی یسهّل الخطب أنّا لسنا فی المقام بصدد ما وضع له الجملة الخبریّة، بل بصدد المعنی الذی هی ظاهرة فیه فیما إذا استعملت فی مقام الإنشاء وبیان الحکم، والظهور أعمّ من الحقیقة، ویمکن إثباته ببعض الأخبار الصحیحة، مثل صحیحة زرارة التی استدلّوا بها علی حجّیّة الاستصحاب، قال: قلت[146]: أصاب ثوبی دم رعاف أو شیء من منیّ، فعلّمت أثره إلی أن اصیب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسیت أنّ بثوبی شیئاً وصلّیت، ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: «تعید الصلاة وتغسله»، قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر علیه، فلمّا صلّیت وجدته،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 78
قال: «تغسله وتعید الصلاة»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتیقّن ذلک، فنظرت فلم أرَ فیه شیئاً ثمّ صلّیت فرأیته فیه، قال: «تغسله ولا تعید الصلاة»، قلت: لِمَ ذاک؟ قال: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک ثمّ شککت، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»[147]. الحدیث.
فإنّ زرارة لم یکن یسأل فی مثل المقام عن استحباب غسل الثوب وإعادة الصلاة، بل عن وجوبهما، فقوله علیه السلام: «تعید الصلاة» و «تغسله»

ظاهر فی وجوبهما بمقتضی تطابق الجواب مع السؤال.
إن قلت: فعلی هذا لعلّ الوجوب مستند إلی مسبوقیّة الجواب بالسؤال المذکور، لا إلی نفس الجملة الخبریّة المستعملة فی مقام بیان الحکم.
قلت: لا، فإنّه علیه السلام لو قال مکان الجملتین: «أعد الصلاة» و «اغسله» لکان الوجوب مستفاداً من الصیغة بلا ریب، ولم یحتمل دخل السؤال فیه کما لا یخفی، ولا فرق بین الصیغة وبین الجملة الخبریّة فی ذلک.
نعم، مسبوقیّة الجملة الخبریّة بالسؤال المذکور قرینة علی ظهورها فی الوجوب، لکنّ الظهور مستند إلی نفس الجملة لا إلی المسبوقیّة.
والحاصل: أنّ الجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء أیضاً ظاهرة فی‌الوجوب، کصیغة الأمر[148].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 79
نعم، یقع الکلام فی کیفیّة دلالتها علی البعث بعدما عرفت من تحقیق معنی المجاز وأنّه استعمال فیما وضع له بجعله معبراً إلی المقصود، فدلالتها علیه إمّا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا یرضی إلّابوقوعه.
أو لما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ استعمال الجملة الخبریّة مکان الصیغة لغرض تشویق المأمور، بدعوی تحقّق معناها منه وأنّه یقوم به من غیر احتیاج إلی الأمر، بل فطرته السلیمة ورشده فی حیازة المصالح تبعثه إلیه بلا دعوة داع، فقول الوالد لولده: «ولدی یصلّی» أو «یحفظ مقام أبیه» لا یرید منها إلّاالأمر، لکن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحکم عقله ورشده وتمییزه[149].

فى دلالة أوامر النبىّ والأئمّة عليهم السلام على الوجوب
ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بعد إثبات ظهور صيغة «افعل» والجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء فى الوجوب استشكل فى استفادة الوجوب من الأوامر الصادرة عن النبىّ صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام أو من الجمل الخبريّة الواقعة فى كلامهم فى مقام الإنشاء وبيان الحكم بقوله:
إنّ الأوامر والنواهى الصادرة عن النبىّ صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام على قسمين:
القسم الأوّل: الأوامر والنواهى الصادرة عنهم فى مقام إظهار السلطنة وإعمال المولويّة نظير الأوامر الصادرة عن الموالى العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 80
مثال هذا: جميع ما صدر عنهم عليهم السلام فى الجهاد وميادين القتال، بل كلّما أمروا به عبيدهم وأصحابهم فى الامور الدنيويّة ونحوها، كبيع شىء لهم وعمارة بناء ومبارزة زيد مثلًا.
القسم الثانى: الأوامر والنواهى الصادرة عنهم عليهم السلام فى مقام التبليغ والإرشاد إلى أحكام اللّه تعالى، كقولهم: «صلِّ» أو «اغتسل للجمعة والجنابة» أو نحوهما، ممّا لم يكن المقصود منها اعمال المولويّة، بل كان الغرض منها بيان ما حكم اللّه به، نظير أوامر الفقيه فى الأحكام الشرعيّة بالنسبة إلى مقلّديه.
أمّا القسم الأوّل: فهو وإن كان ظاهراً فى الوجوب كما فصّلناه، ولكنّه نادر جدّاً بالنسبة إلى القسم الثانى، الذى هو العمدة فى أوامرهم ونواهيهم عليهم السلام، وهو محلّ الابتلاء أيضاً.
وأمّا القسم الثانى: فلمّا لم يكن صدورها عنهم لاعمال المولويّة، بل كان لغرضالإرشاد إلى ما حكم اللّه به على عباده كانت فى الوجوب والندب تابعةً للمرشد إليه، أعنى ما حكم اللّه بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم كون الطلب فيها مولويّاً، فتأمّل جيّداً[150].
إنتهى كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّه لا إشكال فى كون القسم الأوّل أوامرهم المولويّة، وأمّا القسم الثانى فلا يرتبط بهم عليهم السلام أصلًا، حتّى بنحو الإرشاد، بل هى أوامر اللَّه تعالى حقيقةً وأنّهم عليهم السلام بصدد بيانها، وكذلک أوامر الفقيه بالنسبة إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 81
مقلّديه[151]، فما صدر عنهم عليهم السلام من الأوامر فى مقام بيان الحكم أوامر مولويّة صادرة عن اللَّه عزّ وجلّ ببيانهم عليهم السلام، فإنّهم حينما يقولون مثلًا: «صلّوا» يكون بمعنى أنّ اللَّه سبحانه يقول: «صلّوا».
ويؤيّده أنّ أحدهم عليهم السلام لو سئل عن علّة أمره الذى يكون من قبيل القسم الأوّل لم يُجب بعدم صدور الأمر عنه، بخلاف ما إذا سئل عن سبب القسم الثانى من أوامره، فلو سئل أمير المؤمنين علىّ عليه السلام عن أنّک لِمَ أمرتنا بقتال الخوارج لم يجب بأنّى لم آمركم، بل أجاب بأنّ فى قتالهم مصلحة الإسلام وحفظ بيضته، أو نحو هذا الجواب، وأمّا لو سئل مثلًا عن أنّک لِمَ أمرتنا بصلاة الجمعة لأجاب بأنّى لم آمركم بها، بل اللَّه تعالى أمركم بإتيانها، وهذا ما يشهد عليه الوجدان السليم.
والعجب من سيّدنا البروجردى رحمه الله حيث علّل فى مقدّمة كتاب «جامع أحاديث الشيعة» حجّيّة قول الأئمّة عليهم السلام حتّى بالنسبة إلى أهل السنّة بما ورد عن الصادقين عليهما السلام بأنّ كلّما حدّثاه فهو عن آبائهما عليهم السلام عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن جبرئيل عليه السلام عن اللَّه عزّوجلّ[152].
فمع ذلک كيف جعل الأوامر الصادرة عنهم عليهم السلام فى مقام بيان الأحكام أوامرهم، مع أنّ مقتضى هذه الروايات أنّ كلامهم كلام اللَّه عزّوجلّ حقيقةً، كما أنّ كلام الرواة عند نقل الحديث كلامهم عليهم السلام واقعاً، فكما أنّ زرارة مثلًا إذا قال: «سمعت أبا عبداللَّه عليه السلام يقول: صلّ صلاة الجمعة» يكون ناقلًا للأمر لا آمراً، فكذلک النبىّ والأئمّة عليهم السلام حينما يبيّنون أحكام اللَّه تعالى ويبلّغونها إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 82
العباد ليس لهم أمر أصلًا، ولو إرشاداً، بل كلامهم عليهم السلام صرف بيان أحكامه تعالى، إمّا بنحو النقل والرواية بحذف سلسلة السند، أو من عندهم بدون النقل، لأجل إحاطتهم العلميّة بجميع أوامره ونواهيه سبحانه.
فهذا النوع من أوامرهم عليهم السلام أوامر اللَّه تعالى المولويّة، والاستاذ المحقّق البروجردى رحمه الله أيضاً معترف بظهور الأوامر المولويّة فى الوجوب.

والحاصل: أنّ صيغ الأمر والجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء ظاهرتان في الوجوب، حتّى فيما إذا استعملتا فى كلامهم عليهم السلام لبيان حكم اللّه عزّ وجلّ[153].

فى التعبّدى والتوصّلى

المبحث الرابع: فى التعبّدى والتوصّلى

اشارة

هذا هو العنوان المذكر فى كلمات الاصوليّين، وظاهره أمران: أحدهما: أنّ تقسيم الواجب بهذا اللحاظ ثنائى، والثانى: أنّ طرفى التقسيم هما عنوان التعبّدى والتوصّلى، والحقّ أنّه لا يصحّ الجمع بينهما.
توضيح ذلک: أنّ التعبّدى من العبادة، وهى لغةً عمل خاصّ صادر من العبد بقصد التقرّب إلى المعبود، سواء كان المعبود المتقرّب إليه هو اللّه تبارک وتعالى، أو الصنم، فإنّ عبادة الصنم أيضاً مصداق حقيقى للعبادة لغةً، ولذا تعدّ شركاً، ولكن ليس كلّ عمل صادر بقصد التقرّب إلى اللّه تعالى أو إلى غيره عبادة، ألا ترى أنّ إطاعة الولد لوالده أوالعبد لمولاه لا تعدّ عبادة لهما، وإن صدرت بقصد التقرّب إليهما، وكذا إنقاذ الغريق وغسل الثوب النجس ليسا عبادة وإن قصد المنقذ والغاسل امتثال أمر اللّه تعالى، نعم، يترتّب حينئذٍ عليهما الثواب، وكذلک الأمر فى بعض الواجبات المشروطة بقصد القربة، كالزكاة والخمس، إذ لا يصدق على المشتغل بأدائهما أنّه مشتغل بالعبادة.
فعلى هذا يعلم أنّ للعبادة مضافاً إلى اشتراطها بقصد القربة خصوصيّة اخرى بها تمتاز عن سائر الواجبات المشروطة به.
والحقّ أنّ العبادات لا تعرف إلّامن طريق الأدلّة الشرعيّة، وليست

عباديّتها ذاتيّة.
واستدلّ من خالفنا فى ذلک بأنّ السجود بين يدى الغير عبادة ذاتاً، فلا يتوقّف عباديّته على بيان الشارع.
وفيه: أنّه لو كان عبادة ذاتاً لكان سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادةً له، فكان شركاً، فكيف أمرهم اللّه سبحانه به؟ مع أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَايَغْفِرُ أَنْ يُشْرَکَ بِهِ»[154].
لا يقال: لعلّ هذه الآية خصّصت بما يستفاد من أمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فكان حاصلها أنّ اللّه لا يغفر أن يشرک به إلّاما كان بأمره تعالى.
فإنّه يقال: لسان الآية آبٍ عن التخصيص، فلا عبادة لغير اللَّه إلّاأنّها شرک محرّم.
فلابدّ من القول بعدم كون سجودهم له عليه السلام عبادة، فلا يكون عباديّته ذاتيّة، فطريق معرفة العبادات ينحصر فى بيان الشارع.
وبالجملة: إنّ الواجبات التقرّبيّة على قسمين: تعبّدى، كالصلاة والصيام، وغير تعبّدى، كالخمس والزكاة.
فتقسيم الواجب إلى التعبّدى والتوصّلى يوجب خروج بعض الواجبات عنه،

فلابدّ إمّا من إبدال التعبّدى بالتقرّبى، أو من جعل التقسيم ثلاثيّاَ، بأن نقول: الواجب إمّا تعبّدى أو تقرّبى أو توصلّى، ونريد بالتقرّبى- بقرينة مقابلته بالتعبّدى- خصوص غير العبادات من الواجبات التقرّبيّة، وأمّا جعل التقسيم ثنائيّاً مع كون طرفيه عنوانى التعبّدى والتوصّلى- كما فعله المشهور- فغير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 85
صحيح كما تقدّم.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هاهنا مسائل كلّها مهمّة مستحقّة للبحث عنها بالأصالة، وإن جعل بعضها مقدّمة للبعض الآخر فى الكفاية.

بيان المراد بالتعبّدى[155] والتوصّلى

المسألة الاولى: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الوجوب التوصّلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب، ويسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبّدى، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلک، بل لابدّ فى سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى[156].

وأمّا ما قيل من أنّ التعبّدى هو ما كان الغرض منه مجهولًا لنا، والتوصّلى ما كان الغرض منه معلوماً فغير صحيح، فإنّ الصلاة والصيام أمران تعبّديان مع أنّا نعلم الغرض منهما من طريق قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[157] و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[158].

فالملاک فى التعبّديّة والتوصّليّة إنّما هو اعتبار قصد القربة فى حصول الغرض وعدمه، لا الجهل بالغرض والعلم به.

إن قلت: كيف يصحّ تسمية الواجب التوصّلى واجباً؟ مع أنّه لا يعتبر

صدوره من نفس المكلّف مباشرةً، بل يكفى تحقّقه بواسطة الغير، ولو بدون الاستنابة، فإذا تنجّس ثوب مثلًا ببول ما لا يؤكل لحمه فكيف يتوجّه إليه خطاب «اغسل ثوبک من أبوال ما لا يؤكل لحمه»؟ مع أنّه يكفى فى سقوطه تطهيره بواسطة غيره وإن لم يستنبه فى ذلک، بل يحصل الطهارة ويسقط الأمر بإلقاء مثل الريح إيّاه فى الماء، فيعلم من ذلک أنّ غسل الثوب لم يكن واجباً على زيد.

قلت: لا يمكن المناقشة فى الواجبات التوصّليّة، لا لأجل ثبوت التكليف، ولا لأجل سقوطه، أمّا الثبوت فلأنّه مشروط بكون المكلّف قادراً على الامتثال، وهو حاصل فرضاً، وأمّا السقوط فلأنّ ملاكه حصول الغرض من التكليف، سواء كان بفعل المكلّف، أو بفعل الغير، أو بواسطة اخرى، ولا منافاة بين وجوب عمل على شخص وسقوطه عنه بفعل غيره ونحوه إذا حصل الغرض به.

فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر
المسألة الثانية: ذهب المحقّق الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى استحالة[159] أخذ قصد التقرّب المعتبر فى الواجب التعبّدى فى متعلّق الأمر شرعاً مطلقاً، أى شرطاً أو شطراً، وهو رحمه الله أوّل من تنبّه إلى هذه المسألة، وعنونها فى مباحثه الاصوليّة، ثمّ تبعه فى القول بالاستحالة تلامذته، منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 87
الكفاية، وإن اختلفوا فى كيفيّتها وإقامة البرهان عليها، فذهب بعضهم إلى الاستحالة بالذات، وبعضهم إلى الاستحالة بالغير.

ثمرة المسألة

ويترتّب على هذا البحث أنّا إذا قلنا بإمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر فإن شككنا فى تعبّديّة واجب وتوصّليّته نتمسّک بأصالة الإطلاق لنفى التعبّديّة وإثبات التوصّليّة، ولا يصل النوبة إلى إجراء الاصول العمليّة، بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع، فلابدّ عليه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملى فى موارد دوران المأمور به بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.
وسيأتى توضيح تطبيق هذه الثمرة على البحث فى المسألة الثالثة.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

قال الشيخ رحمه الله: قيود الواجبات المركّبة والمقيّدة على قسمين: قسم يمكن للعبد تقييدها به حتّى قبل الأمر، كالسورة والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقسم آخر لا يمكن ذلک إلّابعد الأمر، كقصد القربة بالنسبة إليها، فالعبد يقدر على إتيان الصلاة مع السورة والطهارة ولو لم تكن مأموراً بها، ولكنّه لا يقدر على إتيانها بداعى الأمر إلّابعد كونها مأموراً بها، فيمكن أخذ القسم الأوّل فى متعلّق الأمر، دون القسم الثانى، لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر بشىء فى متعلّق ذلک الأمر[160].
هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 88

ولابدّ حينئذٍ من ملاحظة أدلّة القائلين بالاستحالة، ولنبدأ بأدلّة من قال بالامتناع الذاتى:
الأوّل: أنّ الحكم بالنسبة إلى متعلّقه كالعرض بالنسبة إلى معروضه، فكما أنّ المعروض متقدّم على عرضه رتبةً، فكذلک متعلّق الحكم متقدِّم عليه، فلو كان لقصد القربة دخل فى المأمور به شطراً أو شرطاً كان ممّا تعلّق به الأمر، فلابدّ من كونه متقدِّماً عليه رتبةً مع أنّه لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر، فكان متأخّراً عنه رتبةً، لتوقّفه عليه، فأخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر مستلزم لتقدّم الشىء على نفسه، وهو ممتنع ذاتاً.
وفيه: أنّه لا إشكال فى تقدّم رتبة المعروضات على أعراضها، لقيام العرض بالمعروض، ولكن قياس المقام بتلک المسألة باطل.
لأنّ الحكم إمّا أن يراد به الإرادة التى هى من الصفات المتأصّلة القائمة بنفس المريد، أو البعث والتحريک الاعتبارى كما قلنا سابقاً: إنّه مفاد صيغة «افعل».
فعلى الأوّل لا ريب فى كون الإرادة التى فرض أنّه الحكم أمراً حقيقيّاً كالعرض، ولا ريب أيضاً فى احتياجها[161] إلى المراد، كاحتياج العرض إلى معروضه، ولكن هذا لا يوجب استحالة أخذ قصد الأمر فى متعلّقها، إذ الذى يحتاج إليه الإرادة ليس المراد الخارجى الذى يسمّى مراداً بالعرض، لأنّه ربما لا يكون موجوداً حين الإرادة، كما إذا أردت الحضور فى الدرس حين خروجک من الدار، ولكن يوجد المراد أعنى الحضور بعد ساعة مثلًا، فلا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 89
يصلح المراد الخارجى لأن يكون طرفاً للإضافة، بل الصالح له هو المراد بالذات، أعنى الصورة الذهنيّة للمراد الخارجى، فإذن لا إشكال فى أنّ المريد يتمكّن من تصوّر المراد مع قيد قصد الأمر حين الإرادة من دون أن يستلزم محالًا، فالشارع حينما يريد إقامة الصلاة بواسطة العباد يتصوّر المراد، وهو الصلاة بجميع قيودها التى منها قصد امتثال الأمر، ثمّ يأمرهم بها، فالصلاة الخارجيّة وإن كانت متأخّرة عن الإرادة، إلّاأنّ ما يتوقّف عليه تحقّق الإرادة هو الصلاة بوجودها الذهنى لا الخارجى، ولا يلزم منه تقدّم الشىء على نفسه كما لا يخفى.
هذا مضافاً إلى بعد كون الحكم بمعنى الإرادة.
وعلى الثانى فالامور الاعتباريّة لا يتصوّر فيها التقدّم والتأخّر، لأنّ الأمر الاعتبارى ليس بشىء وراء الاعتبار، فكيف يكون رتبته متقدّمة على شىء أو متأخّرة عنه؟! مع أنّهما يختصّان بالامور الحقيقيّة.
ولو توقّفِ البعث والتحريک الاعتبارى فى المقام إلى وجود العبادات خارجاً

لكان بعثاً إلى تحصيل الحاصل.
ويدلّك على عدم جريان أحكام الواقعيّات فى الاعتباريّات أنّ الأعراض لكونها أموراً حقيقيّةً متأصّلة لا يمكن اجتماع ضدّين منها فى معروض واحد فى وقت واحد ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن اجتماع البياض والسواد فى جسم واحد فى زمان واحد ولو كان المؤثّر فى بياضه زيد وفى سواده عمرو مثلًا، بخلاف الحكمين المختلفين، فإنّه يمكن أن يوجب شخص عملًا خاصّاً فى زمان ويحرّمه شخص آخر فى ذلك الزمان، فيصير واجباً بالنسبة إلى الأوّل وحراماً بالنسبة إلى الثانى. فلا مجال لقياس الأحكام التى هى من الامور الاعتباريّة بالاعراض التى هى من الحقائق الخارجيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 90
الثانى: أنّ أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر مستلزم للدور، لأنّ قصد الأمر لا يمكن أن يتحقّق خارجاً إلّابعد الأمر، وصدور الأمر يتوقّف على قدرة المكلّف على المأمور به بجميع أجزائه وقيوده، لأنّها من الشرائط العقليّة لكلّ تكليف، فالقدرة على قصد الأمر متوقّف على الأمر، وهو متوقّف عليها، وهذا دور مصرّح، ولا ريب فى استحالته الذاتيّة.
وفيه: أنّ قدرة العبد على قصد الأمر وإن كان متوقّفاً على الأمر، إلّاأنّ الأمر لا يتوقّف على القدرة فى زمنه، لأنّ العقل لا يحكم بأنّ القدرة حين التكليف شرط له، بل يحكم بأنّ القدرة فى ظرف الامتثال شرط له، وهى حاصلة للعبد فى زمن الامتثال، وإن جاءت من قبل الأمر.
الثالث: أنّ أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر يستلزم تعلّق لحاظين- آلىّ واستقلالىّ- بشىء واحد فى آن واحد، وهو محال.
توضيح ذلك: أنّ كلّ آمر يلاحظ الأمر والمأمور به كليهما، لكن ملاحظة الأمر إنّما هى لأجل التوصّل إلى المأمور به، ولا يلاحظه مستقلّاً، فإنّ المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم» كان غرضه الأصلى نفس اشتراء اللحم، وأمّا الأمر به فإنّما هو لأجل تحقّقه، فلا يكون الأمر ملحوظاً للآمر إلّابنحو الآليّة.
وأمّا المأمور به فهو بجميع أجزائه وشرائطه ملحوظ له بنحو الاستقلال.
فلو كان قصد الأمر مأخوذاً فى متعلّقه يلزم أن يكون الأمر لأجل كونه آلةً ووسيلةً إلى التوصّل إلى المأمور به ملحوظاً بنحو الآليّة، ولأجل دخله فى المأمور به ملحوظاً بنحو الاستقلال، والجمع بين لحاظين فى آن واحد محال، سيّما إذا اختلفا فى الآليّة والاستقلاليّة.
وفيه: أنّ اللحاظين ليسا فى آن واحد، فإنّ الآمر يلاحظ المأمور به بجميع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 91
أجزائه وشرائطه أوّلًا ثمّ يلاحظ الأمر ثمّ يأمر، فلحاظ الأمر بما أنّه من قيود المأمور به متقدّم على لحاظه بما أنّه آلة للتوصّل إليه.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

الرابع: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وقال بعض الأعلام فى المحاضرات: هو أحسن الوجوه، وهو أنّ القضايا المتضمّنة للأحكام ترجع إلى القضايا الحقيقيّة، وكلّ قيدٍ فى القضايا الحقيقيّة إذا اخذ مفروض الوجود فى الخارج سواء كان اختياريّاً أم كان غير اختيارىّ يستحيل تعلّق التكليف به، والسبب فى ذلک أنّ القضايا الحقيقيّة ترجع إلى قضايا شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلًا قولنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيّة حقيقيّة ترجع إلى قضيّة شرطيّة، وهى قولنا: «إذا وجد فى الخارج شخص وصدق عليه أنّه مستطيع وجب عليه الحجّ» فيكون وجوب الحجّ مشروطاً بوجود الاستطاعة فى الخارج، فتدور فعليّته مدار فعليّتها، لاستحالة فعليّة الحكم بدون فعليّة موضوعه.
وعليه فلا يمكن أن يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف، بداهة أنّ المشروط لا يقتضى وجود شرطه، ولا فرق فى ذلک بين أن يكون ذلک القيد اختياريّاً أو غير اختيارىّ، والأوّل: كالعقد، والعهد، والنذر، والاستطاعة، وما شاكل ذلک، فإنّ مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[162] أو نحوه يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد فى الخارج يجب الوفاء به، لا أنّه يجب على المكلّف إيجاد عقد فى الخارج والوفاء به، والثانى: كالوقت، والبلوغ، والعقل، حيث إنّها خارجة عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 92
اختيار المكلّف، فلا تكون مقدورةً له، ومن الطبيعى أنّ مثل هذه القيود إذا اخذت فى مقام الجعل فلا محالة اخذت مفروضة الوجود فى الخارج، يعنى أنّ المولى فرض وجودها أوّلًا، ثمّ جعل الحكم عليها، ومردّ ذلک إلى أنّه متى تحقّق وقت الزوال مثلًا فالصلاة واجبة، ومتى تحقّق البلوغ فى مادّة المكلّف فالتكليف فعلى فى حقّه، وهكذا، وليس معنى «إذا زالت الشمس فصلِّ» وجوب الصلاة ووجوب تحصيل الوقت، حيث إنّه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فإنّ ما هو مقدور للمكلّف هو ذات الصلاة، وإيقاعها فى الوقت عند تحقّقه، وأمّا تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له، فلا يعقل تعلّق التكليف به.
وقد تحصّل من ذلک أنّ كلّ قيد إذا اخذ فى مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلّق التكليف به، سواء كان اختياريّاً أم لم يكن، غاية الأمر أنّ القيد إذا كان غير اختيارىّ فلابدّ من اخذه مفروض الوجود، ولا يعقل اخذه فى متعلّق التكليف بغير ذلک، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ قصد الأمر إذا اخذ فى متعلّقه فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود فى مقام الإنشاء، لما عرفت من أنّ كلّ قيد إذا اخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف فبطبيعة

الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعى، وحيث إنّ متعلّق المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذٍ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف، ضرورة أنّ ما لا يوجد إلّابنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود فى موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلى اتّحاد الحكم والموضوع[163].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 93

وفیه أوّلًا: أنّ دعوی رجوع جمیع القضایا المتضمّنة للأحکام أو أکثرها سواء کانت خبریّة أم إنشائیّة إلی القضایا الحقیقیّة فاسدة، لوضوح عدم رجوع مثل «أقیموا الصلاة» و «أوفوا بالعقود» إلیها.
نعم، لا بأس بالقول بکون «المستطیع یجب علیه الحجّ» قضیّة حقیقیّة، لکنّه لم یوجد بهذه العبارة فی دلیل شرعی أصلًا، بل الدلیل هو قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[164]، إلّاأن یقال باتّحادهما معنی، فلا بأس حینئذٍ بالقول برجوع الآیة الشریفة إلی قضیّة حقیقیّة، وهی «المستطیع یجب علیه الحجّ».
وثانیاً: رجوع جمیع القضایا الحقیقیّة إلی الشرطیّة ممنوع، ألا تری أنّا لا نجد فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ» شیئاً یصلح لأن یصیر مقدّماً للشرطیّة، فإنّ مفادها «إقامة الصلاة واجبة» والمحمول فی هذه القضیّة وإن کان صالحاً لأن یجعل تالیاً للشرطیّة، إلّاأنّ الموضوع لا یصلح لأن یجعل مقدّماً کما هو واضح، نعم، یمکن القول برجوع مثل «المستطیع یجب علیه الحجّ» إلی شرطیّة، وهی قولنا: «أیّها الناس إذا استطعتم یجب علیکم الحجّ».
والضابط فی ذلک أنّ کلّ تکلیف کان فیه المکلّف معنوناً بعنوان خاصّ[165]، کالمستطیع ونحوه یرجع إلی قضیّة شرطیّة، وأمّا ما لم یکن کذلک فلا، فقوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» حیث إنّه متضمّن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 94
للحکم، وهو الوجوب الدالّ علیه «اللام» و «علی»، ولمتعلّقه، وهو «حجّ البیت»، ولعنوان خاصّ للمکلّف، وهو «المستطیع» الدالّ علیه قوله: «من استطاع» یرجع إلی قضیّة شرطیّة، بجعل هذا العنوان مقدّماً وذلک الحکم تالیاً، وأمّا قوله: «أقیموا الصلاة» فلا، لخلوّه عن العنوان الخاصّ الصالح لأن یکون مقدّماً فی الشرطیّة.
نعم، لا بأس بالقول برجوع القضایا المتضمّنة للأحکام بلحاظ قیودها الخارجة عن قدرة المکلّف کالبلوغ والعقل وزوال الشمس وغروبها إلی القضایا الشرطیّة، فکأنّ الشارع قال: «إذا بلغتم یجب علیکم الصلاة» و «إذا غربت الشمس یجب علیکم العشاءان» وهکذا، فهذه الامور- کما قال المحقّق النائینی- اخذت مفروضة الوجود خارجاً فی القضایا المتضمّنة للأحکام.
إن قلت: قصد الأمر أیضاً کذلک، لأنّه مرکّب إضافیّ، والمضاف إلیه- وهو الأمر- خارج عن اختیار المکلّف.
قلت: إنّه لا یکون معتبراً إلّافی ظرف الامتثال، وقد عرفت کونه أمراً اختیاریّاً فی هذا الوقت، بخلاف مثل زوال الشمس، حیث إنّه خارج عن

قدرة المكلّف قبل التكليف وبعده.
على أنّ القضايا المتضمّنة للتعبّديّات لا يمكن إرجاعها بالنسبة إلى قصد الأمر إلى الشرطيّات، وإلّا لكان الشرطيّة هكذا «إذا قصدتم الأمر يجب عليكم الصلاة» مثلًا، وهو واضح الخلاف، لعدم اشتراط وجوبها بقصد الأمر.
وبعبارة اخرى: ماذا أراد المحقّق النائينى رحمه الله بقوله: «إنّ القيد إذا كان غير اختيارىّ فلابدّ من أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل»؟
إن أراد أنّ لوجوده الذهنى دخلًا فى جعل الحكم فلا فرق بين المقدور
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 95
وغير المقدور، إذ الفرق بينهما إنّما هو بحسب الوجود الخارجى، وأمّا بحسب التصوّر الذهنى فجميع القيود اختياريّة، حتّى مثل زوال الشمس وغروبها، بل حتّى المحالات العقليّة، كاجتماع النقيضين، وإلّا لم يمكن الإخبار عنه بقولنا: «اجتماع النقيضين محال».
وإن أراد أنّ وجوده الخارجى دخيل فيه[166] فلا نسلّم كون قصد الأمر غير مقدور، لما عرفت من اعتبار القدرة فى ظرف الامتثال لا فى زمان الأمر، فقصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس الذى لا يقدر عليه المكلّف لا قبل التكليف ولا بعده، بل من قبيل تطهير الثوب من النجاسة، إلّاأنّ مقدوريّة تطهير الثوب منها لا يتوقّف على التكليف، بخلاف قصد الأمر، وهذا الفرق لا يكون فارقاً بعد كون العبد قادراً على كليهما فى ظرف الامتثال.
مضافاً إلى أنّ اشتراط وجوب التعبّديّات بقصد الامتثال كاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال واضح المنع كما تقدّم.
والحاصل: أنّه لا دليل على كون أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر ممتنعاً ذاتاً.

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام
وأمّا الاستحالة بالغیر فهی تستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ولا یخفی أنّ صدر کلامه ظاهر فی الاستحالة الذاتیّة، لکن ما أفاده فی مقام الاستدلال ناظر إلی الامتناع الغیری.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 96
فإنّه قال: وذلک[167] لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلّامن قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاک الأمر مطلقاً، شرطاً أو شطراً[168].
وهذا ظاهر فی الاستحالة الذاتیّة، لظهوره فی تحقّق الدور المحال ذاتاً.
ثمّ قال فی مقام الاستدلال: فما لم تکن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها[169].
وهذا ظاهر فی الاستحالة بالغیر، لظهوره فی أنّ أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر لیس بمستحیل ذاتاً، لکنّه یمتنع لأجل استلزامه سلب القدرة عن المکلّف علی الامتثال، وهذا أعنی الامتثال مع عدم القدرة علیه محال ذاتی.
ثمّ أورد علی نفسه بأمور وأجاب عنها، ونحن ننقل محصّل کلامه مع توضیح:
قال بعد الفقرتین المتقدّمتین من کلامه:
وتوهّم عدم الاستحالة لا فی مقام الأمر ولا فی مقام الامتثال، أمّا عدمها فی مقام الأمر فلأنّه لا یحتاج إلی أزید من تصوّر الآمر الأمر ومتعلّقه أعنی الصلاة بداعی الأمر، ولا ریب فی إمکان تصوّر کلیهما قبل الأمر، وأمّا فی مقام الامتثال فلأنّ المکلّف قادر علی إتیان الصلاة بداعی أمرها فی هذا المقام، لتعلّق الأمر بها قبله، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلًا فی صحّة الأمر إنّما هو فی حال الامتثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضرورة أنّه وإن کان تصوّرها کذلک بمکان من الإمکان، فیرتفع الإشکال عن مقام الأمر، إلّاأنّه لا یرتفع عن مقام الامتثال، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة المقیّدة بداعی الأمر فرضاً لا بذات
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 97
الصلاة وحدها، ولا یکاد یدعو الأمر إلّاإلی ما تعلّق به لا إلی غیره، فکیف یقدر المکلّف علی الإتیان بالصلاة بداعی الأمر مع أنّه لم یتعلّق بها؟
إن قلت: إذا کان الصلاة مقیّدةً مأموراً بها فنفس الصلاة أیضاً صارت مأموراً بها.
قلت: کلّا، فإنّ ذات المقیّد والتقیّد کان کلّ منهما جزءاً تحلیلیّاً عقلیّاً، والجزء التحلیلی العقلی لا یتّصف بالوجوب أصلًا، بل المقیّد بما هو مقیّد وجود واحد واجب بالوجوب النفسی، لأنّ التقیّد وإن کان داخلًا فی المقیّد إلّاأنّ القید

خارج عنه، كما قال فى المنظومة:
«تقيّد جزء وقيد خارجى»[170].
إن قلت: نعم، لكنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا اخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذى هو جزء الواجب فرضاً يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركّب ليس إلّانفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلّق الأمر بكلّ جزء بعين تعلّقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعى ذاک الوجوب، ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.
قلت: يرد عليه أوّلًا: أنّ اعتبار قصد الأمر فى المتعلّق بنحو الجزئيّة حتّى يتعلّق الأمر به أيضاً يستلزم تعلّق الوجوب بأمر غير اختيارى، وهو محال.
توضيح ذلک: أنّ اختياريّة كلّ شىء بمسبوقيّته بالإرادة، فنفس القصد والإرادة كانت لا محالة أمراً غير اختيارىّ وإلّا كانت مسبوقة بإرادة اخرى، فننقل الكلام إلى تلک الإرادة الثانية، فتسلسلت، فأخذ قصد الامتثال جزءً للمأمور به يستلزم تعلّق الأمر بأمر غير اختيارى، وهو محال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 98
وثانياً: لا يمكن إتيان داعى الأمر بداعى الأمر، لاستلزامه اتّحاد المحرّک والمتحرّک.
لا يقال: نعم، ولكن يمكن إتيان نفس الصلاة بداعى أمرها.
فإنّه يقال: إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيان الكلّ بهذا الداعى، وأحد جزئى الكلّ هو داعى الأمر، وقد عرفت عدم إمكان الإتيان به بداعى الوجوب، لأنّه يوجب اتّحاد المحرّک والمتحرّک[171].
هذا حاصل ما كنّا بصدد نقله من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

واورد على ما أفاده فى توجيه الاستحالة بوجوه:
1- ما جاء فى كلام المحقّق البروجردى والإمام الخمينى 0 فإليک بيانهما:
الحقّ فى الجواب يتوقّف على ذكر مقدّمات[172]:
المقدّمة الاولى: ما هو الداعى حقيقةً إلى طاعة المولى وإتيان ما أمر به، أمر قلبىّ راسخ فى نفس العبد، يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم، فمنهم من رسخت فى قلبه محبّة المولى والعشق إليه، وباعتبار ذلک يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما أحبّه المولى وجميع ما أمر به، وبعضهم ممّن وجد فى قلبه ملكة الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً، وباعتبار هذه الملكة تصدر عنه إطاعة أوامر المولى لأجل كونها من مصاديق الشكر، ومنهم من وجد فى قلبه ملكة الخوف من عقاب المولى، أو ملكة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 99
الشوق إلى ثوابه ورضوانه، أو رسخت فى نفسه عظمة المولى وجلاله وكبرياؤه، فصار مقهوراً فى جنب عظمته، وباعتبار هذه الملكة القلبيّة صار مطيعاً لأوامر مولاه.
وبالجملة: ما يصير داعياً للعبد ومحرّكاً إيّاه نحو طاعة المولى هو إحدى هذه الملكات الخمس النفسانيّة وغيرها من الملكات الراسخة.
وعلى هذا فما اشتهر من تسمية الأمر الصادر عن المولى داعياً فاسد جدّاً، ضرورة أنّ صرف الأمر لا يصير داعياً ومحرّكاً للعبد ما لم يوجد فى نفسه أحد الدواعى الخمسة المذكورة، أو غيرها من الدواعى القلبيّة المقتضية للإطاعة، كما يشاهد ذلک فى الكفّار والعصاة.
نعم، هنا شىء آخر، وهو أنّه بعد أن ثبتت للعبد إحدى الملكات القلبيّة المقتضية لإطاعة المولى، وصار نفسه- باعتبار ذلک- منتظراً لصدور الأمر عن المولى، حتّى يوافقه ويمتثله، يكون لصدور الأمر عن المولى أيضاً دخالة فى تحقّق الإطاعة والموافقة، فإنّه المحقّق لموضوع الطاعة ويصير بمنزلة الصغرى لتلک الكبريات.
فالداعى حالة بسيطة موجودة فى النفس مقتضية للإطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها وموجب لتحريک الداعى القلبى وتأثيره فى تحقّق متعلّقه، وما هو الملاک فى عباديّة العمل ومقرّبيّته إلى ساحة المولى هو صدوره عن إحدى هذه الدواعى والملكات الحسنة، وليس للأمر بما هو أمر تأثير فى مقربيّة العمل أصلًا، فإنّ المحقّق لعباديّة العمل هو صدوره عن داع إلهى، وقد عرفت أنّ ما هو الداعى حقيقةً عبارة عن الملكة القلبيّة[173].
نعم، يمكن بنحو

المسامحة تسمية الأمر أيضاً داعياً، من جهة دخالته فى تحقّق الطاعة عمّن وجد فى نفسه إحدى الملكات القلبيّة، وما ذكرنا واضح لمن له أدنى تأمّل.
المقدّمة الثانية: لا إشكال فى أنّ الأمر المتعلّق بشىء كما يكون داعياً إلى إيجاد نفس ذلک الشىء كذلک يكون داعياً إلى إيجاد أجزائه الخارجيّة والعقليّة ومقدّماته الخارجيّة، فإنّ العبد الذى وجد فى نفسه إحدى الدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلک بصدد إطاعة أوامر المولى، كما يوجد متعلّق الأمر بداعى الأمر المتعلّق به بالمعنى الذى يتصوّر لداعويّة الأمر، كذلک يوجد مقدّماته بنفس هذا الداعى، من دون أن ينتظر فى ذلک تعلّق أمر بها على حدة، ويكفى فى عباديّتها ومقرّبيّتها أيضاً قصد إطاعة الأمر المتعلّق بذيها، لكونها فى طريق إطاعة الأمر المتعلّق به، ولا نحتاج فى عباديّة الأجزاء والمقدّمات إلى تعلّق أمر نفسى أو غيرى بها، فإن لم نقل بوجوب المقدّمة تبعاً لذيها، ولم يتعلّق بها أمر نفسى أيضاً، لكفى فى عباديّتها قصد الأمر المتعلّق بذيها، بل لو قلنا بوجوب المقدّمة وتعلّق أمر غيرى بها أمكن أن يقال أيضاً بعدم كفاية قصده فى عباديّة متعلّقه، لعدم كونه أمراً حقيقيّاً، بل هو نحو من الأمر يساوق وجوده العدم.
والحاصل: أنّ ما اشتهر من أنّ الأمر لا يدعو إلّاإلى متعلّقه فاسد[174]، فإنّ الأمر كما يدعو إلى متعلّقه يدعو إلى جميع ما يتوقّف عليه المتعلّق أيضاً، والمحقّق لعباديّتها ومقرّبيّتها أيضاً نفس الأمر المتعلّق بذيها، والسرّ فى ذلک أنّ الداعى الحقيقى على ما عرفت ليس عبارة عن الأمر، بل هو عبارة عن الملكة

الراسخة النفسانيّة الداعية إلى الطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها من جهة أنّها تتوقّف على وجود الأمر خارجاً، وحينئذٍ فإذا صدر الأمر عن المولى متعلّقاً بشىء له مقدّمات فذلک الداعى القلبى بوحدته وبساطته يوجب تحرّک عضلات العبد نحو إيجاد متعلّق الأمر بجميع ما يتوقّف عليه، وكلّ ما صدر عن إحدى هذه الملكات الحسنة فهو ممّا يقرّب العبد إلى ساحة المولى من غير فرق فى ذلک بين نفس متعلّق الأمر وبين أجزائه ومقدّماته الوجوديّة والعلميّة.
المقدّمة الثالثة: أنّ دخالة شىء فى المأمور به على أنحاء: فتارةً من جهة أنّه اخذ فيه بنحو الجزئيّة، واخرى من جهة أخذه بنحو القيديّة، بحيث يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجاً، وثالثةً من جهة دخالته فى انطباق عنوان المأمور به على معنونه، بأن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشتّتة ويكون هذا الشىء دخيلًا فى انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور، بحيث لولاه لم ينطبق عليها، وبعبارة اخرى يكون هذا الشىء من مقدّماته الوجوديّة.

الجواب عن الإشكال:
إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّا لا نحتاج فى إيجاد الصلاة بداعى الأمر إلى‌تعلّق أمر بذات الصلاة كما هو محطّ نظره قدس سره[175]، بل نفس الأمر بالمقيّد يدعو إليها أيضاً، ويكفى أيضاً فى مقرّبيّتها وعباديّتها إتيانها بداعى هذا الأمر، وذلک لما عرفت فى المقدّمة الثانية من أنّه يكفى فى عباديّة الأجزاء التحليليّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 102
والخارجيّة والمقدّمات الوجوديّة والعلميّة، إتيانها بداعى الأمر المتعلّق بالكلّ وبذى المقدّمة.
وقوله: «لا يكاد يدعو الأمر إلّاإلى ما تعلّق به لا إلى غيره»[176] واضح الفساد، فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلّقه، كذلک يكون داعياً إلى‌كلّ ما له دخل فى تحقّقه، من غير احتياج فى مدعوّيّتها للأمر إلى تعلّق أمر بها على حدة، ففيما نحن فيه بعدما وجد فى نفس المكلّف أحد الدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلک بصدد موافقة أوامر المولى وإطاعتها بأىّ نحو كان إذا حصل له العلم بأنّ مطلوب المولى وما أمر به عبارة عن طبيعة الصلاة المقيّدة بداعى الأمر مثلًا، فلا محالة يصير بصدد تحصيلها فى الخارج بأىّ نحو اتّفق، وحينئذٍ فإذا لاحظ أنّ إتيان ذات الصلاة بداعى الأمر «المتعلّق بها بداعى الأمر» يلازم فى الخارج حصول هذا القيد، الذى لا تعقل داعويّة الأمر إليه أيضاً، فلا محالة تنقدح فى نفسه إرادة إتيان ذات الصلاة، ويتحقّق بذلک المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقّق الصلاة بداعويّة الأمر، وتحقّق قيدها أعنى الداعويّة قهراً.
فإن قلت: إتيان الأجزاء بداعى الأمر المتعلّق بالكلّ إنّما يتمشّى فيما إذا كان المكلّف بصدد إتيان الكلّ، وكانت دعوة الأمر إليها فى ضمن دعوته إليه، وفيما نحن فيه ليس كذلک، فإنّ داعويّة الأمر أيضاً أحد الأجزاء، ولا يعقل كون الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه.
قلت: هذا إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصلًا بنفسه، وكان حصول كلّ منها متوقّفاً على دعوة الأمر إليه، وأمّا إذا كان بعضها حاصلًا بنفسه ولم نحتج فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 103
حصوله إلى دعوة الأمر، بل كانت دعوته إليه من قبيل الدعوة إلى‌تحصيل الحاصل، فلا محالة تختصّ داعويّة الأمر بسائر الأجزاء، ويتحقّق الواجب بجميع ما يعتبر فيه، مثلًا إنّ تعلّق الأمر بالصلاة المقيّدة بكون المصلّى متستّراً ومتطهّراً ومتوجّهاً إلى القبلة، فدعوته إلى إيجاد هذه القيود تتوقّف على عدم حصولها للمكلّف بأنفسها، وأمّا إذا كانت حاصلة له من غير جهة دعوة الأمر فلا يبقى مورد لدعوة الأمر بالنسبة إليها، ولا محالة تنحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه أيضاً قيد التقرّب وداعويّة الأمر يحصل بنفس إتيان الذات بداعى الأمر، فلا نحتاج فى تحقّقه

إلى دعوة الأمر إليه حتّى يلزم الإشكال.
والحاصل: أنّ كلّ ما كان من الأجزاء والشرائط حاصلًا قبل داعويّة الأمر إليه، أو يحصل بنفس داعويّته إلى سائر الأجزاء، فهو ممّا لا يحتاج فى حصوله إلى دعوة الأمر إليه، ولا محالة تنحصر دعوته فى غيره.
والحاصل: أنّ كلّ واحد من المكلّفين بعدما وجد فى نفسه أحد الدواعى والملكات القلبيّة المقتضية لإطاعة المولى وموافقته، وصار باعتبار ذلک متهيّئاً ومنتظراً لصدور أمر من قبل مولاه حتّى يمتثله، إذا عثر على أمر المولى بالصلاة بداعى الأمر مثلًا فلا محالة يصير بصدد إيجاد متعلّقه فى الخارج بأىّ نحو كان، وحينئذٍ فإذا رأى أنّ إيجاد الأجزاء التى يمكن دعوة الأمر إليها فى الخارج بداعويّة الأمر المتعلّق بالكلّ يلازم وجود المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه قهراً، فلا محالة تنقدح فى نفسه إرادة إتيان هذه الأجزاء ويصير الأمر بالكلّ داعياً إليها، وبإتيانها يتحقّق الامتثال والقرب إلى المولى أيضاً، فإنّ الملاک فى المقرّبيّة على ما عرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها فى المقدّمة الاولى، والمفروض فيما نحن فيه إتيان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 104
الأجزاء بإرادة متولّدة من إرادة موافقة المولى المتولّدة من أحد الدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها، فتدبّر.
وقد ظهر لک ممّا ذكرنا ما هو الحقّ فى الجواب عن إشكال الباب بناءً على كون قصد الأمر جزءً للمأمور به أو قيداً له، وتبيّن لک أيضاً فساد كلام المحقّق الخراسانى.
ثمّ إنّ فيما ذكره أخيراً من عدم اختياريّة الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى، فإنّ اختياريّة كلّ فعل بالإرادة، واختياريّة الإرادة بنفسها.
مضافاً إلى أنّ الإرادة لو كانت غير اختياريّة، وكان هذا مانعاً من جعلها جزءً و شطراً كان مانعاً من شرطيّتها أيضاً، فلِمَ خصّ الإشكال بصورة جزئيّتها؟ بل يرد عليه أنّ الإشكال بعينه وارد أيضاً بناءً على تعلّق الأمر بنفس الصلاة وعدم سقوط الغرض إلّابإتيانها بقصد الامتثال، كما هو مبناه قدس سره فإنّ قصد الامتثال إذا كان غير اختيارىّ، لا يمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقّف عليه واجباً، للزوم إناطة الامتثال بأمر غير اختيارىّ[177].
وقد تلخّص ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد القربة فى المأمور به[178].
إنتهى كلامه ملخّصاً.

2- وقد تصدّى المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر لدفع الإشكال بوجهين آخرين:
الوجه الأوّل: ما حاصله أنّ المعتبر فى العبادات ليس قصد إطاعة الأمر،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 105
وإنّما المعتبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرّباً، وهذا لا يتوقّف على الأمر، بيان ذلک: أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه وصدق عنوانه عليه، بل لو صدر عن الغافل أيضاً لصدق عليه عنوانه[179]، ثانيهما: ما يكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، ثمّ إنّه لا إشكال فى أنّ تعظيم المولى بما هو أهل له، وكذلک مدحه بما يليق به حسنان عقلًا ومقرّبان إليه بالذات من غير احتياج فى مقرّبيّتهما إلى الأمر بهما، ولا إشكال أيضاً فى أنّ اختلاف خصوصيّات المعظَّم والمعظِّم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بغير ذلک، وقد يشكّ بالنسبة إلى بعض الموالى فى أنّ التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذٍ فنقول: إنّ علم العبد بأنّ التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا فلا محالة يأتيهما ويصيران مقرّبين له من غير احتياج إلى الأمر بهما، وأمّا إذا شكّ فى أنّ أىّ فرد من أفراد التعظيم يناسب مقامه فلابدّ حينئذٍ من الإعلام من قبل المولى والأمر بما يحصل به التعظيم والمدح، ولكنّ الأمر إنّما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخيلًا فى حصول القرب، بل القرب يحصل بصرف إيجاد الفعل مع قصد عنوانه، فالصلاة مثلًا وإن لم تكن ذوات أفعالها وأقوالها من دون إضافة قصد إليها بمحبوبة ولا مجزية، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركّبة من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونة بقصد هذه العناوين محبوباً للآمر ومناسباً لمقامه، غاية الأمر قصور فهم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 106
الإنسان عن إدراک ذلک أحوجه إلى أمر المولى بها، بحيث لو كان عقله كاملًا لم يحتج إلى الأمر أبداً، وعلى هذا ففى عباديّتها ومقرّبيّتها لا نحتاج إلى قصد الأمر حتّى يلزم المحذور[180].
وناقش فيه سيّدنا الاستاذ البروجردي رحمه الله بقوله:
إنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلک عدم اشتراط قصد القربة فى حصول العبادة، وهذا مخالف لضرورة الدِّين وإجماع[181] المسلمين[182].
وفيه: أنّه لم يرد فى آية أو رواية اعتبار قصد القربة فى العبادات- كما

اعترف هو رحمه الله فى مباحث الصلاة التى قرّرتها وسميّتها «نهاية التقرير»- مع أنّه لو اعتبر زائداً على قصد عناوينها لورد فى الشريعة، كما أنّه ورد «لا صلاة إلّا بطهور»[183] و «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[184]، ونحوهما.
نعم، ورد النهي عن أضداد قصد القربة وأنّها مبطلة للعبادة، كالرياء ونحوه، ولكنّ الرياء مثلاً يتحقّق بمجرّد وقوع صورة العمل من قبل المرائى من دون قصد عنوان الفعل، فإذا قصد عنوان الفعل لم يتحقّق الرياء وتحقّقت العبادة، فلا تحتاج فى وقوعها إلى قصد القربة زائداً على العنوان الذى به يتحقّق التعظيم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 107
فما ذهب إليه المحقّق الحائرى رحمه الله من أنّ قصد عنوان الصلاة محقّق لعباديّتها صحيح، لأنّ إرادة عنوان الصلاة تستلزم خلوّها عن أضداد قصد القربة، وخلوّها عنها يلازم حصول نفس قصد القربة، وإن كان قول الفقهاء باعتبار قصد العنوان والقربة كليهما ظاهراً فى عدم تحقّق الملازمة بينهما.
نعم، يرد على صاحب الدرر إشكال آخر، وهو أنّ جوابه عن المحقّق الخراسانى رحمه الله مبنائى، فإنّه بنى الإشكال على أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر على أمرين: أحدهما: أنّ قصد القربة من مقوّمات العبادة، وبه يمتاز عن الواجبات التوصّليّة، كما هو مذهب المشهور، الثانى: أن يكون قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر وإتيان العمل بداعيه، والمحقّق الحائرى رحمه الله أنكر المبنى الأوّل، وقال: لا يحتاج العبادة إلى قصد القربة، بل يكفى فى وقوعها تحقّق عنوان التعظيم، وهو يوجد بقصده بعد العلم بكونه تعظيماً مناسباً له تعالى.
لا يقال: فكيف تسلّمتم جواب السيّدين السندين البروجردى والإمام 0 عن صاحب الكفاية مع أنّه أيضاً مبنائى، فإنّهما أنكرا المبنى الثانى، وقالا: ليس معنى قصد القربة إتيان العمل بداعى الأمر، بل إتيانه بداع إلهى من الخوف عن النار أو الطمع فى الجنّة ونحوهما.
فإنّه يقال: نعم، ولكنّهما ذهبا إلى أنّه لا يمكن أن يكون قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعى الأمر، لعدم كون الأمر داعياً إليه، وإلّا لتحقّق المأمور به من جميع المكلّفين قهراً ولم يقدر أحد على مخالفة الأمر، مع أنّا نشاهد المعاصى الكثيرة فى العالم، بخلاف المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّه لم يقل بعدم إمكان كون قصد القربة من مقوّمات العبادة، بل قال بأنّا لا نحتاج إليه.
إن قلت: إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يقل بكون الأمر داعياً تكوينيّاً إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 108
العمل، بل قال بكونه داعياً اعتباريّاً، والعمل لا يكاد يمكن أن يتخلّف عن

داعيه الواقعى التكوينى، ولكنّه قد يتخلّف عن داعيه الاعتبارى، فلا بأس بالقول بكون الأمر داعياً إلى العمل.
قلت: الامور الحقيقيّة لابدّ من أن يكون عللها الداعية إليها أيضاً اموراً حقيقيّة، والصلاة التى توجد فى الخارج وإن كان تركّبها من تلك الأقوال والأفعال تركّباً اعتباريّاً، إلّاأنّ نفسها أمر حقيقى واقعى كما هو واضح، فهى تحتاج فى تحقّقها إلى داعٍ تكوينى واقعى، ولا يكفيه مجرّد اعتبار شىء داعياً إليها.
الوجه الثانى: أنّ ذوات الأفعال مقيّدةً بعدم صدورها عن الدواعى النفسانيّة محبوبة عند المولى، وتوضيح ذلک يتوقّف على مقدّمات ثلاث:
الاولى: قد اشتهر أنّ العبادات عبارة عن إتيان الفعل بداعى أمر المولى، فهى مركّبة من أمرين: ذات الفعل، وداعى الأمر، لكن يمكن أن يقال: إنّها مركّبة من ثلاثة امور: 1- ذواتها، 2- عدم الدواعى النفسانيّة، 3- وجود داعى الأمر، ويتحقّق الملازمة بين الجزئين الأخيرين، لأنّ الفاعل المختار إذا لم يكن له داعٍ نفسانى كان له داعٍ إلهى لا محالة.
هذا بناءً على كون قصد الأمر جزءً، وأمّا بناءً على كونه قيداً فالعبادة هى الصلاة المقيّدة بقيد مركّب من جزئين: أحدهما: عدم الدواعى النفسانية، والآخر داعى الأمر، وعلى هذا الفرض أيضاً كلّ واحد من جزئى القيد ملازم لجزئه الآخر.
الثانية: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارةً يكون للغير، واخرى يكون غيريّاً، مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل طلوع الفجر فى شهر

رمضان[185]، فإنّه لا يمكن أن يكون غيريّاً مقدّمياً، لأنّه لا يعقل وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، فلابدّ من أن يكون وجوب الغسل نفسيّاً، لكنّه لأجل الصوم، ومثال الثانى: الأوامر الغيريّة المسبّبة من الأوامر المتعلّقة بالعناوين المطلوبة نفساً، فتقسيم الواجب بهذا اللحاظ يصير ثلاثيّاً، لأنّه إمّا نفسى لنفسه، أو نفسى لغيره، أو غيرى.
الثالثة: أنّه لا إشكال فى أنّ القدرة شرط فى تعلّق الأمر بالمكلّف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر ولو رتبةً، أو يكفى حصول القدرة ولو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير، لعدم وجود مانع عقلًا فى أن يكلّف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.
إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة وثبوت الداعى الإلهى الذى يكون مورداً للمصلحة الواقعيّة وإن لم يكن قابلًا لتعلّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه.
ولا يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبيّة، فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحة.

لأنّا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا يكون مطلوباً فى حدّ ذاته، بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظة حصول الغير، والفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة وإن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً، لكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 110
لمّا لم يوجد فى الخارج إلّابداعى الأمر- لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ- يصحّ تعلّق الطلب به، لأنّه يتّحد فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقةً، كما لو كان المطلوب الأصلى إكرام الإنسان فإنّه لا شبهة فى جواز الأمر بإكرام الناطق، لأنّه لا يوجد فى الخارج إلّامتّحداً مع الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصلى، وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صوريّاً، بل هو أمر حقيقى وطلب واقعى، لكون متعلّقه متّحداً فى الخارج مع المطلوب الأصلى.
نعم، يبقى الإشكال فى أنّ هذا الفعل- أعنى الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّة- ممّا لا يقدر المكلّف على إيجاده فى مرتبة الأمر، فكيف يتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه فى المقدّمة الثالثة[186].
هذا حاصل كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى الجواب الثانى.
وفيه أوّلًا: أنّ الصلاة مع كونها أهمّ الواجبات كيف يمكن القول بكون الأمر المتعلّق بها للغير؟! ما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.
وثانياً: أنّه رحمه الله تكلّف نفسه فى هذا الجواب لتصحيح أخذ داعى الأمر فى متعلّقه، مع أنّك قد عرفت عدم كون الأمر داعياً إلى المأمور به، بل الداعى إليه إنّما هو الصفات النفسانيّة الإلهيّة، من الخوف عن العقاب، أو الطمع فى الثواب، أو وجدان المولى أهلًا للعبادة، ونحوها.
وثالثاً: أنّ عدم الدواعى النفسانيّة لو كان دخيلًا فى المأمور به شطراً أو شرطاً، للزم الإتيان به أيضاً بداعى الأمر، مع أنّه لا ضرورة فيه، لو لم نقل بعدم معقوليّته، بل يكفى إتيان نفس الصلاة بداعى الأمر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 111

كلام المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

3- وقد تصدّی بعض الأعلام لدفع الاستحالة التی ادّعاها المحقّق الخراسانی رحمه الله وغیره بوجه آخر، وذکر لتقریب مرامه مقدّمتین:
المقدّمة الاولی: قوله: یمکن تصویر الواجب التعبّدی علی أنحاء:
الأوّل: أن یکون تعبّدیّاً بکافّة أجزائه وشرائطه، الثانی: أن یکون تعبّدیّاً بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن یکون تعبّدیّاً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.
أمّا النحو الأوّل: فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، ولا یتعدّی عن مرحلة التصوّر إلی الواقع الموضوعی.
وأمّا النحو الثانی: فهو واقع کثیراً فی الخارج، حیث إنّ أغلب العبادات الواقعة فی الشریعة المقدّسة الإسلامیّة من هذا النحو، منها الصلاة مثلاً، فإنّ أجزائها بأجمعها أجزاء عبادیّة، وأمّا شرائطها فجملة کثیرة منها غیر عبادیّة، وذلک کطهارة البدن والثیاب واستقبال القبلة وما شاکل ذلک، فإنّها رغم کونها شرائط للصلاة تکون توصّلیّة، وتسقط عن المکلّف بدون قصد التقرّب.
نعم، الطهارات الثلاث خاصّة تعبّدیّة، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلی ذلک أنّ تقیید الصلاة بتلک القیود أیضاً لا یکون عبادیّاً، فلو صلّی المکلّف غافلاً عن طهارة ثوبه أو بدنه ثمّ انکشف کونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المکلّف غیر قاصد للتقیّد، فضلاً عن قصد التقرّب به، فلو کان أمراً عبادیّاً لوقع فاسداً، لانتفاء القربة به، بل الأمر فی التقیّد بالطهارات الثلاث أیضاً کذلک، ومن هنا لو صلّی غافلاً عن الطهارة الحدثیّة، ثمّ بان أنّه کان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غیر قاصد لتقیّدها بها، فضلاً عن إتیانه بقصد القربة، هذا ظاهر.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 112
وأمّا النحو الثالث:- وهو ما یکون بعض أجزائه تعبّدیّاً وبعضها الآخر توصّلیّاً- فهو أمر ممکن فی نفسه ولا مانع منه، إلّاأنّا لم نجد لذلک مصداقاً فی الواجبات التعبّدیّة الأوّلیّة، کالصلاة والصوم وما شاکلهما، حیث إنّها واجبات تعبّدیّة بکافّة أجزائها، ولکن یمکن فرض وجوده فی الواجبات العَرَضیّة، وذلک کما إذا افترضنا أنّ واحداً مثلاً نذر بصیغة شرعیّة الصلاة مع إعطاء درهم بفقیر علی نحو العموم المجموعی، بحیث یکون المجموع بما هو المجموع واجباً، وکان کلّ منهما جزء الواجب، فعندئذٍ بطبیعة الحال یکون مثل هذا الواجب مرکّباً من جزئین: أحدهما: تعبّدی، وهو الصلاة، وثانیهما: توصّلی، وهو إعطاء الدرهم، وکذلک یمکن وجوب مثل هذا المرکّب بعهد أو یمین أو شرط فی ضمن عقد أو نحو ذلک، فالنتیجة أنّه لا مانع من الالتزام

بهذا القسم من الواجب التعبّدى إذا ساعدنا الدليل عليه. هذا من ناحية.
المقدّمة الثانية: قوله: ومن ناحية اخرى، إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب من عدّة امور فبطبيعة الحال ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، وينبسط على المجموع، فيكون كلّ جزء منه متعلّقاً لأمر ضمنى، ومأموراً به بذلك الأمر الضمنى، مثلًا الأمر المتعلّق بالصلاة ينحلّ بحسب الواقع إلى الأمر بكلّ جزء منها، ويكون لكلّ منها حصّة منه المعبّر عنها بالأمر الضمنى، ومردّ ذلک إلى انحلال الأمر الاستقلالى إلى عدّة أوامر ضمنيّة حسب تعدّد الأجزاء.
ولكن هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلًا الأمر الضمنى المتعلّق بالتكبيرة لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهى ما كانت مسبوقة بالقراءة، وكذا الأمر الضمنى المتعلّق بالقراءة، فإنّه إنّما تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهى ما كانت مسبوقة بالركوع وملحوقة بالتكبيرة، وكذلک الحال فى الركوع والسجود ونحوهما، وعلى ضوء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 113
ذلک يترتّب أنّ المكلّف لا يتمكّن من الإتيان بالتكبيرة مثلًا بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية، كما لا يتمكّن من الإتيان بركعة مثلًا بدون قصد الإتيان ببقيّة الركعات، وإن شئت قلت: إنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالأجزاء يتشعّب من الأمر بالكلّ، وليس أمراً مستقلّاً فى مقابله، ولذا لا يعقل بقائه مع انتفائه، ومن المعلوم أنّ الأمر المتعلّق بالكلّ يدعو المكلّف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً، ولو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركّباً من جزئين أو أزيد، وكان كلّ جزء أجنبيّاً عن غيره وجوداً وفى عرض الآخر.
وأمّا إذا كان الواجب مركّباً من الفعل الخارجى وقصد أمره الضمنى، كالتكبيرة مثلًا إذا افترضنا أنّ الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمنى فلا إشكال فى تحقّق الواجب بكلا جزئيه وسقوط أمره إذا أتى المكلّف به بقصد أمره كذلک، أمّا الفعل الخارجى فواضح، لفرض أنّ المكلّف أتى به بقصد الامتثال، وأمّا قصد الأمر فأيضاً كذلک، لأنّ تحقّقه وسقوط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض أنّه توصّلى، وبكلمة اخرى: إنّ الواجب فى مثل الفرض مركّب من جزء خارجى وجزء ذهنى، وهو قصد الأمر، وقد تقدّم أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء جزء منه، وعليه فكلّ من الجزء الخارجى والجزء الذهنى متعلّق للأمر الضمنى، غايته أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الخارجى تعبّدى، فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الذهنى توصّلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى: قد سبق أنّه لا محذور فى أن يكون الواجب مركّباً من جزء تعبّدى وجزء توصّلى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 114

ثمّ رتّب بعض الأعلام على هاتين المقدّمتين دفع الاستحالة المدّعاة فى كلام صاحب الكفاية وغيره بقوله:
فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هى أنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاة أو ما شاكلها مركّباً من هذه الأجزاء الخارجيّة مع قصد أمرها الضمنى، وعليه فبطبيعة الحال الأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى الأمر بتلك الأجزاء وبقصد أمرها كذلك، فيكون كلّ منها متعلّقاً لأمر ضمنى، فعندئذٍ إذا أتى المكلّف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقّق الواجب وسقط، وقد عرفت أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بقصد الأمر توصّلى، فلا يتوقّف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره، ومن هنا يفترق هذا الجزء- وهو قصد الأمر- عن غيره من الأجزاء الخارجيّة، فإنّ قصد الأمر الضمنى فى المقام محقّق لتماميّة المركّب، فلا حالة منتظرة له بعد ذلك، وهذا بخلاف غيره من الأجزاء، فإنّه لا يمكن الإتيان بجزء بقصد أمره إلّامع قصد الإتيان ببقيّة أجزاء المركّب أيضاً بداعى امتثال أمره، مثلًا لا يمكن الإتيان بالتكبيرة بقصد أمرها إلّامع قصد الإتيان ببقيّة أجزاء الصلاة أيضاً بداعى امتثال أمرها، وإلّا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرّماً، لفرض عدم الأمر بها إلّامرتبطة ببقيّة الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً[187].
إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وفيه أوّلًا: أنّ انحلال الأمر المتعلّق بالمركّب إلى أوامر ضمنيّة متعدّدة بعدد الأجزاء مبنىّ على كون أجزاء الواجب مقدّمة له لا عينه، ولقائل أن يقول: إذا

كان المأمور به مركّباً، كالصلاة، فأجزائه عينه، ويراها الآمر أمراً واحداً، فلا ينحلّ الأمر المتعلّق بالمركّبات، كما لا ينحلّ الأمر المتعلّق بالبسائط، وتحقيق هذا الأمر موكول إلى مبحث مقدّمة الواجب.
وثانياً: أنّ صاحب المحاضرات تسلّم داعويّة الأمر إلى تحقّق المأمور به التى ادّعاها صاحب الكفاية، ثمّ تكلّف نفسه لتصحيح أخذها فى متعلّق الأمر، كالمحقّق الحائرى رحمه الله، مع أنّک قد عرفت أنّ داعويّة الأمر إلى المأمور به أمر غير معقول، لاستلزامها عدم تحقّق الكفر والعصيان فى العالم.

علی أنّ هذا الجواب مستفاد من الإشکال الأخیر الذی وجّهه صاحب الکفایة إلی نفسه ثمّ أجاب عنه.
أمّا الاشکال: فهو قوله: إن قلت: نعم، لکن هذا کلّه إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا کان بأمرین تعلّق أحدهما بذات الفعل وثانیهما[188] بإتیانه بداعی أمره فلا محذور أصلًا کما لا یخفی، فللآمر أن یتوسّل بذلک فی الوصلة إلی تمام غرضه ومقصده بلا منعة[189]، إنتهی.
نعم، أحد الأمرین الذین فرضهما صاحب الکفایة متعلّق بمجموع الصلاة مثلًا، والآخر بإتیانها بداعی أمرها، وأمّا صاحب المحاضرات فذهب إلی انحلال الأمر بالصلاة إلی أمرین بالنسبة إلی کلّ جزء جزء منها، أحدهما تعلّق بالرکوع مثلًا، والآخر بإتیان الرکوع بداعی أمره، ولکن لا فرق أساسیّاً بینهما، فما أجاب به بعض الأعلام عن المحقّق الخراسانی مستفاد من هذا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 116
الإشکال الذی وجّهه رحمه الله إلی نفسه.
وأمّا الجواب: فحاصل ما أفاده فیه وجهان:
1- أنّا نقطع بأنّه لیس فی العبادات إلّاأمر واحد کغیرها من الواجبات والمستحبّات.
2- أنّ الأمر الأوّل إمّا أن یکون تعبّدیّاً قطعاً، أو توصّلیّاً کذلک، أو نشکّ فی تعبّدیّته وتوصّلیّته، فعلی الأوّل لا نحتاج إلی الأمر الثانی، لأنّا إذا علمنا بکون الأمر الأوّل تعبّدیّاً استقلّ العقل بلزوم إتیان متعلّقه بقصد امتثاله، وعلی الثانی لا مجال للأمر الثانی، ضرورة سقوط الأمر الأوّل بإتیان متعلّقه بدون قصد الامتثال، فلا یبقی مورد للأمر الثانی، وعلی الثالث أیضاً لا نحتاج إلی الأمر الثانی، لأنّا إذا شککنا فی تعبّدیّة الأوّل وتوصّلیّته یحکم العقل أیضاً بلزوم إتیان متعلّقه بقصد القربة، وذلک لأنّا إذا أتینا به بدونه شککنا فی حصول الغرض وسقوط الأمر، ولابدّ لنا من تحصیل الیقین بحصول الغرض، فلابدّ فی صورة الشکّ أیضاً من قصد الامتثال کما إذا علمنا بتعبّدیّته، فلا نحتاج فی هذه الصورة أیضاً إلی الأمر الثانی[190].

ويرد على جوابه الأوّل أوّلًا: أنّ النزاع إنّما هو فى مقام الثبوت، أى فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر واستحالته، وهذا الجواب مربوط بمقام الإثبات والوقوع، كما لا يخفى.
وثانياً: نمنع عدم وجود عبادة تعلّق بها أمران فى الشريعة، كيف؟ وقد امر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 117
بإقامة الصلاة فى الشريعة الإسلاميّة، ونهى عن الرياء بها مثلًا، والنهى عن الرياء ونحوه عبارة اخرى عن الأمر بقصد القربة، وإن لم يتعلّق به أمر صريح.
ويرد على جوابه الثانى أيضاً أوّلًا: أنّ الشارع لو لم يبيّن عباديّة الأمر الأوّل فالمكلّف ربما غفل عن تعبّديّته وتوصّليّته، أو قطع بتوصّليّته قطعاً مخالفاً للواقع، فلابدّ للشارع من تبيين كونه عباديّاً، دفعاً لغفلة المكلّف وجهله المركّب.
سلّمنا أنّ المكلّف فى جميع التعبّديّات لا يخلو من أمرين: إمّا يقطع بعباديّتها أو يشكّ فيها، لكنّ الآراء مختلفة فى الصورة الأخيرة، لأنّا إذا شككنا فى تعبّديّة أمر وتوصّليّته قال بعضهم- كالمحقّق الخراسانى- بحكم العقل بالاحتياط، وقال بعض آخر بحكمه بالبراءة وعدم لزوم قصد القربة، فإذا كان المسألة مختلفاً فيها فكيف لا نحتاج إلى أن يبيّن الشارع تعبّديّة الأمر الأوّل بأمر آخر، مع أنّه يعلم أنّ كثيراً من الفقهاء يخطأون فى حكمهم بالبراءة عند الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة؟!
وثانياً: لو فرض اتّفاق الفقهاء فى الحكم بالاشتغال، ولزوم الإتيان بقصد القربة فى صورة الشكّ فلا يقتضى هذا إلّاعدم الحاجة فى الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر- كما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله- ولكنّه لا يقتضى استحالة صدور الأمر الثانى المتعلّق بقصد الامتثال، مع أنّ دعواه هى استحالة أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر، لا عدم الحاجة إليه، بل فى الشريعة أحكام مولويّة فى موارد الأحكام العقليّة القطعيّة، ألا ترى أنّ العقل يحكم عند الجميع بقبح الظلم، والشارع أيضاً نهى عنه نهياً مولويّاً يترتّب على مخالفته العقاب؟
فلو كان حكم الشارع فى مورد حكم العقل القطعى مستحيلًا لما حكم بحرمة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 118
الظلم، فإنّ أدلّ الدليل على إمكان الشىء وقوعه.
وليعلم فى نهاية الأمر أنّه لو تمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الشارع لا يتمكّن من بيان قصد القربة، لا بنحو الشرطيّة أو الجزئيّة

ولا بوسيلة تعدّد الأمر لما كان لنا طريق إلى عباديّة العبادات، لقصور عقولنا عن إدراكها، وانحصار الطريق إليها فى بيان الشارع، فلو لم يمكن له البيان فمن أين علمنا بعباديّة بعض الواجبات حتّى نقسّمها إلى قسمين: تعبّدى وتوصّلى؟

هذا كلّه فيما إذا كان قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعى أمره.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه
ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: هذا كلّه إذا كان التقرّب المعتبر فى العبادة بمعنى قصد الامتثال، وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه، أو كونه ذا مصلحة، أو له تعالى، فاعتباره فى متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهةً[191]، إنتهى.
ويبدو فى بادئ النظر أنّ برهانه لا يثبت دعواه، لأنّ كفاية قصد الامتثال لا يقتضى عدم كفاية الامور الثلاثة الاخرى وعدم اعتبارها.
ولكن يمكن أن يُجاب عنه- كما فى بعض الحواشى- بأنّ واحداً منها لو كان معتبراً لكان اعتباره إمّا بنحو التعيين أو التخيير، وبطلان الأوّل واضح، ضرورة أنّ واحداً من الامور الثلاثة لو اعتبر معيّناً لما كان قصد امتثال الأمر

كافياً فى تحقّق الغرض من العبادة، مع أنّه يكفى فى ذلک، وأمّا بطلان الثانى فلأنّها أو بعضها لو كانت معتبرة تخييراً لكان التخيير شرعيّاً، لأنّه لا مجال للتخيير العقلى[192] هنا، وأمّا الشرعى منه فكلّ واحد من أطرافه لابدّ من أن يمكن تعلّق الأمر به، مع أنّک قد عرفت استحالة أخذ قصد الأمر الذى هو أحد أطراف التخيير فى متعلّق الأمر.
ولعلّ قوله رحمه الله فى ذيل كلامه: «لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهةً» إشارة إلى هذا.

ولكن- بناءً على تماميّة ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحالة أخذ قصد الامتثال فى متعلّق الأمر- يمكن المناقشة فى إمكان تعلّق الأمر بهذه الامور الثلاثة أيضاً شرطاً أو شطراً بعين ما ذكره هناك.
توضيح ذلک: أنّه لو كان الإتيان بالفعل بداعى حسنه مأخوذاً فى متعلّق الأمر بنحو الشرطيّة لم يقدر العبد على إتيان ذات الفعل بهذا الداعى، لأنّ ذات الصلاة مثلاً لا تكون حينئذٍ حسنة، فإنّ الحسن إنّما هو الصلاة المقيّدة بداعى حسنها، لا ذاتها، وقس على هذا ما إذا كان قصد القربة بمعنى الإتيان بالفعل بداعى كونه ذا مصلحة ملزمة، فإنّ المصلحة إنّما هى للصلاة المقيّدة بداعى المصلحة، لا لذاتها، فكيف يمكن الإتيان بنفس الصلاة بهذا الداعى، مع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 120
أنّها لا تشتمل على المصلحة؟ بل وكذلک الأمر لو كان قصد القربة بمعنى إتيان الفعل للّه‌تعالى، فإنّ ذات الفعل ليست مرتبطة به ومضافة إليه تعالى، بل الذى يضاف إلى اللّه سبحانه ويرتبط به إنّما هوا لفعل المقيّد بأنّه له.
هذا بناءً على أخذ هذه الامور فى المتعلّق بنحو الشرطيّة.
وكذلک الأمر بناءً على أخذها فيه بنحو الجزئيّة، فإنّ الإشكال المهمّ الذى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر فى متعلّقه- وهو مسألة اتّحاد المحرّک والمتحرّک- يجرى هنا أيضاً.
توضيح ذلک: أنّ داعى الحسن لو اخذ فى متعلّق الأمر بنحو الجزئيّة فلابدّ من إتيانه أيضاً بداعى الحسن، كذات العمل، مع أنّه لا يعقل أن يكون الحسن داعياً إلى داعويّة نفسه، وكذا لو كان قصد القربة بمعنى الإتيان بالفعل بداعى مصلحته، أو للّه‌تعالى، لأنّ المصلحة أيضاً لا يعقل أن تكون داعية إلى داعويّة نفسها، وكذا لا يعقل أن يكون «للّه» داعياً إلى داعويّة نفسه.
والحاصل: أنّه لو تمّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا فرق فيه بين كون قصد القربة بمعنى قصد الامتثال أو بمعنى أحد هذه الامور الثلاثة، فإنّ الدليل الذى أقامه لإثبات الاستحالة يقتضى استحالة أخذ الجميع فى متعلّق الأمر.
ولا يخفى عليک أنّا إنّما ندّعى عدم الفرق بينهما بالنسبة إلى كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وأمّا بالنسبة إلى أدلّة غيره من القائلين بالاستحالة فيمكن أن يتحقّق الفرق بينهما، فيقتضى أدلّتهم استحالة أخذ قصد القربة بمعنى الامتثال فى متعلّق الأمر، لا بمعنى أحد هذه الامور.

والحاصل- بعدما عرفت من بطلان جميع أدلّة القائلين بالاستحالة-: أنّه يمكن أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر، سواء كان بمعنى قصد الامتثال، أو بمعنى آخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 121

المسألة الثالثة: أنّه إذا شكّ فى تعبّديّة واجب وتوصّليّته فهل لنا طريق إلى أحدهما أم لا؟ فى موارد الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة
وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فى وجود الأصل اللفظى فى المسألة[193]

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال فى المأمور به أصلًا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه[194]- ولو كان مسوقاً فى مقام البيان- على عدم اعتباره كما هو واضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحّ التمسّک به إلّافيما يمكن اعتباره فيه، فانقدح بذلک أنّه لا وجه لاستظهار التوصّليّة من إطلاق الصيغة بمادّتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادّة فى العبادة لو شکّ فى اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الآمر فى مقام بصدد بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه، اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 122

وإن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره، ومعه سكت فى المقام ولم ينصب دلالةً على دخل قصد الامتثال فى حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله فى غرضه، وإلّا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلابدّ عند الشکّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل[195]، إنتهى كلامه فى هذا المقام.

وحاصله: أنّه لا يكاد يصحّ التمسّک بالإطلاق اللفظى فى موارد الشکّ فى التعبّديّة والتوصّليّة لاستظهار التوصّليّة، لكن يصحّ إثباتها فى هذه الموارد من طريق الإطلاق المقامى لو احرز، ولو لم يحرز، سواء احرز عدمه أو كان مشكوكاً فيه لكان المرجع هو الاصول العمليّة.

والفرق بين الإطلاقين فى ثلاثة امور:
الأوّل: أنّ الإطلاق اللفظى مربوط باللفظ، والمقامى بمقام كون المتكلّم بصدد بيان كلّ ما له دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره.
الثانى: أنّ المولى فى الإطلاق اللفظى فى مقام الإنشاء، وإن كان كلامه بصورة الإخبار، كما فى قوله: «لا صلاة إلّابطهور»[196]، فإنّه يكون بمعنى «يشترط الطهور فى الصلاة»، لأنّ المولى فى الإطلاقات اللفظيّة فى مقام بيان الحكم، فلا محالة يكون كلامه إنشاءً واقعاً وإن كان فى قالب الإخبار أحياناً، بخلاف الإطلاق المقامى، فإنّ المولى فيه- بما أنّه عالم بحقائق الامور- يكون فى

مقام الإخبار وبيان ما له دخل فى غرضه.
الثالث: أنّه كما نتمسّک بالإطلاق اللفظى فيما إذا أحرزنا كون المولى فى مقام البيان كذلک نتمسّک به عند الشکّ فى ذلک، بخلاف الإطلاق المقامى، فإنّه لا يجوز التمسّک به إلّاإذا احرز كونه بصدد بيان جميع ما له دخل فى غرضه، وذلک لأنّ بناء العقلاء- عند الشکّ- على كونه فى مقام البيان فى الإطلاق اللفظى دون المقامى.

و نقل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره كلاماً عن المحقّق الحائرى، حيث قال: فى موارد الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة
ثمّ إنّ شيخنا العلّامة «أعلى اللّه مقامه» بعدما كان بانياً على جواز أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر، وأنّ الأصل فى الأوامر كونها توصّليّة، رجع فى أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبّديّة، وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقة، وملخّص ما أفاده مبنى على مقدّمات:
منها: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبائع، أى المفاهيم الكلّيّة اللابشرطيّة العارية عن كلّ قيد، لا بصرف الوجود، أو الوجود السعى[197].
ومنها: أنّ العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الاولى أيضاً، كتكثّر المعلول بتكثّر علّته، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلک، وعلى ذلک بنى قدس سره القول بعدم التداخل فى الأسباب الشرعيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 124
وأمّا كفاية غسل واحد عقيب جنابات متعدّدة متعاقبة فلدلالة دليل خاصّ شرعى على التداخل فى مثل هذا المورد، وإلّا فالقاعدة كانت تقتضى لزوم تعدّد الأغسال بتعداد الجنابات.
وبنى على ذلک أيضاً القول بظهور الأمر فى الفور ودلالته على المرّة، فإنّ المسبّبات التكوينيّة تتحقّق عقيب أسبابها فوراً، ولا يمكن أن يصدر من سبب واحد إلّامسبّب واحد، فالمأمور به أيضاً الذى هو مسبّب شرعى عن الأمر لابدّ من أن يتحقّق فوراً، ولا يكون الأمر سبباً لتحقّقه أكثر من مرّة، كما فى التكوينيّات طابق النعل بالنعل.
ومنها: أنّ القيود بعضها يمكن أخذها فى المتعلّق على نحو القيديّة اللحاظيّة، كالطهارة والسورة، فإنّ الآمر يتمكّن من أن يقول: «صلِّ مع الطهارة» أو «صلِّ مع السورة»، وبعضها لا يمكن أخذها فى المتعلّق وتقييده بها، إلّاأنّه لا ينطبق إلّاعلى المقيّد، بمعنى أنّ له ضيقاً ذاتيّاً لا يتّسع غيره، كمقدّمة الواجب بناءً على وجوبها، فإنّ المأمور به بالأمر الغيرى ليس هو المقدّمة مطلقاً، موصلة كانت أم لا، لعدم الملاک فيها، ولا المقدّمة المقيّدة بكونها موصلة، وذلک لأنّه ليس المراد بالإيصال لحاظه ذهناً، بل المراد الإيصال الخارجى، أى ترتّب ذى المقدّمة عليها خارجاً، ولا يعقل تقيّد المقدّمة بهذا الترتّب الخارجى ثمّ تعلّق الأمر بهذا المقيّد بما هو مقيّد، فالواجب بالوجوب الغيرى ليس هو المقدّمة مطلقاً، ولا المقدّمة المقيّدة بالإيصال، ولكنّه لا ينطبق إلّاعلى المقدّمة الموصلة، وكالعلل التكوينيّة، فإنّ تأثيرها ليس فى الماهيّة المطلقة ولا المقيّدة بقيد المتأثّر من قبلها، فإنّها ممتنعة، بل فى

الماهيّة التى لا تنطبق إلّاعلى المقيّد بهذا القيد، كالنار، فإنّ معلولها ليست الحرارة المطلقة، سواء كانت متولّدة عنها

أم لا، ولا المقيّدة بكونها من علّتها التى هى النار، لكنّها لا تؤثّر إلّافى المعلول المنطبق على المخصوص.
إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: إنّ المأمور به ليس إلّانفس الطبيعة القابلة للتكثّر بحكم المقدّمة الاولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاة المطلقة، سواء كانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم بغيره، لعدم ترتّب الغرض عليها، ولا المقيّدة بكونها مأموراً بها بأمرها المتعلّق بها، لاستحالة التقييد فرضاً، بل ما لا ينطبق إلّا على الأخير، لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتى لا يبعث إلّانحو المأمور بها، كما فى العلل التكوينيّة، وبعبارة أوضح: إنّ الأوامر تحرّک المكلّف نحو الطبيعة التى لا تنطبق لبّاً إلّاعلى المقيّدة بتحريكها، فإذا أتى المكلّف بها من غير دعوة الأمر لا يكون آتياً بالمأمور به، لأنّه لا ينطبق إلّاعلى المقيّد بدعوة الأمر، فمقتضى الأصل اللفظى هو كون الأوامر تعبّديّة قربيّة [198].
هذا حاصل كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام على ما نقله سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره.
ولا يخفى أنّه لو تمّ لكان ردّاً على المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث عرفت أنّه ذهب إلى عدم أصل لفظى فى المقام يتمسّک به، بل لابدّ من التمسّک بالإطلاق المقامى لو كان، وإلّا فبالاصول العمليّة، لكنّ المحقّق الحائرى ذهب إلى وجود أصل لفظى يقتضى تعبّديّة الأوامر وقربيّتها.

وكيف كان، ففى كلامه نظر، فإنّ المقدّمات الثلاث على فرض تماميّتها لا تقتضى كون الأوامر تعبّديّة عند الشكّ، فإنّ التضيّق الذاتى إنّما هو فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 126
الواجبات التعبّديّة فقط، لا مطلقاً، والفرض أنّ التعبّديّة مشكوكة لنا، فكيف يمكن القول بكون مقتضى الأصل اللفظى تعبّديّة الأوامر؟!
على أنّ فى المقدّمات أيضاً مناقشات أوردها سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره ونحن نذكر واحدة منها:
وهى أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق من جهات عديدة:
الاولى: أنّ المعلول فى العلل التكوينيّة خصوصاً فى الفاعل الإلهى الذى هو العلّة الحقيقيّة، لا الفاعل المادّى الذى هو فى سلك المعدّات والعلل الإعداديّة، إنّما هو ربط محض بعلّته، لا شيئيّة له قبل تأثير علّته، ففعليّته ظلّ فعليّة علّته، فهو ربط محض بها، لا أنّه شىء له الربط بها، وهذا بخلاف التشريع، فإنّ الأسباب الشرعيّة ليست موجدة لمسبّباتها، والمسبّبات ليست أظلالًا وأشعّةً لها، كما فى التكوينيّات، بل الأسباب الشرعيّة ليست كالمعدّات التكوينيّة أيضاً، إذ ليس ارتباط الضمان بالإتلاف، أو وجوب الصلاة بدلوک الشمس مثلًا كارتباط الإحراق بالنار كما هو واضح، بل لو ورد فى الشريعة أنّ الإتلاف سبب للضمان، أو دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة لكان معناه أنّ الشارع يحكم عقيبهما بالضمان ووجوب الصلاة، وليس معناه العلّيّة ولا المعدّيّة، وإن عبّر عنهما فى لسان الدليل بالسبب فرضاً.
الثانية: أنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى الإرادة أو بمعنى البعث والتحريک الاعتبارى، ولا يعقل كونه علّةً للصلاة مثلًا بأىّ معنى من المعنيين اخذ، فإنّ الإرادة من الامور ذات الإضافة، فهى متقوّمة بالمريد والمراد، فرتبتها متأخّرة عن رتبة المراد، فكيف يمكن أن تكون علّةً له مع أنّ العلّة متقدّمة رتبةً على معلولها؟! والبعث والتحريک الاعتبارى أيضاً كذلک، فإنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 127
أمر إضافى متقوّم بالباعث والمبعوث إليه، فرتبته متأخّرة عن رتبة المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون علّة له؟!
الثالثة: ما اختاره من تكثّر المعلول بتكثّر علّته وعدم تداخل الأسباب فى الشرعيّات كالتكوينيّات، فإنّ اقتضاء كلّ علّة تكوينيّة معلولًا مستقلّاً إنّما هو لقضيّة إيجاب كلّ علّة مؤثّرة بوجودها وجوداً آخر مسانخاً لوجودها يكون معلولًا ووجوداً ظلّيّاً لها، وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلّقها بشىء واحد زماناً ومكاناً مرّتين، بل لا يقع الشىء الواحد تحت دائرة الإرادة إلّامرّة واحدة، فإنّها كما عرفت أمر إضافى متقوّم بالمراد، ولا يعقل أن يتقوّم إرادتان

بمراد واحد من جميع الجهات، وكذا لا يعقل أن يكون الشىء الواحد تحت أمر تأسيسى متعدّد[199].
وبالجملة: تكثّر المعلول التكوينى تابع لتكثّر علّته، والأمر فى الأمر على فرض كونه سبباً لمتعلّقه بالعكس، فإنّ تكثّره تابع لتكثّر متعلّقه، سواء كان بمعنى الإرادة، أو بمعنى البعث والتحريک الاعتبارى.
الرابعة: ما اختاره من مسألة الفوريّة فى الشرعيّات، كما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته فى التكوينيّات، فإنّ عدم انفكاک المعلول عن علّته إنّما هو لكون وجود العلّة التامّة كافياً فى تحقّقه، فلا معنى للانفكاک، وأمّا الإرادة فيمكن أن تتعلّق بأمر استقبالى، كوجوب الحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب بعدها وقبله حالى، ولكنّ الواجب استقبالى، فإثبات الفوريّة أيضاً مخدوش من هذه الجهة.
هذا حاصل ما أجاب به الإمام قدس سره عن المحقّق الحائرى رحمه الله بتوضيح منّا.
فلا يمكن المناقشة فيما أفاده صاحب الكفاية بما ذكره «أعلى اللَّه مقامه».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 128

ولكن يرد عليه إشكالات اخر، فإنّه بنى عدم تحقّق الأصل اللفظى فى المقام على مقدّمتين: اولاهما: استحالة أخذ قصد القربة- بمعنى داعى الأمر- فى متعلّق الأمر، ثانيتهما: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.
وبعدما عرفت من إمكان أخذ قصد القربة- بأىّ معنى اخذ- فى المتعلّق فلا مجال للمقدّمة الاولى. هذا أوّلاً.
وثانياً: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة أمر مختلف فيه، فإنّ المشهور ذهبوا إلى أنّه تقابل التضادّ، وقالوا: الإطلاق بمعنى إلقاء القيد ورفضه، لا بمعنى عدمه، فهو أمر وجودى، والتقييد أمر وجودى آخر، ولا يجتمعان معاً، وهذا ينطبق على التضادّ، لا على العدم والملكة، وعلى هذا استحالة التقييد لا تقتضى استحالة الإطلاق، لأنّ امتناع أحد الضدّين لا يوجب امتناع الآخر، ألا ترى أنّ أحد الأجسام لو لم يقبل السواد لجهة من الجهات فهذا لا يستلزم أن لا يقبل البياض أيضاً.
وذهب بعضهم إلى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل السلب والإيجاب، وقالوا: الإطلاق عبارة عن مطلق عدم التقييد، لا عن عدم التقييد فى مورد قابل له حتّى يكون من قبيل عدم الملكة، وعليه أيضاً لا يقتضى استحالة التقييد استحالة الإطلاق، لأنّ عدم إمكان الإيجاب لا يوجب عدم إمكان السلب فى تقابل الإيجاب والسلب.
فالمقدّمة الثانية أيضاً أمر مبنائى لا اتّفاقى.
سلّمنا أنّ المقابلة بين الإطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة، وافترضنا أنّ التقييد فى ما نحن فيه ممتنع، فهل امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 129
قال المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله: نعم، بدعوى أنّ لازم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة اعتبار كون المورد قابلًا للتقييد، فما لم يكن قابلًا له لم يكن قابلًا للإطلاق أيضاً[200].

كلام السيّد الخوئی

«مدّ ظلّه»

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى عدم الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق ولو كان المقابلة بينهما من قبيل مقابلة العدم والملكة، بل قال: أحد المتقابلين كذلک إذا كان مستحيلًا كان الآخر ضروريّاً، وناقش فى كلام المحقّقين: الخراسانى والنائينى نقضاً وحلّاً:
أمّا نقضاً: فبأنّ الإنسان جاهل بحقيقة ذات الواجب تعالى، ولا يتمكّن من الإحاطة بكنه ذاته سبحانه حتّى نبيّنا صلى الله عليه و آله، وذلک لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلًا لكان جهله بها ضروريّاً، مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكة، فلو كانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل فى مفروض المقام، مع أنّه ضرورى وجداناً، فضلًا عن أن يكون مستحيلًا، وبأنّ الإنسان يستحيل عادةً أن يكون قادراً على الطيران فى السماء، مع أنّ عجزه عنه ضرورى عادة، وليس بمستحيل، فلو كانت استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة عادةً فى مفروض المثال تستلزم استحالة العجز، مع أنّ الأمر ليس كذلک.
وأمّا حلّاً: فلأنّ قابليّة المحلّ المعتبرة فى التقابل المذكور لا يلزم أن تكون

شخصيّة فى جزئيّات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفيّةً أو نوعيّة أو جنسيّةً، ومن هنا ذكر الفلاسفة أنّ القابليّة المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابليّة الشخصيّة بخصوصها فى كلّ مورد، بل الأعمّ منها ومن القابليّة الصنفيّة والنوعيّة والجنسيّة حسب اختلاف الموارد والمقامات[201]، فلا يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكة على مورد أن يكون ذلک المورد بخصوصه قابلًا للاتّصاف بالوجود، أى الملكة، بل كما يكفى ذلک يكفى فى صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلًا للاتّصاف بالوجود، وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلًا للاتّصاف به.
ويتّضح ذلک ببيان المثالين المتقدِّمين، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم والمعرفة، ولكن قد يستحيل اتّصافه به فى خصوص مورد لأجل خصوصيّة فيه، وذلک كالعلم بذات الواجب تعالى، حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم- وهو الجهل- عليه ضرورى[202]، ومن الطبيعى أنّ هذا ليس إلّامن ناحية أنّ القابليّة المعتبرة فى الأعدام والملكات ليست خصوص القابليّة الشخصيّة، وكذلک الحال فى المثال الثانى، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليّته فى نفسه للاتّصاف بالقدرة، لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها فى خصوص هذا المورد، وقد

عرفت أنّه یکفی فی صدق العدم القابلیّة النوعیّة، وهی موجودة فی مفروض المثال.
ویتأیّد ذلک أیضاً بأنّ التقیید عبارة عن اعتبار القید، والإطلاق عبارة عن عدم اعتباره[203]، ولا یمکن أن یکون کلاهما مستحیلین منفیّین، وإلّا لزم ارتفاع النقیضین فی الواقع، فاستحالة التقیید بشیء تستلزم ضرورة الإطلاق فی جمیع الموارد[204].
هذا حاصل ما أفاده صاحب المحاضرات «مدّ ظلّه».
وتلخّص ممّاذ کرناه إلی هنا أنّه إذا تمّت مقدّمات الحکمة یمکن التمسّک بالإطلاق لإثبات توصّلیّة الأمر عند الشکّ.

وأمّا لو لم يكن لنا أصل لفظى، إمّا لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة، أو بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله فى المقام، من عدم إمكان التمسّک بالإطلاق، ولو تمّت المقدّمات، فتصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل فى مقام العمل، وفيه بحثان:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 132

فأقول: بناءً على المختار من إمكان أخذ «داعى الأمر» فى متعلّقه كانت المسألة من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، إذ لا فرق حينئذٍ بين الشكّ فى جزئيّة السورة أو شرطيّة الطهارة للصلاة، وبين الشكّ فى جزئيّة قصد القربة أو شرطيّته لها، فكلّ من قال بالبراءة في الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لابدّ له من أن يقول بها هنا أيضاً، ويستنتج التوصّليّة، وكلّ من قال هناک بالاشتغال لابدّ له من أن يقول به هنا أيضاً، ويستنتج التعبّديّة، هذا على ما هو الحقّ من إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلّقه.

وأمّا بناءً على استحالته، فلو قلنا فى مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بالاشتغال فالقول به هنا أولى، لعدم كون المقام من مصاديق تلک المسألة، فإذا وجب الاحتياط بإتيان المشكوک الذى تمكّن الشارع من أخذه فى متعلّق أمره ففيما لم يتمكّن يجب بطريق أولى.

ولو قلنا هناک بالبراءة، قال المحقّق الخراسانى رحمه الله هاهنا بالاشتغال أيضاً كالفرض السابق، وعلّله بأنّ الشکّ فى مسألة الأقلّ والأكثر إنّما هو فى مقدار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 133
المأمور به قلّةً وكثرةً، فيمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ، بخلاف المقام، فإنّ الواجب هنا معلوم معيّن مقداره، ولكن نشکّ فى كيفيّة خروج العهدة وبراءة الذمّة عن ذلک التكليف المعلوم مقدار متعلّقه، وأنّ البراءة هل تتحقّق بمجرّد الإتيان به بأىّ داعٍ كان، أو لابدّ من الإتيان به بداعى أمره؟ فإذا أتينا به بدون قصد القربة شككنا فى الفراغ، والاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينيّة[206]، ولا فرق فى ذلک بين موارد الشکّ فى كيفيّة الخروج عن عهدة التكليف وبين موارد الشکّ فى أصل الخروج عنها[207].
هذا حاصل كلام صاحب الكفاية فى المقام.

وما دعاه إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين أمران:
أحدهما: أنّ الشارع كان فى تلك المسألة متمكّناً من أخذ ما شكّ فى اعتباره فى متعلّق أمره، فحيث إنّه لم يبيّنه لو تركناه وكان فى الواقع معتبراً فلا يجوز له العقاب على المخالفة، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه، وأمّا فيما نحن فيه فلا يمكن له بيان قصد القربة حتّى يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا تركناه وكان دخيلًا فى غرضه واقعاً، فهذا هو الفرق الذى دعاه إلى جريان البراءة العقليّة فى تلك المسألة دون المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 134
وفيه: أنّ الشارع وإن لم يتمكّن فرضاً من بيان قصد الأمر فى متعلّقه، إلّاأنّه كان يتمكّن من بيانه فى مقام الإخبار، وفى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره، كما اعترف هو أيضاً فى تقريب الإطلاق المقامى، فإذا لم يبيّنه وكان فى الواقع دخيلًا فى غرضه كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان ومؤاخذةً بلا برهان، كمسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فإن جرت البراءة العقليّة فى تلك المسألة تجرى هنا أيضاً، بلا فرق بينهما.
الثانى: أنّ الغرض من الأمر كما يؤثّر فى حدوث الأمر يكون مؤثّراً فى بقائه أيضاً، فما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، فإذا قال المولى لعبده: «جئنى بالماء» وعلمنا أنّ غرضه منه رفع عطشه، فلو جاء العبد بقدح من الماء وأعطاه المولى، ثمّ سقط القدح من يده وانصبّ الماء على الأرض قبل شربه، فعلى العبد أن يجىء بماء آخر من دون حاجة إلى أمر جديد، لأنّ عدم حصول الغرض يوجب عدم سقوط الأمر الأوّل.
وهذا أمر اعتمد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسائل كثيرة، ورتّب عليه جريان الاشتغال فى المقام، بتقريب أنّا إذا شككنا فى تعبّديّة واجب وتوصّليّته، فلو أتينا به بدون قصد القربة لشككنا فى حصول الغرض، والشكّ فى حصوله يستلزم الشكّ فى سقوط التكليف والخروج عن عهدته، ولابدّ لنا من العلم بتحقّق الغرض وسقوط التكليف، فإنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة عقلًا.
وفيه أوّلًا: النقض بمسألة الأقلّ والأكثر، فإنّا إذا تركنا السورة عند الشكّ فى جزئيّتها للصلاة نشكّ فى تحقّق الغرض، فنشكّ فى سقوط الأمر بها، فلابدّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 135
فى هذه المسألة أيضاً من الحكم بالاشتغال، مع أنّ الفرض جريان البراءة العقليّة فيها.

وثانياَ: الحلّ بأنّ الغرض من الأمر لو كان معلوماَ مشخّصاَ لكان الأمر كما ذكر صاحب الكفاية، بل عند العلم بالغرض يحكم العقل بتحصيله ولو لم يأمر به المولى أصلًا، كما إذا كان ولده مشرفاً على الغرق، ولم يعلم به المولى كى يأمر بإنقاذه، فيجب على العبد إنقاذه بمقتضى مسألة العبوديّة والمولويّة، ولا يجوز له الإهمال فى ذلک معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذ ولده، فإنّ الأمر أمارة على حصول العلم بالغرض، فإذا كان الغرض معلوماً فلابدّ من تحصيله، وإن لم يأمر به.
وأمّا إذا كان الغرض مجهولًا، كما إذا قال: «جئنى بالماء» فجاء العبد بقدح مملوء بالماء وأعطاه إيّاه، ثمّ سقط القدح من يده وانصبّ الماء على صدره، ثمّ شكّ العبد فى غرضه من الأمر، هل هو شربه لرفع عطشه حتّى يحتاج إلىالإتيان بماء جديد، أو تبريده بصبّه على جسده، فلم يحتج إليه، لحصول غرضه، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالاشتغال ولزوم الإتيان بماء جديد، وما نحن فيه ومسألة الأقلّ والأكثر كلاهما من هذا القبيل، فإنّ الغرض فيهما مجهول لنا، إذ الشارع أمرنا فرضاً بشىء وبيّن له أجزاءً وشرائط، ثمّ شككنا فى أنّ الغرض منه هل يحصل بدون قصد الأمر أم لا؟ أو فى أنّه هل يحصل بدون إتيان ما شكّ فى جزئيّته أو شرطيّته للمأمور به أم لا؟ فلا يحكم العقل فى هاتين المسألتين أيضاً بالاشتغال، لأنّا أتينا بمتعلّق الأمر بجميع أجزائه وشرائطه المبيَّنة فى كلام الشارع، ونحتمل حصول غرضه بهذا المقدار، واحتمال عدم حصوله لا يكفى فى حكم العقل بالاشتغال.
وبالجملة: يستقلّ العقل بالحكم بالبراءة فى المقام على جميع التقادير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 136

اعلم أنّه لا ريب فى جريان البراءة الشرعيّة فى المقام بناءً على المختار من إمكان أخذ قصد القربة فى المتعلّق إذا قلنا فى البحث السابق بجريان البراءة العقليّة، لأنّه من مصاديق «ما لا يعلمون» فيشمله حديث الرفع.
وأمّا لو قلنا هناک بالاشتغال عقلاً، فهل تجرى البراءة الشرعيّة هنا أم لا؟
يمكن أن يقال: إنّ موضوع البراءة الشرعيّة «ما لا يعلمون» وحيث إنّ العقل يحكم بالاشتغال ولزوم الإتيان بقصد القربة عند الشكّ فى اعتباره، يمكن أن يكون الشارع أحال أمره عند الشكّ إلى عقولنا، فإنّ بيان الشارع تارةً يكون من طريق الكتاب والسنّة، واخرى من طريق حكم العقل، فإنّ العقل رسول إلهى باطنى، فإذا حكم فى مورد بالاشتغال فلا يصدق عليه عنوان «ما لا يعلمون» فلا يشمله حديث الرفع.
ولكن يمكن الجواب عنه بأمرين:
أحدهما: أنّه لا يجوز للشارع إحالة أمر قصد القربة إلى عقولنا، لعدم اتّفاق الجميع على حكم العقل بالاشتغال عند الشكّ، فإنّ بعضهم وإن قالوا به فى مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين التى من مصاديقها الشكّ فى اعتبار قصد القربة فرضاً، إلّاأنّ بعضهم الآخر قالوا بالبراءة فيها، ولا يمكن للشارع عدم بيان ما يعتبر فى المأمور به اعتماداً على العقول، مع كونها مختلفة.
ثانيهما: فرضنا أنّ أصالة الاشتغال فى مسألة الأقلّ والأكثر التى منها ما نحن فيه أمر عقلى بديهى لا يخالفه أحد، ولكن موضوع أصالة الاحتياط هو الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فيه باقٍ بعد حكم العقل بالاشتغال أيضاً، لاستحالة رفع الحكم موضوع نفسه، فإنّه مستلزم لارتفاع نفس الحكم أيضاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 137
لامتناع بقائه مع ارتفاع موضوعه، فالشكّ فى الحكم الواقعى موجود حتّى بعد حكم العقل بالاحتياط الذى هو حكم ظاهرى، فيعمّه قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون».
ولا يخفى عليک أنّه لا بأس بجريان الاحتياط العقلى فى مورد والبراءة الشرعيّة فى نفس ذلک المورد، كما أنّ بعضهم قالوا بحكم العقل فى الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بلزوم الاحتياط، ودلالة حديث الرفع على البراءة الشرعيّة.
وعندئذٍ فالمرجع هو الأصل الشرعى المستفاد من مثل حديث الرفع، فإنّه محكّم على الأصل العقلى المخالف.
هذا كلّه بناءً على إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلّقه، كما هو المختار.

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من استحالته فقال بعدم جريان البراءة الشرعيّة أيضاً، فإليک نصّ كلامه:
ثمّ إنّه لا أظنّک أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعيّة مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضيّة الاشتغال عقلًا هو الاعتبار، لوضوح أنّه لابدّ فى عمومها من شىء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربة ونحوها فى الغرض ليس بشرعى[208]، بل واقعى، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلک، إلّاأنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع- ولو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 138
كان أصلًا- يكشف أنّه ليس هناک أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوک يجب الخروج عن عهدته عقلًا، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت[209]، إنتهى.

وفيه: أنّا لا نسلّم أنّ دخل قصد القربة فى الغرض دخل واقعى محض غير مرتبط بالشارع بما هو شارع أصلًا، كيف، واعترف المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الشارع بما هو شارع يتمكّن من بيانه فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره، واستنتج منه جواز التمسّک بالإطلاق المقامى إذا سکت فى هذا المقام عن نصب دلالة على دخل قصد الامتثال فى حصول غرضه، فقصد القربة ليس أمراً واقعيّاً محضاً كالتكوينيّات التى لاترتبط بالشارع بما هو شارع أصلًا، نعم، لا يتمكّن من أخذه فى متعلّق أمره فرضاً، ولكن له طريق آخر إلى بيانه، بأن يبيّن بنحو الإخبار تمام ما له دخل فى حصول غرضه، حتّى قصد القربة الذى لا يتمكّن من أخذه فى المتعلّق، فبهذا الطريق وضعه ورفعه بيد الشارع، فلا إشكال فى كونه من صغريات حديث الرفع عند الشكّ فى دخله فى الغرض.

وتلخّص من جميع ما ذكرناه إلى هنا أنّا نتمكّن من التمسّک بالإطلاق اللفظى، لاستظهار توصّليّة الأمر، ومن إجراء البراءة العقليّة والشرعيّة، لنفى لزوم الإتيان بقصد القربة فى موارد الشكّ فى اعتباره.

هذا تمام الكلام فى التعبّدى والتوصّلى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 139

فى دوران الوجوب بين كلّ من النفسى والتعيينى والعينى وبين ما يقابلها

المبحث الخامس: فى دوران الوجوب بين كلّ من النفسىوالتعيينى والعينى وبين ما يقابلها

كلام صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: قضيّة إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً، لكون كلّ واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقيّد الوجوب وتضيّق دائرته[210]، فإذا كان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضى كونه مطلقاً، وجب هناک شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى[211]، إنتهى.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله هاهنا

وفيه: مناقشة واضحة، وهى أنّ الواجب ينقسم تارةً إلى نفسى وغيرى، اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 140
واخرى إلى تعيينى وتخييرى، وثالثةً إلى عينى وكفائى، فالقسم الأوّل فى هذه التقسيمات، وهو النفسى، والتعيينى، والعينى، لو كان مطلقاً وبلا قيد أصلًا، لكان متّحداً مع المقسم، ولابدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملًا على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.

وأجاب عن هذا الإشكال تلميذه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله بأنّ كلّاً من النفسى والتعيينى والعينى أيضاً مشتمل على قيد به يمتاز عن المقسم، ولكنّه قيد عدمى[212]، وأمّا ما يشتمل عليه القسم المقابل لكلّ منها فهو قيد وجودى، والقيد الوجودى يحتاج إلى البيان، وأمّا العدمى فيكفى فيه عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له، فإطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[213].

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف ظاهر كلام صاحب الكفاية رحمه الله، فإنّ ظاهره كون كلّ من النفسى والتعيينى والعينى خالياً عن أىّ قيد، وجوديّاً كان أم عدميّاً.
وثانياً: أنّه إن أراد بالقيد العدمى، العدم بنحو السلب التحصيلى الذى يصدق مع انتفاء الموضوع، فهو بيّن البطلان، لأنّ قوله: «النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير» يكون على هذا بمعنى أنّه ليس وجوب حتّى يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 141
للغير، وهو كما ترى، فإنّ أصل الوجوب محرز معلوم للمكلّف فرضاً، ولكنّه شكّ فى نفسيّته وغيريّته، وإن أراد منه الموجبة المعدولة التى لا تصدق إلّا بوجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فإنّا لا نسلّم ثبوت القيد العدمى بصرف عدم ذكر القيد الوجودى، فإنّه أيضاً يحتاج إلى البيان كالوجودى، فإن بيّن الشارع القيد الوجودى، ثبتت الغيريّة، أو العدمى، ثبتت النفسيّة، وأمّا إذا لم يبيّنهما لا يثبت إلّاالمقسم، فأين ثبوت كون الوجوب نفسيّاً بمجرّد عدم بيان قيد الوجوب الغيرى؟!
وبعبارة اخرى: التمسّک بالإطلاق يتوقّف على مقدّمات الحكمة، وهى على المشهور كون المولى فى مقام البيان أوّلًا، وعدم وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب ثانياً، وعدم القرينة على التقييد، سواء كان القيد وجوديّاً أو عدميّاً، ثالثاً، وإذا تمّت هذه المقدّمات فى المقام لا يثبت إلّامطلق الوجوب الذى هو المقسم، ألا ترى أنّا لو فرضنا أنّ الكفر أمر عدمى فى مقابل الإيمان الذى هو أمر وجودى، وقال المولى: «اعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحكمة لما كان لنا استظهار وجوب عتق رقبة كافرة بدعوى أنّ القيد العدمى لا يحتاج إلى البيان، بل لابدّ من استنتاج وجوب عتق مطلق الرقبة؟
والحاصل: أنّ المناقشة المتقدّمة واردة على كلام صاحب الكفاية، ولا يمكن دفعها بما ذكره المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

طريق آخر لإثبات نفسيّة الواجب

نعم، فى خصوص دوران أمر الواجب بين النفسيّة والغيريّة يمكن إثبات الاولى بطريق آخر غير ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 142
توضيحه: أنّا إذا شككنا فى أنّ وجوب الوضوء مثلًا هل هو نفسى أو لأجل الصلاة كان لنا واجبان:
أحدهما: الوضوء، والثانى: الصلاة، وعلى تقدير كون وجوب الأوّل غيريّاً كان كلّ منهما مرتبطاً بالآخر، فإنّ الوضوء كان شرطاً[214] للصلاة، والصلاة مشروطة به.
فإذا قال الشارع مثلًا فى دليل: «صلّوا» وفى دليل آخر «يجب عليكم الوضوء» وشككنا فى كون وجوب الوضوء نفسيّاً أو غيريّاً، نتمسّك بإطلاق مادّة قوله: «صلّوا» أعنى الصلاة، ونستنتج عدم كونها مشروطة بالوضوء، فيحكم العقل حينئذٍ بعدم كون الوضوء شرطاً لها، فلا يكون وجوبه غيريّاً، فكان نفسيّاً.
وهذه الامور الثلاثة وإن كانت لوازم عقليّة للإطلاق الذى هو من الاصول اللفظيّة، إلّاأنّها حجّة، إذ الذى ليس بحجّة إنّما هو اللوازم العقليّة والعاديّة المترتّبة على الاصول العمليّة، وأمّا الاصول اللفظيّة التى هى من الأمارات فمثبتاتها أيضاً حجّة.
وكم من فرق بين ما اخترناه وبين ما ذهب إليه صاحب الكفاية لإثبات النفسيّة، فإنّه تمسّك بإطلاق هيئة دليل نفس ذلک الواجب المردّد بين النفسيّة والغيريّة، ونحن تمسّكنا بإطلاق مادّة دليل الواجب النفسى الذى يحتمل كونه مشروطاً بذلک الواجب المردّد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 143
لا يقال: ما ذكرته جارٍ فى دوران الأمر بين التعيينى والتخييرى أيضاً، لأنّ لنا فيه واجبين أيضاً، وربما دلّ على وجوب كلّ منهما غير ما دلّ على وجوب الآخر، وهذا الأمر- أعنى تعدّد الدليل- أوجب أن نشكّ فى أنّ وجوبهما تعيينى يجب الإتيان بكليهما، أو تخييرى يوجب الإتيان بأحدهما سقوط الآخر، فالقاعدة تقتضى أن يجرى هاهنا أيضاً لإثبات التعيينيّة نظير الاستدلال الجارى فى تلک المسألة لإثبات النفسيّة، إذ لا فرق بين المسألتين فى تعدّد الواجب، وفى كون ما دلّ على وجوب كلّ منهما غير ما دلّ على وجوب الآخر، فلابدّ من أن نعامل مع الدليلين هاهنا كما عاملنا مع الدليلين هناک، ونستنتج هنا كون الوجوب تعيينيّاً، كما استظهرنا هناک كونه نفسيّاً.
فإنّه يقال: ملاک الاستدلال فى تلک المسألة لم يكن مجرّد تعدّد الدليل، كى يدّعى جريانه هنا أيضاً، بل كان الملاک جريان الإطلاق فى مادّة دليل أحد

الواجبين لإثبات نفسيّة الوجوب المستفاد من الدليل الآخر، وهذا لا يكاد يجرى فى الشكّ فى التعيينيّة والتخييريّة، لأنّ الإطلاق لو جرى فيه لجرى فى كلا الدليلين أوّلاً، لعدم الفرق بينهما[215]، والإطلاق المفروض جريانه فيهما مربوط بهيئتهما[216] ثانياً، فبين المسألتين بون بعيد.
والحاصل: أنّ ما ذكرناه كان مختصّاً بالشكّ بين النفسى والغيرى، ولا يجرى فى الدوران بين التعيينى والتخييرى، ولا بين العينى والكفائى، سواء كان الدليل واحداً أم متعدِّداً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 144

وذهب بعضهم إلى أنّ المتبادر من صيغة الأمر عند الإطلاق إنّما هو الوجوب النفسي التعيينى العينى.
وفيه: أنّه لا يمكن الالتزام بكونها مجازاً إذا استعملت فى الوجوب الغيرى، أو التخييرى، أو الكفائى، فانظر إلى وجدانک هل تجيز أن تكون كلمات «فاغسلوا» و «امسحوا» و «اطّهّروا» و «تيمّموا»- فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»[217]- مجازاً؟!
وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأوامر المستعملة فى الواجب التخييرى والكفائى.[218]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج2 ؛ ص144

وذهب بعضهم إلى أنّ مدلول الصيغة وإن كان أعمّ من الوجوب النفسى والتعيينى والعينى، إلّاأنّها منصرفة عند الإطلاق إلى خصوص هذه الثلاثة، لكثرة استعمالها فيها.
ويرد عليه أنّ استعمال الصيغة فى الوجوب النفسى ليس بأكثر من استعمالها فى الوجوب الغيرى، بل الأمر بالعكس، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده:
«اركب السيّارة واذهب إلى السوق واشتر اللحم» كان غير الأخير من الأوامر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 145
غيريّاً، وقد عرفت أنّ جميع الأوامر فى الآية المتقدّمة آنفاً أيضاً كانت غيريّة، فأين كثرة استعمال الصيغة فى الوجوب النفسى الموجبة لانصرافها إليه عند الإطلاق؟!

نعم، بناءً على تماميّة ما استدلّ به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره لإثبات ظهور الصيغة فى أصل الوجوب، من حكم العقل بتماميّة الحجّة على العبد عند صدور البعث من المولى، فلابدّ له من الامتثال، ولا يجوز له المخالفة معتذراً بقوله: إنّى احتملت كونه واجباً غيريّاً، ولمّا يدخل وقت وجوب ذي المقدّمة حتّى يترشّح منه الوجوب الغيرى، أو احتملت كونه واجباً تخييريّاً وأنا أتيت بعدله الآخر، أو واجباً كفائيّاً وغيرى فعله، كما لا يجوز له المخالفة معتذراً باحتمال كونه للندب.

فهذا الدليل كما يدلّ على أصل الوجوب بناءً على تماميّته، يدلّ أيضاً على كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً، ولكنّ الكلام فى تماميّته، كما تقدّم فى مبحث ظهور الصيغة للوجوب.

وتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الواجب إذا دار أمره بين النفسيّة والغيريّة فالقاعدة تقتضى كونه نفسيّاً، وأمّا إذا دار أمره بين التعيينيّة والتخييريّة أو بين العينيّة والكفائيّة فلا دليل لاستظهار أحد الطرفين.

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 147

فى الأمر الواقع عقيب الحظر

المبحث السادس: فى الأمر الواقع عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر فى الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقعت عقيب الحظر، أو فى مقام توهّمه[219] على أقوال:
نسب إلى المشهور ظهورها فى الإباحة، وإلى بعض العامّه ظهورها فى الوجوب، وإلى بعض تبعيّتها لما قبل النهى إن علّق الأمر بزوال علّة النهى[220]، إلى غير ذلک.
ولابدّ لنا قبل بيان الحقّ فى المسألة من توضيح لكلام المشهور القائلين بظهورها فى الإباحة، وهو أنّ غرضهم ليس كون الصيغة حقيقةً فى غير معناها الحقيقى الأوّلى إذا وقعت عقيب الخطر، أو فى مقام توهّمه، بل بعد تسليم كونها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 148
حقيقةً فى الوجوب ومجازاً فى غيره، من غير فرق بين المقامات، قالوا بأنّ الوقوع عقيب الخطر أو فى مقام توهّمه قرينة عامّة صارفة عن الحقيقة معيّنة لأحد المجازات، وهو الإباحة.
فلهم دعويان: أ- عدم ظهور الصيغة فى معناها الحقيقى إذا وقعت عقيب الحظر أو فى مقام توهّمه، ب- ظهورها فى الإباحة التى هى أحد المجازات.

ولا مدرک لهذه الأقوال، إلّاموارد الاستعمال، ولقد أجاد صاحب الكفاية رحمه الله حيث قال: لا مجال للتشبّث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعدُ كون عقيب الحظر[221] موجباً لظهورها فى غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة فى واحد منها، إلّابقرينة اخرى، كما أشرنا[222]، إنتهى كلامه.
وهو حقّ، فنحن نوافق المشهور فى دعواهم الاولى، لا الثانية.
لأنّ الكلام إذا كان مقترناً بما يصلح للقرينيّة وشككنا فى أنّ المتكلّم أراد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 149
المجاز اعتماداً عليه أم لا، صار مجملًا، فإذا قال: «رأيت أسداً وذئباً يرمى»، وشككنا فى أنّ المراد من الأسد هل هو معناه الحقيقى أو المجازى، لأجل الشكّ فى أنّه جعل لفظ «يرمى» قيداً للكلمة الأخيرة فقط، أو لكلتا الكلمتين، صارت كلمة «أسد» مجملةً غير ظاهرة، لا فى معناها الحقيقى، ولا فى معناها المجازى، وذلک لأنّ الشكّ فى اعتماد المتكلّم على ما يصلح للقرينيّة يوجب إجمال الكلام، فلا يكون ظاهراً فى المعنى الحقيقى، لاحتمال الاعتماد عليه، ولا فى المعنى المجازى، لاحتمال عدم الاعتماد عليه.
هذا بناءً على ما هو الحقّ من أنّ أصالة الحقيقة شعبة من أصالة الظهور، فعلى هذا بناء العقلاء على أصالة الحقيقة إنّما هو لأجل الظهور فى المعنى الحقيقى، فيرتفع بنائهم بارتفاع الظهور، وأمّا بناءً على كون أصالة الحقيقة أصلًا عقلائيّاً تعبّديّاً وإن لم يكن ظهور فى البين، فلابدّ من حمل الأسد فى المثال المتقدّم والأمر فى ما نحن فيه، على المعنى الحقيقى الأوّلى، ولكن كون أصالة الحقيقة أصلًا تعبّديّاً مستقلّاً مردود عندنا.
وبالجملة: لا فرق بين المقام وبين قول القائل: «رأيت أسداً وذئباً يرمى» فى تحقّق الإجمال فى كليهما، لأجل الاقتران بما يصلح للقرينيّة، وإن كانت القرينة فى المثال مقاليّة وخاصّة، وفى المقام مقاميّة[223] وعامّة.
والحاصل: أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر أو فى مقام توهّمه يكون مجملًا ما لم يقترن بقرينة اخرى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 151
فى المرّة والتكرار

المبحث السابع: فى المرّة والتكرار

اشارة

ولابدّ قبل بيان الحقّ فى المسألة من البحث فى جهتين:
الجهة الاولى: أنّ النزاع هل يجرى فى هيئة الأمر، أو فى مادّته، أو فى الصيغة المركّبة منهما؟
الحقّ أنّه لا يجرى فى المادّة، لأنّها مشتركة بين جميع المشتقّات، فلو كان النزاع فيها لجرى فى الماضى والمضارع وسائر المشتقّات أيضاً، مع أنّهم لم يبحثوا عن المرّة والتكرار فى غير الأمر.

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله استدلّ على خروج المادّة عن حريم النزاع بما حكاه السكّاكى من الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهيّة[224].
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ هذا الاتّفاق لا يوجب كون النزاع هاهنا فى الهيئة، فإنّ كون المصدر كذلک لا يوجب الاتّفاق على أنّ مادّة الصيغة لا تدلّ إلّاعلى الماهيّة، ضرورة أنّ المصدر ليس مادّة لسائر المشتقّات،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 152
بل هو صيغة مثلها[225]، كيف وقد عرفت فى باب المشتقّ مباينة المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعنى[226]، وكيف بمعناه يكون مادّة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار فى مادّتها كما لا يخفى.
إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلًا فى الكلام؟
قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أنّ الذى وضع أوّلًا بالوضع الشخصى، ثمّ بملاحظته وضع نوعيّاً أو شخصيّاً[227] سائر الصيغ التى تناسبه ممّا جمعه مادّة لفظ متصوّرة[228] فى كلّ منها ومنه بصورة ومعنى كذلک هو المصدر أو الفعل[229]، إنتهى.
وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنّ المراد بالأصل هو التقدّم فى الوضع.
وهذا الكلام صحيح فى نفسه، ولكنّه لا يمكن أن يكون جواباً عن كلام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 153
صاحب الفصول رحمه الله.
توضيح ذلک: أنّ مادّة المصدر إنّما هى مادّة لسائر المشتقّات، لأنّ عروض الهيئة المصدريّة لا ينقص عن المادّة شيئاً، بل هى إمّا جىء بها لأجل التمكّن من التنطّق بالمادّة كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من دون أن يزداد بسببها شىء فى معنى المادّة، أو تفيد معنى زائداً على معناها كما هو المختار عندنا، وعلى كلا التقديرين مادّة المصدر إنّما هى مادّة سائر المشتقّات، فإذا كان المصدر لا يدلّ إلّاعلى الماهيّة كما ادّعى السكّاكى الاتّفاق عليه فلا محالة لا يدلّ على المرّة ولا على التكرار، لا بهيئته ولا بمادّته، فكان سائر المشتقّات التى منها صيغة الأمر أيضاً غير دالّة عليهما بمادّتها، لاشتراكهما فيها، فالاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّاعلى الماهيّة، مستلزم للاتّفاق على خروج المادّة عن محلّ النزاع فى المقام.
فالأمر دائر بين أن يكون النزاع فى خصوص مفاد الهيئة أو فى الصيغة التى هى مجموع الهيئة والمادّة.

والثانى واضح البطلان، لعدم كون المجموع موضوعاً، فإنّ الواضع وضع تارةً مادّة المشتقّات واخرى هيئتها، وأمّا المجموع منهما فلا وضع له أصلاً[230]، فلا يكون لصيغة الأمر التى هى المجموع منهما وضع حتّى يبحث فى أنّ ما وضع له هل هو مشتمل على المرّة أو التكرار أو غير مشتمل عليهما أصلاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 154

التحقيق فى المسألة

فبعدما عرفت من ذينک الوجهين[231] الدالّين على عدم كون النزاع فى المادّة، ومن هذا الوجه المستلزم لعدم كونه فى المجموع، فماذا نقول؟ هل يمكن جعل النزاع فى خصوص الهيئة أم لا؟

ناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:
وكون دلالة الهيئة محلّ النزاع بعيد جدّاً، لأنّها وضعت لنفس البعث والإغراء، والشىء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدّداً[232] على نحو التأسيس، ولا يكون مراداً أو مشتاقاً إليه مرّتين، لأنّ تعيّن الحبّ والإرادة والشوق من جانب المتعلّق، فهى تابعة له فى الكثرة والوحدة، فالشىء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبّتان فى عرض واحد.
فلابدّ على فرض كون الهيئة محلّاً للنزاع إمّا من القول بأنّ القائل بالتكرار سلك طريقاً غير معقول، أو قال به على نحو التأكيد لا التأسيس، وكلاهما باطلان جزماً، فليس مفاد الهيئة محلّ النزاع.
فإن قلت: هذا بناءً على كون مفاد قولنا: «اضرب» مثلًا هو البعث نحو ماهيّة الضرب، وأمّا على القول بكون مفاده البعث نحو إيجادها فيصحّ النزاع،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 155
بأن يقال: إذا قال المولى: «اضرب» فهل مفاده البعث نحو إيجاد الضرب مرّة أو مرّتين، أو لا يفيد أحدهما أصلًا؟ فإنّ نفس ماهيّة المادّة- وهى الضرب- فى المثال وإن كانت لا تقبل التعدّد[233] إلّاأنّ إيجادها يقبله، فيتعدّد البعث أيضاً.
قلت: أوّلًا: ليس فى قولنا: «اضرب» مثلًا من الإيجاد عين ولا أثر، فإنّه مركّب من الهيئة والمادّة، والاولى: لا تدلّ إلّاعلى البعث والتحريک الاعتبارى، والثانية: لا تدلّ إلّاعلى نفس ماهيّة المادّة كما عرفت آنفاً عند التكلّم حول دليل صاحب الفصول، والماهيّة غير الإيجاد والوجود، كما بيّن فى الفلسفة، فحيث إنّ الهيئة والمادّة لا تدلّان على الإيجاد فلا يصحّ القول بكون مفاد قولنا: «اضرب» طلب إيجاد الضرب.
لا يقال: فكيف لا يتحقّق الامتثال إلّابالإيجاد؟
فإنّه يقال: مقام الامتثال غير مقام تعلّق التكليف، فإنّ التكليف يتعلّق بماهيّة المادّة، والامتثال لا يتحقّق إلّابإيجادها.
وثانياً[234]: الإيجاد الذى هو جزء مدلول الهيئة فرضاً معنى حرفىّ غير مستقلّ ذهناً ولا خارجاً ولا دلالةً، فهو ملحوظ آلةً، فإن قيّد بالمرّة أو التكرار فلابدّ من لحاظه مستقلّاً، والجمع بين لحاظين مختلفين فى استعمال واحد ممتنع.
لا يقال: فكيف ذهبتم إلى رجوع القيود إلى الهيئة فى مثل قولنا: «ضربت زيداً يوم الجمعة»؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 156
فإنّه يقال: نعم، «يوم الجمعة» فى المثال قيد للهيئة، وهى صدور الضرب

من المتكلّم فى الزمن الماضى، لكنّها ملحوظة ابتداءً بلحاظ آلى، ثمّ إذا وصل المتكلّم إلى كلمة «يوم الجمعة» لاحظها بلحاظ آخر استقلالى وقيّدها ب «يوم الجمعة»، فاللحاظان مختلفان من حيث الزمان، بخلاف قولنا: «اضرب»، فإنّ الهيئة فيه لو كانت مقيّدة بقيد مستفاد من نفسه لكانت ملحوظة فى زمن واحد بلحاظين: أحدهما آلى والآخر استقلالى، لعدم انفصال القيد هنا كما فى المثال المتقدّم.
نعم، لو كان المرّة والتكرار مذكورين فى الكلام منفصلين، كأن يقال: «اضرب مرّةً» أو «اضرب مكرّراً» لرجع القيد إلى الهيئة بلا إشكال، لتعدّد زمن اللحاظين، كما فى قولنا: «ضربت زيداً يوم الجمعة».
إن قلت: إنّ ذلک إنّما يرد لو كانت الهيئة موضوعة للبعث نحو الإيجاد المتقيّد بالمرّة أو التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفى وقت لحاظه آليّاً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعة للبعث نحو الإيجاد أو الإيجادات بالمعنى الحرفى فلا إشكال فيه، لعدم تقييد المعنى الحرفى، وإن شئت قلت: كما يجوز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يجوز وضعه لكثرات واستعماله فيها.
قلت: ما ذكرت أمر ممكن، ولكنّه خلاف الوجدان والارتكاز فى الأوضاع، لشهادة الوجدان بأنّه ليس لنا لفظ وضع للأفراد والكثرات من حقيقة واحدة، فلا محيص فى معقوليّة النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود المتنازع فيها فى المقام إلى نفس المادّة، بأن يقال: إنّ لمادّة الأمر[235] وضعاً على حدة غير وضع المادّة فى سائر الصيغ، فإذن نشک فى أنّ ما وضعت له هل هو الماهيّة المقيّدة

بقيد الوحدة، أو بقيد التكرار، أو نفس الماهيّة بدون أىّ قيد، أو القول بأنّ لصيغة الأمر[236]، أى للمجموع من هيئتها ومادّتها وضعاً مستقلّاً، والقيد يرجع إلى ما وضع هذا المجموع، لكن بلحاظ جزئه المادّى لا الصورى[237].
هذا حاصل كلام الإمام قدس سره فى المقام بتوضيح منّا.
واستدلاله على عدم معقوليّة كون النزاع فى الهيئة وإن كان جيّداً، لكنّ النتيجة التى رتّبها عليه بقوله: فلا محيص فى معقوليّة النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود إلى المادّة أو إلى مجموع الصيغة، موهونة جدّاً، سيّما الشقّ الأوّل منها، للاتّفاق على أنّ معنى المادّة فى جميع المشتقّات واحد، فكيف نقول: إنّ لمادّة الأمر وضعاً على حدة غير وضع مادّة سائر المشتقّات والصيغ؟!
فلعلّ الالتزام بشقّها الثانى أهون، واللَّه العالم بحقائق الامور.
الجهة الثانية: أنّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟
يؤيّد الأوّلِ ظهور نفس لفظى ِ المرّة والتكرار فيه، والثانى أنّ هذا البحث

كان ناشئاً عن أنّ الاصوليّين رأوا كفاية الإتيان بفرد واحد طول العمر فى بعض الواجبات، كحجّة الإسلام، ولزوم الإتيان بأفراد متعدّدة فى بعضها الآخر، كالصلاة والصوم، فشكّوا فيما إذا لم يرد من قبل الشارع دليل على أحدهما، فاختلفوا فى أنّ الصيغة المجرّدة عن القرينة تقتضى المرّة أو التكرار أو لا تقتضى واحداً منهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 158

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأوّل[238].

ما اختاره صاحب الفصول فى المسألة

وذهب صاحب الفصول إلى أنّ النزاع لا يكون إلّافى المعنى الأوّل، لأنّه لو اريد بالمرّة والتكرار الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا البحث تتمّة للبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد، فيقال عند ذلک: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأمّا لو اريد بهما الدفعة والدفعات فلا علقة بين المسألتين، فإنّ للقائل بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة أن يقول بأنّه للمرّة أو التكرار، بمعنى أنّه يقتضى وجوب إيجادها مرّة واحدة أو مراراً بالمعنى الذى سبق، وأن لا يقول بذلک، وكذا القائل بأنّه يتعلّق بالفرد دون الطبيعة، إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد[239]، إنتهى.

وردّه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه لا علقة بين المسألتين لو اريد بهما الفرد والأفراد أيضاً، فإنّ الطلب[240] على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 159
وجودها فى الخارج، ضرورة أنّ «الطبيعة من حيث هى ليست إلّاهى» لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، ولهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع فى دلالة الصيغة على المرّة والتكرار بالمعنيين وعدمها، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، وأمّا بالمعنى الثانى فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنّما عبّر بالفرد، لأنّ وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيّته وتشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه[241].
إنتهى كلامه.
وحاصله: أنّ القائل بالطبيعة فى تلك المسألة قائل بتعلّق الأمر والطلب بوجودها، والمراد بالفرد والأفراد فى المقام أيضاً هو الوجود الواحد والوجودات المتعدّدة، والقائل بالطبيعة هناك لو قال بالمرّة مثلًا هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد بما هو وجود الطبيعة مطلوب المولى، مع قطع النظر عن خصوصيّاته وتشخّصاته الفرديّة، وأمّا القائل بتعلّق الأمر بالأفراد فى تلك المسألة لو قال بالمرّة هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد مع ملاحظة جميع خصوصيّاته الفرديّة مطلوبه، وقس عليه القول بالتكرار.
أقول: ما ذهب إليه من أنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بوجودها وإن كان صحيحاً، إلّاأنّ ما استدلّ به عليه- من قول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» بتقريب دلالته على أنّ الماهيّة لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة- باطل، لأنّ مرادهم أنّ الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 160
بالحمل الأوّلى[242]، لا بالحمل الشائع، والمقام من قبيل الثانى، لأنّا لا ندّعى أنّ المطلوبيّة جزء ماهيّة الصلاة مثلًا، بل نقول بأنّ الصلاة مصداق من مصاديق مطلوب المولى ومتّحدة معه خارجاً.
وبالجملة: تعلّق الطلب بالطبيعة يكون مثل عروض البياض للجسم، فكما نقول: الجسم أبيض، بلحاظ عروض البياض له، نقول أيضاً: الصلاة مطلوبة، بلحاظ تعلّق الطلب بها، ولا ندّعى أنّ الطلب دخيل فى ماهيّتها، كما لا يدّعى أحد أنّ البياض دخيل فى ماهيّة الجسم، فلا يصحّ التمسّک بقول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» لإثبات عدم إمكان تعلّق الطلب

بالطبيعة، لأنّ الفلاسفة أرادوا أنّ الماهيّة فى مقام ذاتها ليست إلّاهى، ويسلب عنه فى هذا المقام جميع ما لا دخل له فى قوامها، وهذا لا ينافى اتّصافها بأوصاف خارجة عن حقيقة ذاتها محمولة عليها بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود.
على أنّه لا فرق بين تعلّق الطلب بالماهيّة وتعلّق الوجود بها بالنسبة إلىالقاعدة الفلسفيّة المذكورة، لأنّ الماهيّة من حيث هى كما لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلک لا تكون موجودة ولا غير موجودة، كما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مواضع اخرى من كلامه، فقول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» لو سدّ طريق إضافة الطلب إلى الماهيّة لسدّ طريق إضافة الوجود إليها أيضاً، ولم ينحلّ إشكال تعلّق الطلب بالماهيّة بجعل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 161
الوجود واسطةً بينهما، كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله.
فعلى هذا ماذا يدلّ على أنّ متعلّق الطلب أو البعث والتحريک هو الوجود؟
نسب إلى صاحب الفصول رحمه الله أنّه جزء مدلول الهيئة، فمفادها هو البعث والتحريک الاعتبارى إلى الوجود.
وفيه: أنّه لا دليل عليه فى معجم من معاجم اللغة، إذ لا يستفاد منها أزيد من البعث والتحريک الاعتبارى.
والحقّ أنّ كون متعلّق الأمر هو الوجود يستفاد من طريق الدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة، لا من طريق الدلالة الوضعيّة اللفظيّة.
توضيح ذلک: أنّک إذا أدخلت ابنک فى الدار قهراً بالبعث الحقيقى، ثمّ قلت: «بعثت ابنى إلى الدار» لم يكن فى ألفاظ هذه الجملة من الوجود عين ولا أثر، ولكنّ العقل يفهم أنّ الذى تحقّق إنّما هو كون ابنک فى الدار ووجوده فيها.
والأمر كذلک أيضاً بالنسبة إلى البعث والتحريک الاعتبارى، فإنّه وإن كان أمراً اعتباريّاً، إلّاأنّه لابدّ للاعتباريّات أيضاً من أساس تتعلّق به، ألا ترى أنّه لا يعتبر الملكيّة بدون المالک والمملوک، ولا الزوجيّة بدون الزوجين، فإذا قال المولى مثلًا: «اضرب زيداً» فلا الهيئة تدلّ على وجود الضرب بالدلالة اللفظيّة ولا المادّة، بل يفهم عقلًا، فإنّ العقل إذا لاحظه يحكم بأنّ المولى بعث عبده إلى إيجاد الضرب، بل العرف أيضاً يحكم بذلک.
والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من أنّ القائلين بتعلّق الأوامر بالطبائع أرادوا وجود الطبائع لا نفسها حقّ، لكن لا لما ذكره من القاعدة الفلسفيّة المتقدّمة، ولا لما نسب إلى صاحب الفصول من الدلالة الوضعيّة اللفظيّة، بل لأجل الدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة كما تقدّم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 162

وبذلک يظهر أنّه لا مجال للقول بدلالة صيغة «افعل» على المرّة أو التكرار، لأنّ كلام الاصوليّين ظاهر فى أنّ النزاع فى الدلالة اللفظيّة حيث عنونوا البحث بأنّ «صيغة الأمر هل تدلّ على المرّة أو التكرار أم لا» فمحلّ النزاع بينهم إنّما هو الدلالة اللفظيّة الوضعيّة، مع أنّ المرّة والتكرار بمعنى الوجود الواحد والوجودات المتعدّدة، وقد عرفت أنّالصيغة لا تدلّ على أصل الوجود، لا بمادّتها ولا بهيئتها، فضلًا عن دلالتها على وصفه، أعنى قيد الوحدة والتعدّد.

إن قلت: نعم، ولكن يمكن التمسّک بحكم العقل لإثبات المرّة أو التكرار- كما تمسّكنا به لإثبات أصل الوجود- وإن كان خارجاً عن مورد نزاع الاصوليّين، لما عرفت من أنّهم يتنازعون فى الدلالة الوضعيّة اللفظيّة لا فى الدلالة الالتزاميّة العقليّة.

قلت: لا مجال لهذا، فإنّ العقل وإن كان يحكم بكون متعلّق الأمر وجود الطبيعة لا نفسها بالتقريب المتقدّم، إلّاأنّه لا وجه لأن يحكم بأنّ هذا الوجود وجود واحد أو وجودات متعدّدة كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما ذهبنا إليه من ثبوت الوجود بالدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة.

وأمّا بناءً على ما نسب إلى صاحب الفصول من كونه جزء مدلول الهيئة فيمكن أن يقال: إنّ الوجود الذى هو مدلولها هل هو وجود واحد، أو وجودات متعدّدة، أو لا تدلّ على أحدهما، بل على أصل الوجود فقط.

ولكن كونه جزء مدلول الهيئة ممنوع كما عرفت، هذا أوّلًا.

وثانياً: سلّمنا دلالتها على نفس الوجود، ولكن لا يمكن تسليم دلالتها على

قيد الوحدة أو التكرار، فإنّها تستلزم تقييد معنى الهيئة، وهو معنى حرفى ملحوظ بلحاظ آلى، وتقييده يستدعى أن يتعلّق به اللحاظ الاستقلالى، ولا يمكن الجمع بينهما فى شىء واحد من جهة واحدة كما عرفت فى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

والحاصل: أنّه لا مجال للقول بالمرّة أو التكرار فى المقام.

هل الإتيان بأفراد دفعيّة امتثال واحد أو متعدّد؟

وعلى ما اخترناه من أنّ الصيغة تدلّ على البعث نحو الماهيّة من دون أن تدلّ على المرّة أو التكرار فلا إشكال فى تحقّق الامتثال بإيجاد فرد منها، لأنّ الفرد تمام الماهيّة لا بعضها، ولا إشكال أيضاً فى تحقّق أصل الامتثال بإيجاد أفراد متعدّدة دفعةً. وإنّما الإشكال فى أنّها هل تكون امتثالًا واحداً، فلا يستحقّ إلّامثوبة واحدة، أو امتثالات عديدة، فيستحقّ مثوبات بعددها، أو هو تابع لقصد الممتثل؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:
فذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الأوّل[243]، وسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله إلى الثانى[244]، ونسب إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّه اختار الثالث فى مجلس درسه وقال: إنّ هذا تابع لغرض المكلّف، فإن أراد بإيجاد هذه الأفراد المتعدّدة العرضيّة امتثالًا واحداً يحسب له كذلک، وإن قصد به امتثالات متعدّدة يحسب له كذلک أيضاً.
لكن ظاهر الكفاية أنّه امتثال واحد مطلقاً[245]، كما ذهب إليه الإمام رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 164

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

واستدلّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على تعدّد الامتثال بأنّ الطبيعة متكثّرة بتكثّر الأفراد، فكلّ فرد محقّق للطبيعة، ولمّا كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيّد بالمرّة أو التكرار، فحينئذٍ إذا أتى المكلّف بأفراد متعدّدة فقد أوجد المطلوب فى ضمن كلّ فرد مستقلّاً، فيكون كلّ امتثالًا برأسه، ونظير ذلک الواجب الكفائى، حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلّفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقى، وأمّا لو أتى به عدّة منهم دفعةً يعدّ كلّ واحد ممتثلًا، ويحسب لكلٍّ امتثال مستقلّ، لا أن يكون فعل الجميع امتثالًا واحداً[246].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلی اللَّه مقامه» بأنّ وحدة الامتثال وکثرته بوحدة التکلیف وکثرته لا بوحدة الطبیعة وکثرتها، ضرورة أنّه لو لا البعث لم یکن معنی لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف أفراد من الطبیعة.
وبالجملة: کلّما کان التکلیف متعدّداً یتعدّد الامتثال والمخالفة أیضاً، ویترتّب علیه تعدّد استحقاق المثوبة والعقوبة.
وتعدّد التکلیف قد یکون بتعدّد الخطاب والمتعلّق، کما فی «أقیموا الصلاة» اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 165
و «آتوا الزکاة» فالتکلیف بإقامة الصلاة غیر التکلیف بإتیاء الزکاة، وقد یکون بخطاب واحد متعلّق بعامّ استغراقی، کما إذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» فإنّه ینحلّ إلی تکالیف متعدّدة بتعداد أفراد العالم، وقد یکون بتوجیه الخطاب إلی أشخاص متعدّدة، بحیث یعدّ کلّ واحد منهم مکلّفاً مستقلّاً، کالواجب الکفائی، فإنّ التکلیف فیه متعدّد بتعداد المکلّفین، ویؤیّده أنّهم لو ترکوه لعوقبوا جمیعاً، فلو لم یکن التکلیف متعدّداً لما تعدّدت العقوبة.
والتکلیف لیس فیما نحن فیه متعدّداً بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة.
وبما تقدّم ظهر بطلان قیاس المقام بالواجب الکفائی، فإنّ التکلیف هناک متعدّد بتعداد المکلّفین کما عرفت آنفاً، ولکن لو أتی به بعضهم متقدّماً علی الباقین یعدّ هو ممتثلًا، ویسقط تکالیف الباقین، إذ لم یبق مورد لامتثالهم، وأمّا لو أتی به عدّة منهم دفعةً یعدّ کلّ واحد منهم ممتثلًا للتکلیف المتوجّه إلی نفسه، ویستحقّ کلّ منهم مثوبةً مترتّبةً علی امتثاله[247].
هذا حاصل کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو کلام جیّد.

نقد التفصيل المنسوب إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأمّا التفصيل المنسوب إلى صاحب الكفاية فهو أوضح بطلاناً من كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، ضرورة أنّ وحدة الامتثال وتعدّده لا يدوران مدار قصد المكلّف، بل يدوران مدار وحدة التكليف وتعدّده، كما عرفت.
والحاصل: أنّ إيجاد أفراد عرضيّة من الطبيعة المأمور بها لا يعدّ إلّاامتثالًا واحداً.
نعم، يمكن أن يقال: إنّ لهذا النحو من الامتثال مزيّة على ما يتحقّق بفرد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 166
واحد، كمزيّة الصلاة فى المسجد على الصلاة فى البيت مع كون كلّ منهما امتثالًا واحداً.
هذا كلّه فيما إذا أوجد الأفراد دفعةً.

وأمّا إذا أوجد فرداً من الطبيعة فهل له أن يأتى بفرد آخر بدلًا عن الأوّل، فيتبدّل الامتثال الأوّل بامتثال آخر، أو يأتى به بداعى أن يكون كلا الفردين امتثالًا واحداً، أم لا؟[248]

كلام صاحب الكفاية فى المسألة

فصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلک بين ما إذا حصل الغرض الأقصى بالامتثال الأوّل، وبين ما إذا لم يحصل بقوله:
والتحقيق أنّ قضيّة الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها[249] مرّة فى ضمن فرد أو أفراد ... لا جواز الإتيان بها مرّة أو مرّات، فإنّه مع الإتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى[250]، بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر[251]، أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 167
من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلًا، وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّة تامةً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ، فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلًا، فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلک[252] قبله على ما يأتى بيانه فى الإجزاء[253]، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّه خلط بين غرض المولى المترتّب على وجود المأمور به فى الخارج من دون دخل شىء آخر فيه، كتمكّنه من الماء فى المثال، وبين غرضه المترتّب على فعل نفسه، كرفع العطش أو حصول الطهارة، حيث إنّهما يتوقّفان على فعل نفسه، وهو الشرب أو التوضّى زائداً على وجود المأمور به، ومن الطبيعى أنّ المكلّف لا يكون مأموراً بإيجادهما، بل هما خارجان عن تحت قدرته واختياره، فالواجب على المكلّف ليس إلّاتمكين المولى من الشرب أو التوضّى، بتهيئة مقدّماتهما له، وهو يحصل بمجرّد الامتثال الأوّل.
وكيف كان، فإن حصل الغرض المترتّب على وجود المأمور به بالامتثال الأوّل وسقط الأمر فلم يعقل الامتثال الثانى إلّاتشريعاً، وإن لم يحصل وجب الإتيان بفرد آخر ثانياً، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجواز الامتثال الثانى أصلًا.
هذا تمام الكلام فى المرّة والتكرار.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 169
فى الفور والتّراخى

المبحث الثامن: فى الفور والتّراخى

اشارة

لا يخفى عليک أنّ المراد بدلالتها على التراخى هو تقييد مدلولها به، بحيث يكون التراخى واجباً لا جائزاً، كما أنّ المراد بدلالتها على الفور أيضاً ذلک، والمراد بعدم دلالتها على أحدهما عدم كون مدلولها مقيّداً بالفور ولا بالتراخى.
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ قضيّة إطلاقها جواز التراخى ليس قولاً به.
وجميع ما مرّ فى مبحث المرّة والتكرار حول أنّ النزاع هل هو فى تقييد المادّة أو الهيئة أو الصيغة المركّبة منهما جارٍ هنا أيضاً طابق النعل بالنعل.
نعم، لا يجرى هاهنا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى تلک المسألة من امتناع تقييد الهيئة بالتكرار، مستدلّاً بأنّ الشىء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث المتعدّد على نحو التأسيس، وعدم جريانه فى المقام واضح لا يحتاج إلى البيان.
وأمّا ما أفاده فى آخر كلامه من أنّ تقييد الهيئة بالمرّة أو التكرار مستلزم لتعلّق لحاظين مختلفين بشىء واحد فهو جارٍ فى المقام أيضاً، كما يجرى هنا سائر المباحث المتقدّمة هناک، فلا نطيل الكلام بتكرارها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 170

بيان ما هو المختار فى المسألة

والحقّ ما عليه المحقّقون من عدم دلالتها على الفور ولا على التراخى.
لأنّ المتبادر منها هو البعث والتحريک الاعتبارى إلى الماهيّة، فلا تدلّ عليهما لا بهيئتها ولا بمادّتها، ولابدّ فى التقييد بأحدهما من دلالة اخرى.

وكلّ من ذهب إلى الفور تسلّم أيضاً عدم دلالة الصيغة عليهما لغةً، ولكنّهم أقاموا أدلّة خارجيّة لإثبات وجوب الفور فى خصوص الأوامر الشرعيّة:
منها: أنّ العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته التكوينيّة، فكذلک المأمور به لابدّ من إتيانه عقيب الأمر فوراً، لأنّ الأمر سبب شرعى لتحقّق المأمور به. وقد عرفت فى مبحث التعبّدى والتوصّلى أنّ هذا ما ذهب إليه المحقّق الحائرى رحمه الله[254].
وفيه: أنّ تشبيه التشريع بالتكوين مطلقاً بحيث يكون وجه الشبه جميع الأوصاف الموجودة فى المشبّه به لا دليل عليه، بل ممنوع، لما عرفت[255] من أنّ عدم انفكاک المعلول عن علّته إنّما هو لكون العلّة التامّة كافية فى تحقّقه، فلا يعقل الانفكاک.
نعم، قد يزيل الخالق «جلّ جلاله» علّيّتها، كما أزالها عن النار فى قصّة إبراهيم عليه السلام.
وأمّا انفكاک المعلول عن علّته مع بقاء العلّيّة فغير معقول. هذا فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 171
التكوينيّات.
وأمّا البعث والتحريک الاعتبارى الذى هو من التشريعيّات فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالى، بل هو واقع فى الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع قبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب قبله حالى ولكنّ الواجب استقبالى[256].
فلا يصحّ قياس التشريع بالتكوين لإثبات وجوب الفور فى امتثال الأوامر الشرعيّة.
ومنها: بعض الآيات، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»[257]، وقوله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»[258].
وتقريب الاستدلال بآية الاستباق أنّها ظاهرة فى وجوب الاستباق إلىالخيرات التى منها الإتيان بالمأمور به، وأمّا آية المسارعة فتقريب الاستدلال بها أنّ المراد هو المسارعة إلى سبب المغفرة، لأنّ نفس المغفرة هى فعل اللّه سبحانه، ولا يعقل الأمر بالمسارعة إلى فعل الغير، وعليه فسبب المغفرة عامّ يشمل التوبة وفعل المأمور به، لأنّه أيضاً يوجب المغفرة بمقتضى قوله تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»[259].
ويمكن الجواب عن الاستدلال بالآيتين بوجوه:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 172
1- أنّ الأمر فى آية المسارعة إرشادى، فلا يستفاد منه الوجوب الشرعى،

والدليل على إرشاديّته أنّ قوله تعالى: «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» معطوف على «مَغْفِرَةٍ»، والعطف ظاهر فى كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه غير مفسّر له، وعلى هذا فالأمر بالمسارعة إلى الجنّة إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إليها بالإتيان بالتكاليف الشرعيّة، إذ لا يمكن القول بأنّ لنا مضافاً إلى التكاليف المتعلّقة بالواجبات- كالصلاة والصوم ونحوهما- تكليفين مولويّين آخرين: أحدهما: وجوب المسارعة إليها، والآخر وجوب المسارعة إلى الجنّة، فتعلّق الأمر بالمعطوف فى الآية إرشادى بلا إشكال، فلا محالة كان تعلّقه بالمعطوف عليه أيضاً كذلک، لعدم تكرّره، فلا يمكن إرادة المولويّة منه بالنسبة إلى المعطوف عليه، والإرشاديّة بالنسبة إلى المعطوف.
بخلاف قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»[260] حيث إنّ الأمر الأوّل إرشادى والثانى مولوى.
هذا الجواب مختصّ بآية المسارعة، ولا يجرى فى آية الاستباق.
2- أنّ الآيتين تختصّان بالواجبات الكفائيّة.
توضيح ذلک: أنّ «سارعوا» من باب المفاعلة، وهو بين الاثنين، فلابدّ من أن يكون متعلّقه شيئاً قابلًا للمسابقة والمسارعة إليه، وهذا ينحصر فى الواجبات الكفائيّة التى تركها يوجب استحقاق الجميع للعقوبة، وفعلها لا يوجب إلّااستحقاق الفاعل فقط للمثوبة، فاللّه سبحانه أراد أن يتحقّق المسارعة بين المكلّفين فى هذه الواجبات بحيث يجتهد كلّ منهم أن يسبق إليها غيره وينال إلى ثوابها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 173
وآية الاستباق وإن لم تكن بهيئتها مقتضية لذلک، حيث إنّ باب الافتعال لا يقتضى كون الفعل بين الاثنين، إلّاأنّها بمادّتها تقتضيه، لأنّ السبق فى مقابل اللحوق، فلا يصدق إلّافيما إذا كان فى مقابل السابق لاحق.
لا يقال: إذا دلّت الآيتان على وجوب الفور فى الواجبات الكفائيّة، فبعدم القول بالفصل يتمّ المطلوب فى الواجبات العينيّة أيضاً.
فإنّه يقال: إنّ صيغة «افعل» وإن كانت ظاهرة فى الوجوب لو خلّيت وطبعها، إلّاأنّ لنا فى المقام قرينة على عدم كونها فى الآيتين للوجوب، وهى أنّ وجوب المسارعة والاستباق هاهنا يستلزم أن يستحقّ كلّ من سبق غيره إلى فعل واجب من الواجبات الكفائيّة مثوبتين: إحداهما لإطاعة الأمر المتعلّق بنفس ذلک الواجب، والاخرى لإطاعة الأمر المتعلّق بالمسارعة والاستباق إليه، وهذا واضح البطلان.
فلابدّ من حمل الآيتين على الاستحباب حتّى فى موردهما الذى هو الواجبات الكفائيّة. هذا أوّلًا.
وثانياً: سلّمنا دلالتهما على الوجوب، ولكن دلالتهما على الفور ممنوعة، لأنّه غير المسارعة والاستباق، ألا ترى أنّه لو مات صديقک مثلًا ولم يطّلع على

موته غيرک، ولكنّک لم تقم بتجهيزه بمجرّد اطّلاعک على موته، بل أخّرت تجهيزه ثلاثة أيّام مثلًا، لصدق على فعلک الواقع فىاليوم الثالث المسارعة والاستباق دون الفوريّة؟
وحاصل هذا الجواب الثانى: أنّ مورد الآيتين هو الواجبات الكفائيّة أوّلًا، ولا تدلّان على الوجوب ثانياً، ولا ملازمة بين وجوب المسارعة والاستباق وبين وجوب الفور ثالثاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 174
3- أنّه لا ريب فى دلالة آية الاستباق على العموم، لأنّ «الخيرات» جمع محلّى باللّام، وهو يفيد العموم، ولكنّ الخيرات لا تنحصر فى الواجبات، بل تعمّ المستحبّات أيضاً، ولا يمكن القول بوجوب الفور فى المستحبّات، فالأمر دائر بين خروجها من الآية تخصيصاً، بل خروج كثير من الواجبات، بل أكثرها، لعدم وجوب الفور فيها أيضاً، وبين حمل الأمر على الاستحباب، والأوّل يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلًا، ولسان الآية آبٍ عن التخصيص ثانياً، فلابدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب.
وأمّا آية المسارعة فلا تفيد العموم أصلًا، لأنّ كلمة «مغفرة» فيها نكرة موصوفة، فكأنّه قال: «وسارعوا إلى مغفرة موصوفة بأنّها من ربّكم»، ولا ريب فى عدم دلالة النكرة الموصوفة على العموم.
إن قلت: الآية من قبيل النكرة المضافة، لما تقدّم فى توجيه الاستدلال بها من أنّ المراد «سارعوا إلى سبب المغفرة من ربّكم»، لما عرفت من أنّه لا يعقل الأمر بفعل الغير.
قلت: أوّلًا: فعل الغير على قسمين: قسم لا يرتبط بالمأمور أصلًا، فلا يعقل تعلّق الأمر به، كالخلق الذى هو فعل اللّه تعالى، ولا صلة له بالإنسان أصلًا، وقسم يرتبط به، وهذا لا مانع من تعلّق الأمر به، والمقام من قبيل الثانى، لأنّ المغفرة وإن كانت فعل اللّه سبحانه، إلّاأنّ لها ربطاً بفعل الإنسان، فلا نحتاج على هذا إلى تقدير مضاف فى الآية.
وثانياً: أنّ النكرة المضافة أيضاً لا تفيد العموم.
على أنّها لو كانت مفيدة له فالقدر المتيقّن منه ما إذا كان المضاف والمضاف إليه كلاهما مذكورين فى الكلام، وأمّا فى مثل المقام الذى ظاهره من قبيل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 175
النكرة الموصوفة وباطنه من قبيل النكرة المضافة بلحاظ اللفظ المقدّر فهل يعامل معه معاملة الأولى؟ فلا يفيد العموم، أو الثانية؟ فيفيد، يحتاج إلى تأمّل فيما تقتضيه أدبيّات العرب لكى يتّضح الحال فى المسألة.
ويؤيّد عدم دلالتها على العموم اختلاف المفسّرين فى تفسير المغفرة، فقال بعضهم: المراد بها الصلوات اليوميّة، وقال بعض آخر: هى صلاة الجماعة والحضور فى الصفّ الأوّل منها، وقيل: هى تكبيرة الإحرام من قبل

المأمومين عقيب تكبيرة الإمام، وقيل: هى الجهاد فى سبيل اللّه، وفسّرها بعضهم بالتوبة، وبعضهم بالإخلاص، إلى غير ذلک، فلو كان لها عموم لم يعدل المفسّرون عنه إلى المصاديق.
وبالجملة: لا تدلّ آية المسارعة على العموم حتّى يدّعى شمولها لجميع الواجبات ويستنتج وجوب الفور فيها.
على أنّها لو دلّت على العموم لتوجّه إليها الإشكال المتقدّم فى آية الاستباق، لشمولها للمستحبّات أيضاً، لأنّها سبب للمغفرة كالواجبات[261]، فلابدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب، وإلّا لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلًا، ولسان الآية آبٍ عن التخصيص ثانياً، كما تقدّم فى آية الاستباق أيضاً.
ثمّ ربما استشكل على الاستدلال بآية الاستباق بأنّ فيها قرينةً عقليّةً دالّةً على عدم إرادة الوجوب، وهى أنّ وجوب الاستباق يستلزم عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.
توضيح ذلک: أنّ الاستباق يكون بمعنى التقديم، «فاستبقوا الخيرات» أى

قدّموها، وحيث إنّ تقديم شىء يلازم تأخير شىء آخر، ولم يلحظ فى الآية تقديم الخيرات على غيرها، فلا محالة اريد تقديم بعض الخيرات على بعضها الآخر، على أنّ المكلّف أيضاً لا يقدر على غير ذلک فى مقام العمل، فإنّه لا يتمكّن من الجمع بين جميع الخيرات فى زمن واحد، فالاشتغال ببعضها فوراً يوجب تحقّق سائرها فى الأزمنة اللاحقة، فلم يتحقّق الاستباق بالنسبة إليها، مع أنّه لا مزيّة للخيرات السابقة على الخيرات اللاحقة، لأنّ ملاک وجوب الاستباق إنّما هو نفس الخيريّة، وهذا موجود فى جميعها، فيلزم من وجوب الاستباق إلى بعض الخيرات عدم وجوب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.
وفيه أوّلًا: أنّ الآية ظاهرة فى ملاحظة السبق واللحوق بالنسبة إلى المكلّفين فى كلّ واحد واحد من الخيرات، لا بالنسبة إلى أفراد الخيرات بملاحظة جميعها معاً، فإنّه خلاف الظاهر جدّاً، ولذلک قلنا باختصاص الآية بالواجبات الكفائيّة.
وثانياً: أنّ القرينة العقليّة لا توجب رفع اليد عن ظهور الآية فى الوجوب، بل توجب كون المقام من مصاديق باب التزاحم، فإن كان بعض الخيرات معلوم الأهمّيّة أو محتملها فلابدّ من تقديمه، وإلّا فيتخيّر بينها، كما هو مقتضى باب التزاحم.
على أنّ المستشكل لم يبيّن المراد من الآية بعد عدم إرادة الوجوب منها.
فإن كان غرضه حملها على الاستحباب فالإشكال متوجّه إليه أيضاً طابق النعل بالنعل، فإنّ استحباب الاستباق إلى بعض الخيرات مستلزم لعدم استحباب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وإن كان غرضه حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاستباق إلىالخيرات، فمضافاً إلى ورود الإشكال عليه أيضاً، يرد عليه أنّ الأمر لا يكون إرشاديّاً إلّاإذا كان متعلّقاً بنفس ما تعلّق به حكم العقل، والمقام ليس كذلک، لأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات فى مقابل تركها أو الاشتغال بغيرها، ولكن لا يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالقياس إلى بعضها الآخر كما هو مفروض هذا المستشكل فى تفسير الآية الشريفة.
وحاصل ما تقدّم أنّ الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخى، لا وضعاً، ولا بدلالة خارجيّة.

تتمّة

بناءً على القول بالفور بأحد النحوين، فلو عصى المكلّف وأخلّ بالفوريّة فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به فى الزمان الثانى والثالث وهكذا، أم يسقط التكليف رأساً؟ وجهان مبنيّان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هل هو وحدة المطلوب أو تعدّده[262]؟ هذا بحسب مقام الثبوت. ولا دليل على إثبات أحد الطرفين.
فيكون المرجع هو الإطلاق القاضى بعدم الوجوب فى الزمن الثانى لو تمّت مقدّمات الحكمة، لأنّ أصل ثبوت التكليف كما يحتاج إلى البيان، كذلک ثبوته فى الزمن الثانى أيضاً يحتاج إليه، وفرض أنّه لم يبيّنه مع كونه فى مقام البيان، فلا يثبت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 178
وإلّا فالمرجع عندى هو الاستصحاب، فإنّ المقام من مصاديق القسم الثانى من استصحاب الكلّى، لأنّ منشأ الشكّ هو أنّ التكليف الذى كان ثابتاً قطعاً هل كان بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده، والتكليف مرتفع قطعاً على الأوّل، وباقٍ جزماً على الثانى، فيستصحب.
هذا تمام الكلام فى الفور والتراخى، وبه تمّ مباحث الفصل الثانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 179
فى الإجزاء

الفصل الثالثفى الإجزاء

البحث حول عنوان المسألة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله عنون البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟[263] ولكنّ صاحب الفصول عنونه بأنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟[264] وما ذكره صاحب الكفاية عنوان صحيح معقول، لكنّه لا يرتبط بمباحث الألفاظ التى ذكروه فى ضمنها، وأمّا عنوان صاحب الفصول فهو وإن كان من مصاديق مباحث الألفاظ إلّاأنّه محلّ إشكال.

توضيح ذلک: أنّ «الاقتضاء» بناءً على عنوان صاحب الكفاية، بمعنى السببيّة، فيكون المعنى أنّ الإتيان بالمأمور به فى الخارج على وجهه هل هو سبب للإجزاء- أى لعدم وجوب الإعادة والقضاء- أم لا؟ وهذا بحث معقول صحيح عند جميع المتنازعين فى المسألة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 180

وأمّا بناءً على ما ذكره صاحب الفصول ف «الاقتضاء» بمعنى الدلالة، فيكون المعنى أنّ الأمر بالشىء هل يدلّ على أنّ المكلّف إذا أتى بالمأمور به لا يجب عليه الإعادة والقضاء أم لا؟

والدلالات اللفظيّة ثلاثة على ما قال به المنطقيّون: المطابقة، والتضمّن، والالتزام.

ولا ريب فى انتفاء الاولى فى المقام، ضرورة أنّا حينما نسمع قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»[265] مثلًا لا يتبادر إلى أذهاننا أنّ المخاطبين إذا أتوا بالصلاة على وجهها لا يجب عليهم الإعادة والقضاء، فأين الدلالة المطابقيّة؟

على أنّه تقدّم أنّ صيغة «افعل» تدلّ على الوجوب، ولو كان ما جاء فى عنوان الفصول تمام مدلولها للزم خروج الوجوب عن المدلول رأساً.

وأمّا الثانية- أعنى الدلالة التضمّنية- فيرد عليها أيضاً الإشكال الأوّل، وهو عدم تبادر ما ذكره صاحب الفصول بما أنّه جزء المدلول، ضرورة أنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» مثلًا لا يدلّ إلّاعلى وجوب إقامة الصلاة، وأمّا مسألة أنّ المكلّف إذا أتى بها لا يجب عليه الإعادة والقضاء فهى أجنبيّة عن مدلول الآية.

وأمّا الالتزام فيمكن توجيهه بأنّ الصيغة تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على وجود مصلحة فى المأمور به، والعقل يستقلّ بأنّ المكلّف إذا أتى به بجميع أجزائه وشرائطه حصّل تلک المصلحة، فلا يجب عليه الإعادة والقضاء، فيتمّ المطلوب، وهو دلالة الأمر على الإجزاء بالدلالة اللفظيّة الالتزاميّة.

ولكن يرد عليه أوّلًا: أنّ بعض الناس كالأشاعرة ينكرون كون الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 181

والنهى تابعين للمصلحة والمفسدة الموجودتين فى المأمور به والمنهى

عنه، بل القائلون به أيضاً لا يقولون به فى جميع الموارد، ألا ترى أنّ صاحب الكفاية رحمه الله قال: قد لا تكون فى متعلّق الأمر مصلحة، ولا فى متعلّق النهى مفسدة، بل المصلحة فى نفس الأمر والنهى، كالأوامر الاختباريّة والاعتذاريّة[266].
وثانياً: أنّهم اختلفوا فى أنّ الدلالة الالتزاميّة اللفظيّة هل هى مختصّة بما إذا كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ، أى الذى يلزم فيه تصوّر اللازم بمجرّد تصوّر الملزوم[267]، أو تعمّ البيّن بالمعنى الأعمّ أيضاً، وهو الذى ينتقل فيه الذهن إلى الملازمة بعد تصوّر اللازم والملزوم كليهما، والمقام على فرض تحقّق الملازمة من قبيل الثانى، أعنى اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، إذ لا ينتقل أذهاننا إلى الملازمة بين الأمر وبين المصلحة الواقعة فى متعلّقه إلّابعد تصوّر كليهما، وقد عرفت أنّهم اختلفوا فى كونه من مصاديق الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة.
والحاصل: أنّ الصحيح ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى عنوان المسألة، وإن كان خارجاً عن مباحث الألفاظ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 182

تحرير محلّ النزاع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تحقيق المقام يستدعى الكلام فى موضعين:
الأوّل: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى أو الثانوى أو بالأمر الظاهرى[268] هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بنفس ذلک الأمر ثانياً أم لا؟
وبعبارة أخصر وأجمل: الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلک الأمر أم لا؟
الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ فلو قلنا بالإجزاء فلا يجب على من صلّى متيمّماً لفقد الماء أن يعيد صلاته فى الوقت أو يقضيها خارجه بالطهارة المائيّة بعد وجدان الماء، وكذا لا يجب على من صلّى الجمعة فى يومها متمسّكاً بخبر موثّق دالّ على وجوبها أو باستصحاب الوجوب أن يصلّى الظهر أداءً فى الوقت، وقضاءً خارجه بعد كشف الخلاف وعلمه بأنّ صلاة الظهر كانت واجبةً لا الجمعة، وأمّا لو قلنا بعدم الإجزاء لوجب عليه الإعادة والقضاء بعد وجدان الماء فى الصورة الاولى، وصلاة الظهر أداءً أو قضاءً بعد كشف الخلاف فى الصورة الثانية.
والفرق بين الموضعين من وجهين:
1- أنّ الموضع الأوّل من هذا البحث يعمّ الأوامر الثلاثة: الواقعى الاختيارى، والواقعى الاضطرارى، والظاهرى، بخلاف الموضع الثانى، فإنّه مختصّ بالقسمين الأخيرين ولا يعمّ الأمر الواقعى الاختيارى كما هو واضح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 183
2- أنّ البحث فى الموضع الأوّل عقلىّ، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء عن التعبّد بأمره ثانياً أو لا يقتضى، بخلاف الموضع الثانى، إذ لا مجال للعقل بأن يحكم- بعد رفع العذر- بوجوب الإعادة والقضاء أو عدم وجوبهما فيما إذا صلّى المكلّف متيمّماً، وكذا فيما إذا انكشفت مخالفة الأمارة أو الأصل للواقع، بل لابدّ هاهنا من ملاحظة دليل الأمر الاضطرارى، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيک عشر سنين» ودليل حجّيّة الأمارات، كجملة «صدّق العادل» مثلًا الدالّة على حجّيّة خبر الواحد، ودليل حجّيّة الاستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وملاحظة أنّ هذه الأدلّة هل تدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى والظاهرى يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟
فالبحث فى الموضع الثانى لفظىّ لملاحظة الأدلّة اللفظيّة فيه.
والعنوان الجامع لكلا الموضعين هو قولنا: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا» كما عبّر به صاحب الكفاية، فلا يحتاج كلّ واحد

منهما إلى عنوان من البحث مختصٍ به.
ثمّ لا يخفى عليک أنّ المهمّ فى مبحث الإجزاء إنّما هو الموضع الثانى منه، وأمّا الموضع الأوّل فلا ريب ولا خلاف بيننا فى الإجزاء فيه، لاتّفاق الكلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلک الأمر.
نعم، خالفنا فيه بعض الأشاعرة.
إن قلت: إذا كان المهمّ فى هذا البحث هو الموضع الثانى فقط، وتقدّم أنّه بحث لفظىّ لا عقلىّ فلعلّ المناسب له هو العنوان المذكور فى «الفصول» لا ما

فى «الكفاية»، لما تقدّم من كون ما ذكره صاحب الفصول مربوطاً بمباحث الألفاظ دون ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله.
قلت: كلّا، فإنّ صاحب الفصول جعل البحث فى دلالة صيغة الأمر على الإجزاء، وما تقدّم منّا بالنسبة إلى الموضع الثانى إنّما هو لفظيّة النزاع بلحاظ كون البحث فيه عن مقدار دلالة دليل اعتبار الأمر الاضطرارى أو الظاهرى، لا عن مقدار دلالة نفس الأمر، فاللفظ الذى فى كلامه مغاير للفظ الذى نحن أردناه.
إذا عرفت هذا فلا بأس بتقديم امور قبل الخوض فى تفصيل المقام تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله.

بيان المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر- كما قال صاحب الكفاية- أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلک ا لنهج شرعاً وعقلًا مثل أن يؤتى به بقصد التقرّب فى العبادة.
لا خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحيّاً، وهو بعيد[269].
وأمّا استشكاله عليه بقوله: «مع أنّه يلزم خروج التعبّديّات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيّات الإطاعة عقلًا، لا من قيود المأمور به شرعاً»[270] فلا يتمّ.
لأنّ أوّل من قال باستحالة أخذ قصد القربة فى المأمور به هو الشيخ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 185
الأعظم الأنصارى رحمه الله، وتبعه فى ذلک تلامذته منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، وأمّا من تقدّم على الشيخ من الاصوليّين فاعتقدوا بأنّ قصد التقرّب من قيود المأمور به شرعاً، فكيف يصحّ الاستدلال على أنّ المراد من «وجهه» فى عنوان البحث ما ذكره، لا خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعاً بأنّه مستلزم لخروج التعبّديّات عن حريم النزاع؟!
ولكن مع ذلک لا يصحّ أن يُراد من «وجهه» خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعاً، لبُعد كونه قيداً توضيحيّاً كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
كما لا يصحّ أن يراد به الوجه[271] المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّافى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات[272]، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلابدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه كما لا يخفى[273].

حول كلمة «الاقتضاء»

ثانيها: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أنّ المراد من «الاقتضاء» هاهنا الاقتضاء بنحو العلّيّة والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، لأنّ الدلالة إنّما هى صفة للألفاظ مع أنّ الموضوع فى عنوان البحث هو الإتيان بالمأمور به، وهو ليس بلفظ.
إن قلت: هذا إنّما يكون كذلک بالنسبة إلى أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة إلى الأمر

الاختيارى أو الواقعى فالنزاع فى الحقيقة فى دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيده.
قلت: النزاع فيهما أيضاً إنّما هو فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل هو علّة عقلًا للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ غايته أنّ سبب هذا النزاع إنّما هو الخلاف فى دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثّر فيه وعدم دلالته؟ بخلاف النزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى نفس ذلک الأمر، حيث إنّه لا يرتبط بدلالة الأدلّة اللفظيّة أصلًا.
وبالجملة: النزاع فى كلا الموضعين إنّما هو فى أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مؤثّر فى الإجزاء وعلّة له عقلًا أم لا، وإن كان هذا النزاع فى أحدهما مسبّباً عن نزاع لفظى آخر دون الآخر[274].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ما أفاده الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

واعترض عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:
ليس الاقتضاء الواقع فى تحرير محلّ البحث بمعنى العلّيّة والسببيّة بحيث يكون إتيان المأمور به فى الخارج بحدودها[275] مؤثّراً فى الإجزاء بأىّ معنى فسّر، وظنّى أنّ ذلک واضح؛ لانتفاء العلّيّة والتأثير فى المقام، سواء فسّر الإجزاء بالمعنى اللغوى أعنى الكفاية أم بشىء آخر من سقوط الأمر أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 187
الإرادة، أمّا على الأوّل: فلأنّ الكفاية عنوان انتزاعى لا يقع مورد التأثّر والتأثير، والعجب من المحقّق الخراسانى حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العلّيّة وبين القول بأنّ الإجزاء هو الكفاية. وأمّا على الثانى: فلأنّ الإتيان ليس علّة مؤثّرة فى سقوط الأمر، كما أنّ السقوط والإسقاط ليسا من الامور القابلة للتأثير والتأثّر الذين هما من خصائص التكوين، وأمّا الإرادة فالأمر فيها أوضح، لأنّ الإتيان لا يصير علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا فى الإرادات التكوينيّة ولا فى المولويّة التى يعبّر عنها بالتشريعيّة، إذ تصوّر المراد بما أنّه الغاية والمقصود مع مبادٍ اخر علّة لانقداح الإرادة فى لوح النفس، كما أنّه بنعت كونه موجوداً فى الخارج من معاليل الإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علّته[276].
وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها، بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدء الأمر مغيّاة ومحدودة بحدّ خاصّ، فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها فى البقاء، لا أنّ لها بقاءً والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها كما هو قضيّة العلّيّة، كما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفد اقتضاء بقائه، فيسقط لذلک، كما هو الحال فى إرادة الفاعل المتعلّقة بإتيان شىء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة، لانتهاء أمدها، لا لعلّيّة الفعل الخارجى لسقوطها.
والأولى دفعاً للتوهّم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز، أو لا[277]؟ فتدبّر.
إنتهى كلامه قدس سره.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 188

وفيه: أنّه وإن كان كلاماً حسناً بالنسبة إلى العلّيّة الفلسفيّة، حيث إنّه لابدّ فيها من كون العلّة والمعلول أمرين واقعيّين، وأمّا بالنسبة إلى العلّيّة الشرعيّة التى هى محلّ النزاع فلا، ألاترى أنّه يقال فى الشريعة: الكرّيّة سبب لاعتصام الماء، وإتلاف مال الغير سبب للضمان، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، إلى غير ذلک، مع أنّ المعلول فى جميعها أمر اعتبارى، بل العلّة أيضاً كذلک فى المثال الأوّل.
وكون الاقتضاء فى المقام بمعنى السببيّة الشرعيّة لا الفلسفيّة واضح بالنسبة إلى الموضع الثانى من البحث، لما تقدّم من أنّ أساس النزاع فيه فى مفاد الأدلّة الشرعيّة، حيث نتكلّم فى أنّ دليل اعتبار الأمر الاضطرارى والظاهرى هل يدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بهما علّة للإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟ فالبحث لفظى شرعى لا عقلى.
وأمّا بالنسبة إلى الموضع الأوّل فلأنّ البحث فيه وإن لم يكن إلّاعقليّاً، ولكنّه لا يجب أن يكون حكم العقل قائماً على امور واقعيّة، بل يمكن أن يكون قائماً على أمر اعتبارى، ألاترى أنّ العقل يحكم بلزوم اطاعة المولى مع أنّه قائم على البعث والتحريک الاعتبارى من قبل المولى، فلا إشكال هاهنا أيضاً فى أن يحكم العقل بسببيّة الإتيان بالمأمور به للإجزاء، وإن كان الإجزاء بمعنى الكفاية التى هى أمر اعتبارى.
وبعبارة اخرى: العلّيّة والتأثير فى كلام المحقّق الخراسانى إنّما هى فىمقابل الكشف والدلالة التى هى مربوطة باللفظ، لا بمعنى العلّيّة الفلسفيّة كى تقاس عليها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 189

معنى «الإجزاء» فى المقام

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغةً، وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفى عنه، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[278].
هذا ما يصل إليه البصير المتأمِّل فى كلمات الفقهاء والاصوليّين.
لكنّ الجمود على ظهورها البدوى ربما يوهم أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصّاً، فإنّهم فسّروه تارةً ب «إسقاط التعبّد به ثانياً» واخرى ب «إسقاط القضاء».
وضمير «به» فى التفسير الأوّل راجع إلى «الأمر» الذى تدلّ عليه كلمة «المأمور به» المذكور فى عنوان البحث، ففيه نوع استخدام بالنسبة إلى الموضع الثانى من البحث[279]، ضرورة أنّ المراد بالضمير الأمر الواقعى والاختيارى، وبمرجعه الأمر الظاهرى والاضطرارى.
ثمّ إنّه لا يخفى أنّ «التعبّد به ثانياً» المذكور فى التفسير الأوّل أعمّ من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.
وأمّا بناءً على التفسير الثانى فيختصّ محلّ النزاع بالقضاء فقط، إلّاأن يكون مرادهم ب «إسقاط القضاء» إسقاط الإتيان بالمأمور به، فيعمّ الأداء أيضاً، ويؤول التفسيران إلى معنى واحد.
والمحقّق الخراسانى رحمه الله ظنّ أنّ التفسير الأوّل منحصر فى الأمر الواقعى الأوّلى، والثانى فى الأمرين الاضطرارى والظاهرى[280].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 190
وهو باطل، إذ كلّ من التفسيرين يجرى فى جميع الأوامر الثلاثة.
ولعلّه أراد أن ينفى الاستخدام من التفسير الأوّل، حيث إنّ الأمر الواقعى الأوّلى لا يجرى فى الموضع الثانى من البحث.
ولكنّه غفل عن أنّ الأمرين الاضطرارى والظاهرى وإن كانا يجريان فيه، إلّا أنّهما يجريان فىالموضع الأوّل أيضاً كما عرفت سابقاً، فلا يجب لأجل الفرار من الاستخدام تخصيص التفسير الأوّل بالأمر الواقعى الأوّلى.
كما أنّه لا وجه لتخصيص التفسير الثانى بالأمر الاضطرارى والظاهرى كما هو واضح.

الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار

رابعها: أنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار لا يكاد يخفى، فإنّ البحث هناک صغروى بالنسبة إلى هذه المسألة، فإنّا كنّا نبحث هناک فى أنّ المأمور به هل هو مقيّد بالمرّة أو بالتكرار[281]، أو ليس مقيّداً بواحد منهما، وأمّا هنا فنبحث فى أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه- أى مع جميع خصوصيّاته التى منها تقيّده بالمرّة أو التكرار على القول بهما- هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

وكلّ من الباحثين فى تلک المسألة يتمكّن من اختيار ما شاء من القولين فى المقام، فهما مسألتان مستقلّتان.

مضافاً إلى أنّ الأقوال هناک كانت ثلاثة، بخلاف المقام، إذ ليس هنا أكثر من قولين، بل لا يعقل القول الثالث، إذ لا يمكن نفى اقتضاء الإجزاء ونفى عدم

اقتضائه كليهما، وهذا شاهد آخر على استقلال المسألتين.

وأمّا الفرق بينها وبين مسألة تبعيّة القضاء للأداء فذهب المحقّق الخراسانى رحمه اللّه إلى أنّ البحث فى تلک المسألة لفظى وفى المقام عقلى[282].

وفيه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ القسم المهمّ من البحث هاهنا أيضاً لفظى[283].

وثانياً: أنّ الفرق المذكور ليس فرقاً ماهويّاً.

والحقّ أنّ الفرق بين المسألتين ذاتى ماهوى، فإنّ موضوع البحث هاهنا هو الإتيان بالمأمور به، وهناک تركه، لأنّا نبحث هنا فى أنّ المكلّف إذا أتى بالمأمور به بجميع خصوصيّاته المعتبرة فيه فهل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وفى تلک المسألة نتكلّم فى أنّه إذا تركه فى الوقت فهل يدلّ على وجوب القضاء نفس الأمر الدالّ على وجوب الأداء أم دليل آخر؟

خامسها: ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ لنا أوامر ثلاثة: 1- واقعى أوّلى، 2- واقعى ثانوى، 3- ظاهرى[284].
واعترض عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه ليس هنا إلّاأمر واحد تعلّق بطبيعة الصلاة، وإنّما القيود من خصوصيّات المصاديق، إذ قوله تعالى:
«أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ»[285] يدلّ على وجوب الطبيعة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 192
هذا الوقت المضروب لها، ثمّ دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائيّة فى حال الاختيار، واشتراطها بالترابيّة عند فقدانها بحيث يكون المأتىّ بالشرط الاضطرارى نفس الطبيعة التى يأتيها المكلّف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف فى المتعلّق والطبيعة والأمر، كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»[286] فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة التى سبق ذكرها وشرطيّتها بالطهارة المائيّة يؤتى بها عند فقد الماء متيمّماً بالصعيد، وأنّها فى هذه الحالة عين ما تقدّم أمراً وطبيعةً، وبالجملة: إنّ الكيفيّات الطارئة من خصوصيّات المصاديق لا من مكثّرات موضوع الأمر، ولا يكون للطبيعة المتقيّدة بكيفيّةٍ أمر، وبكيفيّةٍ اخرى أمر آخر، والنزاع وقع فى أنّ الإتيان بالمصداق الاضطرارى للطبيعة هل يوجب سقوط الأمر عنها أو لا؟ وقس عليه الحال فى الأوامر الظاهريّة حرفاً بحرف[287]، إنتهى.
وقال الإمام رحمه الله أيضاً ما حاصله: لعلّ مبنى القول بتعدّد الأمر ما عليه جماعة منهم المحقّق الخراسانى من أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لا تقبل الجعل استقلالاً[288]، فكون الوضوء مثلاً شرطاً للصلاة بالنسبة إلى واجد الماء يكشف عن تعلّق أمر بالطبيعة المقيّدة بالوضوء، مثل «صلِّ مع الوضوء أيّها الواجد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 193
للماء» وكون التيمّم شرطاً لها بالنسبة إلى فاقده يكشف عن تعلّق أمر بالطبيعة المقيّدة بالتيمّم، مثل «صلِّ مع التيمّم أيّها الفاقد للماء» وكون الوضوء الاستصحابى شرطاً لها بالنسبة إلى الشاكّ فى بقاء وضوئه يكشف عن تعلّق أمر بالطبيعة المقيّدة بالوضوء الاستصحابى، مثل «صلِّ مع الوضوء الاستصحابى أيّها الشاكّ فى بقاء الوضوء» وقس عليه الأجزاء والموانع، فللقادر على القيام فى الصلاة أمر وللعاجز عنه الذى يصلّى جالساً أو مضطجعاً أمر آخر، وتعلّق الأوّل بالصلاة المركّبة من أجزاء أحدها القيام،

والثانى بالمركّبة من أجزاء أحدها الجلوس أو الإضطجاع.
وهذا بخلاف القول بإمكان الجعل فيها مستقلّاً حتّى يتحفّظ ظواهر الأدلّة الظاهرة فى الجعل مستقلّاً، إذ يكون هنا أمر واحد متعلّق بالطبيعة، وقد أمر الشارع بإتيانها بكيفيّة فى حال الاختيار، وبكيفيّة اخرى فى حال الإضطرار، والاختلاف فى الأفراد والمصاديق، ولعمرى أنّ هذا هو الحقّ، حفظاً لظواهر الأدلّة مع ما سيأتى فى مبحث الاستصحاب من إمكان تعلّق الجعل مستقلّاً بالشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة[289].
هذا حاصل كلامه قدس سره، وهو كلام متين، والتحقيق موكول إلى مبحث الاستصحاب.

الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يجزى عن التعبّد به ثانياً

إذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين كما مرّ:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 194
الموضع الأوّل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر[290] يجزى عن التعبّد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبّد به ثانياً، بل هذا أمر ضرورى لا ينبغى الشكّ فيه؛ لحصول الغرض بعد تحقّق المأمور به وسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فلا مجال للامتثال بعد الامتثال، ولا لتبديله بامتثال ثانٍ.

خلافاً لصاحب الكفاية، فإنّه قال:
لا يبعد أن يُقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبّد به ثانياً بدلًا عن التعبّد به أوّلًا، لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه فى المسألة السابقة[291]، وذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماءٍ أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أوّلًا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلًا عنه. نعم، فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أىّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل، ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 195
باب إعادة من صلّى فرادى جماعة وأنّ اللّه تعالى يختار أحبّهما إليه[292]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ ما استدلّ به لإمكان تبديل الامتثال من أنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد لو تمّ لدلّ على إمكان الانضمام أيضاً، فلا وجه للقول بصحّة التبديل وبطلان الانضمام.
وثانياً: عدم سقوط الأمر بعد تحقّق الامتثال ممنوع كما عرفت فى آخر مسألة المرّة والتكرار[293].
وأمّا وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل فإنّما هو للعلم بغرض المولى، فإنّ العبد إذا علم بأنّ غرض المولى من الأمر بإتيان الماء هو التمكّن من الماء لرفع عطشه به، وعلم أيضاً بأنّ الماء المأتىّ به قد اهرق فارتفع تمكّنه منه يجب عليه الإتيان بماء آخر، لا لعدم سقوط الأمر، فإنّه سقط بمجرّد الإتيان الأوّل، بل لأنّ قضيّة العبوديّة والمولويّة تقتضى لزوم تحصيل غرض المولى فيما إذا كان لازم الاستيفاء وكان العبد عالماً به، ولو لم يصدر منه أمر أصلًا، ألاترى أنّ العبد لو رأى ابن المولى مشرفاً على الغرق يجب عليه إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً بحال ابنه حتّى يأمر بإنقاذه، ولا يجوز للعبد ترک الإنقاذ معتذراً عند مولاه بأنّک لم تأمرنى بإنقاذه.
وبالجملة: يجب على العبد تحصيل غرض المولى إذا علم به، سواء صدر من قبله أمر أم لا. نعم، صدور الأمر يكون طريقاً لعلم العبد بالغرض غالباً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 196
ففى المقام سقط الأمر، ولزوم الإتيان بالماء ثانياً إنّما هو لأجل تحصيل غرض المولى وإن لم يكن أمر فى البين، فلا يصدق عليه عنوان امتثال الأمر، فحينئذٍ لا يكون وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل شاهداً على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر كما زعم المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وأمّا مسألة استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن أدّاها فرادى، ونحوها، كاستحباب تكرار صلاة الآيات ما دام سببها باقياً فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً فلو لم يوجد لها محمل فلابدّ من القول بكونها من المتشابهات التى علمها عند اللّه والرسول والأئمّة المعصومين عليهم السلام، لأنّ ظاهر القرآن والروايات ليس بحجّة إذا كان مخالفاً لحكم عقلى قطعى، وقد عرفت أنّ عدم إمكان الامتثال عقيب الامتثال وكذا تبديله بامتثال آخر من الأحكام العقليّة البديهيّة، فلا يمكن القول بأنّ إعادة الصلاة فى المسألتين من قبيل أحدهما.
مضافاً إلى أنّه يمكن الجواب عن روايات الباب بوجه آخر:
أمّا روايات صلاة الجماعة فاختلفوا فى موردها، فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور إلى أنّ موردها ما إذا انعقدت الجماعة بعد إتمام

صلاته منفرداً، أو حين الاشتغال بها لكنّه يتمّها فريضةً، ثمّ يعيدها جماعةً، وذهب الشيخ رحمه الله فىالتهذيب إلى أنّ موردها إنّما هو ما إذا انعقدت الجماعة حين الاشتغال بالصلاة، ومعناها أنّه يستحبّ عليه أن يصرف نيّته من الفريضة إلى النافلة، فيقطعها أو يتمّها سريعاً ثمّ يصلّى الفريضة جماعة[294].
وعلى هذا فلا ترتبط الروايات بالمقام أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 197
وأمّا على قول المشهور فيمكن أن يترائى فى بادئ النظر أنّها تدلّ على تبديل الامتثال كما زعمه المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنّ الواقع خلافه، لأنّ الإعادة مستحبّة لا واجبة، فلنا حكمان: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، والأوّل تعلّق بطبيعة الصلاة، والثانى بإعادتها جماعة، فالإتيان بها فرادى امتثال للحكم الوجوبى، وإعادتها جماعةً امتثال للحكم الاستحبابى، فأين تبديل الامتثال؟!
لا يقال: كيف يمكن القول بكون الصلاة المعادة مستحبّة مع أنّه ورد فى بعض الروايات: «ويجعلها الفريضة»[295] أو «ويجعلها الفريضة إن شاء»[296]؟
فإنّه يقال: ليس المراد بجعلها الفريضة نيّة الوجوب، بل المراد أن يجعلها بعنوان الصلاة التى أدّاها فرادى كالظهر والعصر وغيرهما، فإنّ الصلاة من العناوين القصديّة التى لا تتعيّن إلّابالتعيين والقصد.
نعم، لا يلائمه كلمة «إن شاء» فى الرواية الثانية، لأنّ الصلاة مع الجماعة إن كانت إعادة لما أدّاها فرادى فلا يصحّ تعليقه بمشيئة المصلّى الظاهر فى أنّه يتمكّن من أن يجعلها غيرها.
فلعلّ الأوجه أن يُقال: اريد أنّه يقصد بها صلاة القضاء إن شاء، ويؤيّده خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبى عبداللَّه عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت؟
فقال: «صلِّ واجعلها لما فات»[297].
فحاصل معنى الروايات أنّه يجعلها قضاءً لما فات إن شاء، وإن لم يشأ ينوى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 198
بها إعادة لما أدّاها فرادى.
إن قلت: ورد فى رواية: «يختار اللَّه أحبّهما إليه»[298] كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فما المراد به؟
قلت: مضافاً إلى ضعفها سنداً يمكن أن يكون معناها أنّه تعالى يختار الصلاة التى هى أحبّ إليه، وهى ما أتى بها جماعةً، فيعطيه ثواب الجماعة، وإن تحقّق الامتثال وسقط الأمر الوجوبى بالصلاة التى أتى بها فرادى.
وأمّا ما دلّ على إعادة صلاة الآيات فهو ما روى عن معاوية بن عمّار قال:
قال أبو عبداللّه عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلى

فأعد»[299].
وظاهره وجوب الإعادة، ولكن لم يقل به أحد إلّامن شذّ وندر.
أمّا المشهور فذهبوا إلى كفاية صلاة واحدة مطلقاً، واستحباب الإعادة فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً.
فلنا حكمان، ولكلّ منهما متعلّق، أحدهما الوجوب، وهو تعلّق بطبيعة صلاة الآيات، والثانى الاستحباب، وهو تعلّق بإعادتها، فالصلاة الاولى امتثال للحكم الأوّل، والثانية للحكم الثانى، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟!
بل لو قلنا بوجوب الإعادة لأمكن أيضاً هذا التوجيه، لأنّ الوجوب الأوّل تعلّق بطبيعة صلاة الآيات ويسقط بالصلاة الاولى، والوجوب الثانى تعلّق بإعادتها ويسقط بالصلاة الثانية.
والحاصل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء عن نفس ذلک الأمر بالضرورة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 199
الموضع الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر[300] الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى أو الواقعى أو لا؟
ففيه مقامان من البحث:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 201

ولیعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا وقع المأتی به صحیحاً فی ظرفه ولم ینکشف الخلاف فیما بعد أیضاً، فلو کانت مشروعیّة الصلاة مع التیمّم مثلاً مشروطةً بفقد الماء فی جمیع الوقت إلّاقدر إمکان أدائها من آخره، وهو صلّی مع التیمّم فی أوّل الوقت لقطعه بعدم تمکّنه من تحصیل الماء إلی آخره، ثمّ صار واجداً للماء فی وسطه فعلیه الإعادة حتّی عند القائلین بالإجزاء، لانکشاف عدم مشروعیّة الصلاة المأتیّ بها مع التیمّم حال الاضطرار.

ومنه قد انقدح أنّ جواز البدار بإتیان الصلاة مع التیمّم مثلًا فی أوّل الوقت أو وجوب الانتظار إلی آخره أو إلی الیأس من وجدان الماء منوط بکیفیّة دلالة الأدلّة، فإنّها لم تقع فی أوّل الوقت مشروعة صحیحة إلّاإذا حکم الشارع بصحّتها مطلقاً أو مع الیأس عن وجدان الماء إلی آخر الوقت.

إذا عرفت هذا فتحقیق الکلام یستدعی التکلّم فیه تارةً بحسب مقام الثبوت وبیان ما یمکن أن یقع علیه الأمر الاضطراری من الأنحاء وبیان ما هو قضیّة کلّ منها من الإجزاء وعدمه، واخری بحسب مقام الإثبات وما وقع علیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 202

أمّا البحث بحسب مقام الثبوت فقال المحقّق صاحب الکفایة قدس سره: فاعلم أنّه یمکن أن یکون التکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار کالتکلیف الاختیاری فی حال الاختیار وافیاً بتمام المصلحة وکافیاً فیما هو المهمّ والغرض، ویمکن أن لا یکون وافیاً به کذلک، بل یبقی منه شیء، أمکن استیفائه أو لا یمکن[301]، وما أمکن کان بمقدار یجب تدارکه أو یکون بمقدار یستحبّ. فهذه أربعة أنحاء ممکنة بحسب مقام الثبوت.

ومقتضی الصورة الثالثة- أعنی ما إذا کان الباقی ممّا یمکن ویجب تدارکه- عدم الإجزاء، بخلاف باقی الصور، فلو ثبت فی مقام الإثبات أنّ الأمر الاضطراری وقع علی واحدة من الصور الثلاثة الاخر إجمالًا ولو لم تکن متعیّنة کان مجزیاً.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فتارةً یقع البحث فی الإعادة[302] واخری فی القضاء.

أمّا الإعادة فلا تجب قطعاً علی ما ذهبنا إلیه فی المقدّمة الخامسة تبعاً للإمام رحمه الله من عدم تعدّد الأمر فی المقام، لأنّ الأمر سقط بمجرّد الإتیان بالمأمور به ولا یکون أمر آخر فی البین، فلیس شیء یقتضی الإتیان به ثانیاً، بل بناءً علی وحدة الأمر یرجع ما نحن فیه إلی الموضع الأوّل من البحث الذی کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 203

الإجزاء فيه من الأحكام العقليّة البديهيّة.
وأمّا بناءً على تعدّد الأمر فلا ريب أيضاً فى كونه مجزياً لو انعقد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة فى الوقت المضروب لها.

كلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ولو لم یکن لنا إجماع علی ذلک فللإمام رحمه الله تفصیل متین حیث قال:
ولو فرضنا عدم قیام الإجماع المذکور لاستفدنا من الأدلّة أنّ تعدّد الأمر لیس لأجل تعدّد المطلوب، بأن تکون الصلاتان مطلوبتین مستقلّتین، بل لأجل امتناع جعل الشرطیّة والجزئیّة استقلالاً، وأنّه لابدّ فی انتزاع شرطیّة الطهارة الترابیّة فی حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتّی تعلم شرطیّتها، فیکون تعدّد الأمر من ضیق الخناق، کتعدّده فی القربیّات من الأوامر علی القول بعدم إمکان أخذ ما یأتی من قبل الأمر فی موضوعه، فحینئذٍ الأمر الثانی لیس لإفادة مطلوب مستقلّ، بل لأجل جعل شیء شرطاً للمأمور به تبعاً للأمر المتعلّق بالمقیّد به.
وبالجملة: ماهیّة المأمور به واحدة، والأمر المتعلّق بها أیضاً واحد واقعاً، إلّا أنّها مشروطة بشرطین، ولا یتمکّن الشارع من بیانهما للمکلّف إلّافی ضمن أمر، فیضطرّ إلی أمرین ظاهریّین لأجل بیان الشرطین، فیقول: «أیّها الواجد للماء صلِّ مع الوضوء» و «أیّها الفاقد للماء صلِّ مع التیمّم» لکنّ التکلیف فی الواقع واحد متعلّق بماهیّة واحدة، وعلی هذا المبنی یکون مقتضی القاعدة هو الإجزاء أیضاً، لأنّ تعدّد الأمر لیس ناشئاً من تعدّد المطلوب والمصلحة حتّی لا یکون استیفاء الواحد منهما مغنیاً عن الآخر.
نعم، لو فرضنا أنّ تعدّد الأمر لأجل تعدّد المطلوب، وأنّ البدل- وهو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 204
الصلاة مع التیمّم- مطلوب مستقلّ، والمبدل- وهو الصلاة مع الوضوء- مطلوب مستقلّ آخر، وفرضنا أیضاً أنّ دلیل المبدل مطلق یعمّ صورة الإتیان بالبدل وصورة عدم الإتیان به، فمقتضی القاعدة عدم إجزاء الصلاة مع التیمّم فی أوّل الوقت عن الصلاة مع الوضوء بعد وجدان الماء فی وسطه، لأنّ إجزاء أحد الأمرین عن الآخر مع تعدّد المطلوب نظیر إجزاء الصلاة عن الصوم.
فعدم الإجزاء متوقّف علی أربع مقدّمات: 1- تعدّد الأمر، 2- کون التعدّد ناشئاً عن تعدّد المطلوب لا عن الاضطرار إلیه، 3- عدم قیام الإجماع علی کفایة صلاة واحدة فی الوقت المحدّد لها، 4- إطلاق دلیل المبدل، وبانتفاء کلّ واحدة من هذه المقدّمات الأربع یثبت الإجزاء.
إن قلت: لو کان دلیل البدل أیضاً مطلقاً فهو یعارض إطلاق دلیل المبدل.
قلت: کلّا، فإنّ إطلاق دلیل البدل لا یقتضی إلّامشروعیّة الصلاة مع التیمّم فی أوّل الوقت، وأمّا إجزائها عن الصلاة المأمور بها بأمر آخر وقت زوال العذر فلا یدلّ علیه، وبعبارة اخری: الإطلاق الموجود فی دلیل البدل لا یقتضی إلّاجواز البدار فی إتیانه وسقوط أمره لدی امتثاله، لا سقوط أمر

آخر[303].
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.
والحاصل: أنّ عدم الإجزاء يتوقّف على المقدّمات الأربع السابقة، وقد عرفت منع الاولى منها، وأنّه ليس لنا إلّاأمر واحد.
هذا تمام الكلام فى الإعادة.
ويجرى فى القضاء أيضاً ما جرى فى الإعادة، لكن بتفاوت يسير فى تقريب

بعض مقدّمات عدم الإجزاء، فإنّا لو قلنا أوّلًا بتعدّد الأمر، وثانياً بكونه ناشئاً عن تعدّد المطلوب، وثالثاً بعدم قيام الإجماع على كفاية صلاة واحدة إمّا أداءً أو قضاءً، ورابعاً بأنّ دليل القضاء- وهو «اقض ما فات» مثلًا- مطلق يعمّ حتّى من صلّى فى الوقت متيمّماً لعذر مستوعب لجميع[304] الوقت، ولا يختصّ بمن لم يصلِّ فى الوقت أصلًا، فهذه المقدّمات تقتضى عدم الإجزاء، ولو لم تثبت واحدة منها فمقتضى القاعدة هو الإجزاء وعدم وجوب القضاء.
هذا كلّه فيما إذا كان لنا طريق إلى إثبات أحد الطرفين من الأدلّة.

ولو فرضنا عدم الوصول إلى محصّل بحسب مقام الإثبات فهل القاعدة فى مقام العمل تقتضى الاشتغال أو البراءة؟
وليعلم أنّ البحث هنا أيضاً يقع تارةً فى الإعادة واخرى فى القضاء.
أمّا بالنسبة إلى الإعادة فالحقّ هو الاشتغال بناءً على ما ذهبنا إليه من وحدة الأمر، لأنّ الشكّ فى إجزاء الفرد الاضطرارى للمأمور به عن الفرد الاختيارى يتوقّف على فقدان الدليل اللفظى، وهو متوقّف على عدم تحقّق الإطلاق فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل، لأنّ دليل البدل لو كان مطلقاً يقتضى مشروعيّة صلاة المتيمّم فى أوّل وقتها ولو صار واجداً للماء فى آخر الوقت، ومشروعيّتها تقتضى سقوط الأمر المتعلّق بالصلاة، لكونه واحداً فرضاً، كما أنّ دليل المبدل لو كان مطلقاً دون دليل البدل فهو يقتضى عدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر المتعلّق بالصلاة بالإتيان بالفرد الاضطرارى منها

فى أوّل الوقت.
ولو لم يكن إطلاق فى البين، لا فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل فلا برهان على مشروعيّة الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت ولا على عدم مشروعيّتها، ولكنّ المكلّف يأتى بها رجاءً وبداعى احتمال المشروعيّة، فالأمر بالصلاة توجّه إليه يقيناً ونحن نشكّ فى سقوطه بتلك الصلاة المأتىّ بها، للشكّ فى مشروعيّتها، والاشتغال[305] اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة.
وأمّا أصالة البراءة فلا مجال لها هاهنا أصلًا، لعدم احتمال توجّه أمر مولوى إلى عنوان الإعادة إثباتاً ونفياً، لأنّ العقل هوالذى يحكم بوجوب الإعادة عندما لم يطابق المأتىّ به المأمور به، وبعدم وجوبها عندما طابقه، وأمّا الشارع فلا يحكم لا بوجوب الإعادة وراء حكمه بوجوب نفس الماهيّة ولا بعدم وجوبها، فنحن لا نشكّ فى تعلّق وجوب شرعى بالإعادة كى يرتفع بأصالة البراءة.
وأمّا قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة: «تعيد الصلاة وتغسله»[306] وفى صحيحته الاخرى: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة ...»[307] فمحمول فى الرواية الاولى على الإرشاد إلى أنّ الصلاة المأتىّ بها كانت خاليةً من شرطها، وهو الطهارة، وفى الرواية الثانية على الإرشاد إلى أنّ الصلاة إذا كانت فاقدةً لبعض الأركان كانت باطلة، وإذا كانت واجدةً لجميعها كانت صحيحة، وإن ترک بعض أجزائها الاخرى نسياناً، فالعقل يحكم بلزوم الإعادة فى مورد الرواية الاولى والفرض الأوّل من الثانية، وبعدم لزومها فى مورد الفرض الثانى منها.

وأمّا إعادة الصلاة المأتىّ بها فرادى جماعةً فقد عرفت أوّلًا أنّها مستحبّة لا واجبة، وثانياً تشتمل الصلاة المعادة على الجماعة، فليست إعادةً للمأتىّ بها بلا زيادة.
وأمّا إعادة صلاة الكسوف والخسوف فمضافاً إلى أنّها أيضاً مستحبّة لا واجبة، تكون بمعنى وجوب تكرارها لو قلنا بالوجوب، فكأنّما قيل: «صلِّ صلاة الآيات مراراً حتّى ينجلى الشمس والقمر» فالصلاة الثانية واجبة مستقلّة، وكذا الثالثة والرابعة وهكذا، لا أنّها إعادة للصلاة الاولى وواجبة بنفس وجوبها.
هذا كلّه بناءً على ما هو الحقّ من وحدة الأمر.
وأمّا بناءً على تعدّده فتجرى أصالة البراءة، سواء نقطع بمشروعيّة الصلاة مع التيمّم[308]، أو نشكّ فى مشروعيّتها[309] ونأتى بها رجاءً بداعى احتمال المشروعيّة، لأنّا إذا صلّينا فى أوّل الوقت مع التيمّم لفقد الماء ثمّ صرنا واجدين للماء فى آخره نشكّ فى توجّه وجوب الصلاة مع الوضوء إلينا وعدمه، أمّا فى صورة القطع بمشروعيّة المأتىّ بها فواضح، لأنّا نحتمل كفايتها وعدم وجوب صلاة اخرى، وأمّا فى صورة الشكّ فى مشروعيّتها فلأنّا نحتمل كونها مشروعة ونحتمل أيضاً كونها كافيةً على تقدير المشروعيّة، ففى كلتا الصورتين نشكّ فى وجوب الصلاة مع الوضوء وعدمه بعد رفع العذر فى آخر الوقت، فتجرى أصالة البراءة من هذا التكليف المشكوك.
هذا تمام الكلام حول مقتضى الأصل فى المقام بالنسبة إلى الإعادة.

وأمّا بالنسبة إلى القضاء، فالقاعدة تقتضى عدم وجوبه مطلقاً، سواء قلنا بوحدة الأمر كما هو الحقّ، أو بتعدّده.
توضيح ذلک: أنّ البحث الذى نتكلّم فى المقام حوله إنّما هو فى أنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا التى أتى بها فى الوقت تجزى عن الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد رفع العذر أم لا؟ وهذا البحث يختصّ بما إذا كان العذر الموجب للصلاة مع التيمّم مستوعباً لجميع الوقت[310] كما عرفت سابقاً، إذ لو ارتفع العذر فى وسطه لكان من مصاديق مسألة وجوب الإعادة لا القضاء.
وعلى هذا فالصلاة المأتىّ بها مع التيمّم كانت مشروعة قطعاً، لأنّا نعلم أنّ رعاية الوقت مهمّة عند الشارع بحيث لا يرضى بترک الصلاة فيه رأساً لأجل فقد الماء مثلًا.
وحينئذٍ فالمشروعيّة وإن لم توجب عدم وجوب القضاء، بل يحتمل وجوبه أيضاً، إلّاأنّا إذا قلنا بوحدة الأمر فلا مجال لدليل القضاء أصلًا، لعدم فوت شىء بعد تحقّق امتثال الأمر، فلا يتوجّه إليه دليل القضاء، وهو «اقض ما فات».
وأمّا بناءً على تعدّد الأِمر، ِفلو كان مفاد دليل القضاء وجوب قضاء ما لم يأت

به ولو لم يكن واجباَ فعلًا فهو دالّ على وجوب القضاء فى المقام، لكنّه مجرّد فرض واحتمال بعيد لا يعتنى به كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية[311]، لأنّ ظاهر قوله: «اقض ما فات» وجوب قضاء ما كان واجباً فى الوقت على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 209
المكلّف بالفعل ولم يأت به.
والحاصل: أنّه لا دليل على وجوب القضاء، سواء قلنا بوحدة الأمر أو بتعدّده.
هذا تمام الكلام فى الأوامر الاضطراريّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 211

المقام الثانى: فى إجزاء المأمور به الظاهرىعن المأمور به الواقعى

اشارة

وقبل الخوض فى المقام لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول:
إنّ الأمارات والاصول على ثلاثة أنواع[312]:
1- ما كان لسانه تحقّق ما شكّ فيه من جزء المأمور به وشرطه أو نفى ما شكّ فيه من مانعه وقاطعه، كما إذا أخبر البيّنة بتطهير الثوب الذى كان نجساً، فصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه باقياً على نجاسته، أو كان الثوب طاهراً ثمّ شككنا فى صيرورته نجساً فاستصحبنا طهارته، أو لم نعلم حالته السابقة، لكن حكمنا بطهارته تمسّكاً بقاعدتها، ثمّ انكشف بعد الصلاة أنّه كان نجساً، أو صلّينا مع الوضوء الاستصحابى ثمّ ظهر أنّ صلاتنا وقعت فى الحدث.
2- ما كان لسانه نفى الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة أو القاطعيّة عمّا شكّ فى كونه جزءً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً للمأمور به، كما إذا شككنا فى أنّ السورة جزء للصلاة أم لا؟ أو فى أنّ طهارة موضع الجبهة شرط لها أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 212
ودلّ خبر موثّق أو أصل عملى معتبر على عدم جزئيّة الاولى وشرطيّة الثانية، فصلّينا بدونهما، ثمّ انكشف الخلاف وتبيّن كون السورة جزءً للصلاة وطهارة موضع الجبهة شرطاً لها.
3- ما يرتبط بنفس التكليف، كما إذا ورد فى رواية معتبرة أنّ صلاة الجمعة واجبة فى عصر الغيبة، أو تمسّكنا باستصحاب وجوبها، ثمّ انكشف الخلاف بعد مدّة وتبيّن أنّ صلاة الظهر كانت واجبة تعييناً فى يوم الجمعة كسائر الأيّام.
لا ريب فى دخول النوعين الأوّلين فى محلّ النزاع.
وأمّا النوع الثالث فلا إشكال فى عدم دخوله بناءً على ما هو الحقّ من عدم تعدّد الأمر، لانكشاف أنّ الأمر لم يتعلّق بصلاة الجمعة، بل بصلاة الظهر، فلم نأت بالمأمور به كى يكون مصداقاً لعنوان البحث، وهو «أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟»، فلابدّ من الإتيان بالظهر فى الوقت أداءً وفى خارجه قضاءً، ولا معنى معقول للقول بالإجزاء.
وأمّا على القول بتعدّد الأمر- وبأنّ للشارع أمراً ظاهريّاً متعلّقاً بمؤدّى الأمارات والاصول، وأمراً واقعيّاً متعلّقاً بما هو المأمور به فى الواقع، وهو صلاة الظهر فى المثال- فيمكن البحث فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى على وجهه هل يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى، فلا يجب الإتيان به بعد انكشاف الخلاف، أم لا، فيجب؟
إذا عرفت هذا فلابدّ لتحقيق ما هو الحقّ فى المقام من بحثين مستقلّين:

والتحقیق فیه عدم الإجزاء بناءً علی أنّ حجّیّتها بنحو الطریقیّة وأنّها أمارات عقلائیّة أمضاها الشارع، کما هو الحقّ.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 213
توضیح ذلک: أنّ المتّبع فیها حکم العقلاء وکیفیّة بنائهم، ولا شکّ أنّ عملهم بها لأجل کشفها نوعاً من الواقع مع حفظ نفس الأمر علی ما هو علیه من غیر تصرّف فیه، ولا انقلابه عمّا هو علیه، وعلی هذا کیف یمکن الحکم بالإجزاء بعد انکشاف الخلاف، مع أنّ المطلوب الذی تعلّق به الأمر لم یحصل بعد، لتخلّف الأمارة، وما حصل لم یتعلّق به الأمر.
وکذلک الأمر أیضاً بناءً علی کونها تأسیسیّةً، لأنّها حینئذٍ وإن کانت مجعولة من قبل الشارع، إلّاأنّ المفروض أنّه جعلها حجّة بنحو الطریقیّة والکاشفیّة لا بنحو السببیّة، وبعد انکشاف الخلاف ظهر أنّها لم تکن طریقاً فلم تکن حجّةً، لأنّ الطریقیّة کانت علّة جعل الحجّیّة لها، فبعد ظهور عدم تحقّق العلّة- أعنی الطریقیّة- یظهر عدم تحقّق المعلول- أعنی الحجّیّة- لما ثبت من أنّ العلّة معمّمة ومخصّصة، سواء کانت من العلل المنصوصة أو المستنبطة.
والحاصل: أنّ مقتضی القاعدة عدم الإجزاء بناءً علی حجّیّة الأمارات من باب الطریقیّة[313]، سواء کانت إمضائیّة أو تأسیسیّة.
نعم، المکلّف معذور فی ترک الواقع ما لم ینکشف الخلاف.
هذا تمام الکلام بالنسبة إلی الأمارات[314].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 214

حول الإجزاء فى موارد قاعدة الطهارة
وينبغى تقديم قاعدة الطهارة[315]، لكونها من الاصول المسلّمة التى لا يرتاب فيها أحد، ومجراها ما إذا شكّ فى حكمه الواقعى، ولم يكن له حالة سابقة متيقّنة.
ولابدّ من ملاحظة دليلها أوّلًا، ثمّ قياسه إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة ثانياً حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المقام، فنقول:
ذهب المشهور إلى أنّ مدركها هو قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[316] ونحوه من الروايات.

كلام صاحب الكفاية حول مفاد هذه الأخبار

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب من الكفاية إلى عدم ارتباط هذه الأخبار بقاعدة الطهارة، لأنّ صدرها دالّ على الحكم الواقعى، والغاية على الاستصحاب، إذ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليّة، لا بما هى مشكوكة الحكم، والغاية إنّما هى لبيان أنّ ما حكم على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 215

الموضوع من الطهارة الواقعيّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه[317]، لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بالطهارة قاعدة مضروبة لما شكّ فى طهارته[318].

خلافاً للمشهور، فإنّهم قالوا: إنّ المراد بكلمة «شىء» فى الموضوع «شىء شكّ فى طهارته الواقعيّة ونجاسته»، فالحكم المستفاد من هذه الروايات هو الطهارة الظاهريّة، وكلمة «حتّى تعلم أنّه قذر» من قيود الموضوع لا غاية استمرار الحكم، فلايستفاد منها إلّاحكم واحد، وهو الطهارة الظاهريّة فيما شكّ فى طهارته ونجاسته الواقعيّتين.

وتحقيق هذا موكول إلى مبحث الاستصحاب، ونحن الآن نتكلّم حول الرواية بناءً على مذهب المشهور، فنقول:

لابدّ من ملاحظة امور مربوطة بالرواية كى يتّضح المراد منها:

1- أنّ الشكّ المأخوذ فى موضوعها ليس هو الصفة المتعلّقة بنفس المكلّف المتساوى طرفاها، بل المراد به عدم وجود طريق معتبر شرعى إلىالواقع كما هو واضح، فالموضوع فى قاعدة الطهارة هو «شىء لم يقم على طهارته ونجاسته دليل معتبر».

2- هل المراد به خصوص الشكّ الباقى إلى آخر العمر، فلو شكّ اليوم مثلًا فى طهارة ثوبه واحتمل أن يتبدّل غداً شكّه إلى العلم بنجاسته أو طهارته لا تجرى قاعدة الطهارة، وتختصّ بما إذا قطع ببقاء شكّه إلى الأبد، أو يعمّ الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 216

الذى يحتمل زواله أيضاً؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ موارد الشكّ المعلوم البقاء قليلة جدّاً، لاحتمال زواله وتبدّله إلى العلم فى أكثر الموارد، وتخصيص القاعدة بتلك الموارد القليلة مخالفة لعلّة تشريعها، وهى التسهيل على الامّة.

لا يقال: كون الشكّ باقياً طول العمر شرط لجريانها، لكن إحرازه لا يختصّ بالعلم ببقائه، بل يمكن استصحاب بقائه بالنسبة إلى المستقبل فى موارد احتمال زواله.

فإنّه يقال: يتوجّه نفس الإشكال إلى هذا الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الشكّ لو كان شرطاً لجريان الاصول فعدم جريان هذا الاستصحاب فى كمال الوضوح.[319]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج2 ؛ ص216
لشكّ المأخوذ فى موضوع قاعدة الطهارة مطلق يشمل الشكّ الباقى إلىآخر العمر، والزائل بعد مدّة، فلا يضرّ انكشاف الخلاف بجريان القاعدة فى الزمن السابق الذى كان ظرفاً للشكّ، وإن صار الآن متعلّقاً لليقين بالنجاسة.
3- أنّ الطهارة الظاهريّة لا تضادّ النجاسة الواقعيّة، فيمكن أن يكون شىء نجساً واقعاً، طاهراً ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة، وثبت إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى محلّه[320].
والمراد بالطهارة المجعولة فى دليل قاعدة الطهارة إنّما هو الطهارة الظاهريّة لا الواقعيّة، ضرورة أنّها لو كانت واقعيّة لاستلزم أن يكون الحكم نافياً لموضوعه[321]، فإنّ الموضوع إنّما هو شىء شكّ فى حكمه الواقعى، فلو كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 217
حكمه الطهارة الواقعيّة لتبدّل الشكّ فى الحكم الواقعى إلى اليقين به.
4- أنّه لا ريب فى أنّ جريان أصالة الطهارة لأجل ترتّب آثار الطهارة الواقعيّة عليها، وإلّا لزم أن يكون جريانها لغواً وبلا فائدة، مضافاً إلى أنّها قاعدة تسهيليّة، ولا تسهيل إلّافى ترتّب الآثار عليها، فيجوز الصلاة فى الثوب المشكوك طهارته بعد جريان قاعدة الطهارة عليه، فهذه القاعدة حاكمة على أدلّة اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة بتوسعتها إيّاها، فنرفع اليد عن ظهورها فى خصوص الطهارة الواقعيّة، ونقول بشمولها للطهارة الظاهريّة أيضاً بمعونة هذه القاعدة.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الحقّ فى المقام هو الإجزاء، لأنّا إذا صلّينا فى الثوب الطاهر ظاهراً بمقتضى أصالة الطهارة ثمّ انكشف كونه نجساً حين الصلاة لم ينكشف كونها بلا شرط، لما عرفت من أنّ شرطها أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، فكانت صحيحة واجدة لشرطها[322]، فلا وجه لوجوب الإعادة أو القضاء.

إن قلت: بعد انكشاف الخلاف يظهر لنا عدم جريان قاعدة الطهارة حين الشكّ أيضاً، فلم يكن الثوب فى ذلک الوقت طاهراً لا واقعاً ولا ظاهراً.

قلت: كلّا، فإنّا نعلم حتّى بعد انكشاف الخلاف[323] أنّ جريان قاعدة الطهارة فى زمن الشكّ كان فى محلّه، لما عرفت من عدم اختصاص الشكّ المأخوذ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 218

موضوع دليلها بالشكّ الباقى ما دام العمر، بل يعمّ الشكّ الذى يزول بعد مدّة أيضاً.

ولكن أورد المحقّق النائينى رحمه الله على الإجزاء فى المقام بامور:
1- أنّ أصالة الطهارة قاعدة معذّريّة، فهى تقتضى الإجزاء ما دام المكلّف شاكّاً، وبعد ارتفاع شكّه لا معنى للإجزاء، لارتفاع ما كان عذراً له[324].
وفيه: أنّه إن أراد بكونها قاعدة اعتذاريّة عدم جريانها بعد تبدّل الشكّ إلى العلم، فهو صحيح، ولكنّه لا يجديه، وإن أراد به أنّ قاعدة الطهارة إنّما تدلّ على كون من صلّى فى الثوب النجس مثلًا معذوراً لا يعاقب عليها، وأمّا أنّه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بعد كشف الخلاف فلا دلالة لها عليه، فهو فاسد، ضرورة عدم دلالة قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» على العذر أصلًا، بل مفاده جعل طهارة ظاهريّة عند الشكّ فى الواقع فقط.
بل إطلاق كشف الخلاف فى المقام لا يصحّ إلّامسامحةً، ضرورة أنّا لم نعتقد بشىء بدليل قطعى أو ظنّى حين جريان الأصل، بل كان الواقع مشكوكاً لنا، وجريان أصالة الطهارة لم يبدّله إلى العلم، بل عيّن لنا وظيفة ظاهريّة فى ظرف الشكّ.
2- أنّ حكومة قاعدة الطهارة على مثل «صلِّ مع الطهارة» تستلزم أن يكون لها مدلولان طوليّان، ضرورة أنّها لابدّ من أن تجعل لنا طهارة ظاهريّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 219
فى مقابل الطهارة الواقعيّة، ثمّ توسّع فى «صلِّ مع الطهارة» بأنّه اريد به معنى عامّ يشمل الطهارة الظاهريّة أيضاً[325].
وفيه: أنّ لها مدلولًا واحداً، وهو جعل الحكم الظاهرى فقط، وأمّا كونها حاكمةً على أدلّة اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة فهو حكم العقلاء لا مدلول القاعدة، فإنّهم إذا لاحظوها وقايسوها مع دليل اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة ولم يروا بينهما معارضةً حكموا لا محالة بكونها حاكمةً عليه موسّعةً لدائرته، حذراً من لغويّتها وعدم ترتّب أثر عليها.
3- أنّ الحكومة التى نقول بها فى الاصول لا توجب التوسعة والتضييق، وتوضيح ذلک أنّ الحكومة على قسمين:
القسم الأوّل: أن يكون الحاكم والمحكوم كلاهما فى رتبة واحدة وبصدد بيان الحكم الواقعى، ولا يكون موضوع الدليل الحاكم الشكّ فى حكم الدليل المحكوم، كحكومة قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[326] على قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع»[327] فيصير معنى الدليل المحكوم بعد ملاحظة الدليل الحاكم «إذا شككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشكّ فابن على الأربع»، وكحكومة قول المولى: «النحاة من العلماء» على قوله: «أكرم كلّ عالم» لو فرضنا عدم شموله النحويّين لغةً،

وهذه تسمّى الحكومة الواقعيّة.
القسم الثانى: أن يكون الدليل الحاكم متضمّناً للحكم الظاهرى فى مقابل

الدليل المحكوم الذى يتضمّن الحكم الواقعى، ويكون موضوعه الشكّ فى حكم الدليل المحكوم، كحكومة قاعدة الطهارة على دليل نجاسة البول، وهذه ليست حكومة واقعيّة موجبةً لتضييق دائرة المحكوم أو توسعته، لأنّ قاعدة الطهارة متأخّرة عن دليل نجاسة البول برتبتين، لتأخّرها عن موضوعها، وهو الشكّ فى النجاسة، وتأخّر الشكّ فيها عن دليلها، فليسا فى رتبة واحدة حتّى تكون حاكمة عليه حكومة واقعيّةً موجبةً لتضييق دائرته، وإنّما هى حكومة ظاهريّة يترتّب عليه الأثر ما دام شاكّاً.
وبالجملة: الأحكام الظاهريّة ليست موسّعة للأحكام الواقعيّة، ولا مضيّقة لها، ولا توجب تصرّفاً فى الواقع أبداً[328].
وفيه أوّلًا: أنّ الحكم ينقسم إلى الظاهرى والواقعى، وأمّا انقسام الحكومة إليهما فما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.
وثانياً: أنّه لا أثر لهذه الحكومة لو لم يترتّب عليها تضييق الدليل المحكوم أو توسعته بواسطة الدليل الحاكم.
وثالثاً: أنّا لا ندّعى حكومة قاعدة الطهارة على أدلّة نجاسة الأشياء، بل على دليل الشرط فى الصلاة، مثل «صلِّ مع الطهارة»، وهما فى رتبة واحدة[329].
نعم، جريان القاعدة فى موارد أدلّة النجاسات عند الشكّ يوجب اجتماع الحكمين الظاهرى والواقعى، لا حكومتها عليها.
والحاصل: أنّ القائل بالإجزاء لا يدّعى أنّ أصالة الطهارة حاكمة على مثل

أدلّة النجاسات وأنّها فى زمان الشكّ طاهرة، بل يقول: إنّها محفوظة فى واقعيّتها، وأنّ ملاقيها نجس حتّى فى زمان الشكّ، لكن يدّعى حكومتها على مثل الدليل الذى دلّ على طهارة ثوب المصلّى وأنّه لابدّ أن يكون طاهراً، وخلاصة حكومتها أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه فى ظرف الشكّ، ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها، لكن بلسان تحقّق الطهارة، ولازمه تحقّق مصداق المأمور به، لأجل حكومتها على أدلّة الشرائط والموانع.
4- أنّه لو كانت حكومة الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة واقعيّةً موسّعةً ومضيّقةً فلابدّ من ترتيب جميع آثار الواقع عليها، لا خصوص الشرطيّة فى الصلاة، فلابدّ من أن لا يحكم بنجاسة الملاقى لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً، وإن انكشف الخلاف وأنّ الملاقى كان نجساً، لأنّه حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضى التوسعة التى جاءت من قبل قاعدة الطهارة، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة اخرى توجب نجاسة الملاقى، فينبغى القول

بطهارته، وهو كما ترى[330].
وفيه أوّلًا: أنّ ملاک الحکومة غير موجود هنا، فإنّ ملاکها أن يکون بين الحاکم والمحکوم مناسبة وارتباط، ولا مناسبة بين قاعدة الطهارة والدليل الدالّ على تنجّس ملاقى النجاسة، فإنّ الحکمين المستفادين منهما متضادّان، فالحکم بطهارة الملاقى حين الشکّ فى نجاسة الملاقى باستناد جريان أصالة الطهارة فيه لا يوجب حکومتها على «کلّما يلاقى النجاسة فهو نجس»، بل هى تدلّ على طهارة الملاقى الظاهريّة، وهو على نجاسته الواقعيّة، ولا محذور فى

الجمع بينهما کما أشرنا إليه[331] کى نلتجأ إلى رفع اليد عن ظاهر هذا الدليل بحکومة أصالة الطهارة عليه.
وبالجملة: قاعدة الطهارة حاکمة على ما يسانخها من الأدلّة، وهو ما يدلّ على الطهارة الواقعيّة، مثل «صلِّ مع الطهارة» و «يشترط فى المأکول والمشروب أن يکون طاهراً»[332]، لا ما لا يسانخها، کأدلّة النجاسات.
وثانياً: سلّمنا وجود ملاک الحکومة بالنسبة إلى أدلّة النجاسات أيضاً، ولکنّ الإجماع أو ضرورة الفقه يمنع من حکومتها عليها، حيث إنّه لم يتفوّه أحد بطهارة الملاقى بعد انکشاف نجاسة الملاقى حين الملاقاة، وعدم تحقّق الحکومة فى مورد لأجل مانع خاصّ لا يوجب عدم تحقّقها فى مورد آخر فاقد للمانع، بدعوى أنّها لو تحقّقت لتحقّقت فى کليهما لاشتراکهما فى الملاک، فإنّ عدم تأثير الملاک فى مورد لمانع لا يوجب عدم تأثيره فيما لا مانع فيه.
هذا تمام الکلام فى أصالة الطهارة، وتبيّن أنّها مقتضية للإجزاء.

فيما يقتضيه أصالة الحلّيّة فى المقام

ويجرى جميع ما سبق فيها فى أصالة الحلّيّة أيضاً[333]، ضرورة أنّها أيضاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 223
حاكمة على مثل دليل مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه للصلاة، فإذا شككنا فى كون ثوب من أجزاء ما يحلّ أكله أو يحرم، فأجرينا فيه أصالة الحلّيّة وصلّينا فيهثمّانكشف كونه منأجزاء حيوانمحرّمالأكل كانتالصلاة صحيحةبالتقريب المتقدّم فى قاعدة الطهارة وحكومتها على دليل الشرطيّة طابق النعل بالنعل.
نعم، نتيجة الحكومة فى قاعدة الطهارة كانت توسعة دائرة دليل الشرطيّة، وفى أصالة الحلّيّة تضييق دائرة دليل المانعيّة كما هو واضح[334].
والحاصل: أنّ هذه القاعدة أيضاً مقتضية للإجزاء مثلها.

حول الإجزاء فى موارد البراءة العقليّة

بخلاف أصالة البراءة العقليّة، فإنّ مدركها إنّما هو قبح العقاب بلا بيان، فلو شككنا فى جزئيّة السورة مثلًا للصلاة وتركناها وكانت فى الواقع جزءً لها فالعقل يحكم بكوننا معذورين فى تركها، لأنّ العقاب بلا بيان قبيح، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء بعد انكشاف الخلاف والعلم بجزئيّتها فلا يرتبط بحكم العقل لا إثباتاً ولا نفياً، بل هو مربوط بالمولى، فالبراءة العقليّة لا تقتضى الإجزاء.

وأمّا الشرعیّة فقبل بیان الحقّ فیها ینبغی تقدیم امور:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 224
1- أنّ مدرکها قوله صلی الله علیه و آله فی حدیث الرفع: «رفع ... ما لا یعلمون»[335].
والمراد بالموصول «کلّ شیء وضعه ورفعه بید الشارع» سواء کان حکماً تکلیفیّاً، کالوجوب والحرمة، أو وضعیّاً، کالجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة، فإذا کانت جزئیّة السورة للصلاة مشکوکة عندنا یرفعها الشارع بمقتضی هذا الحدیث.
2- أنّه لا تجری أصالة البراءة إلّابعد الفحص وعدم وجدان دلیل ولو بنحو الإطلاق إثباتاً ونفیاً فی موردها، فعلی هذا لا تجری لنفی جزئیّة الجزء المشکوک مثلًا لو کان لقوله سبحانه: «وَأَقِمْ الصَّلَاةَ»[336] إطلاق، لأنّ نفی الجزئیّة حینئذٍ إنّما هو بسبب الإطلاق الذی من الأمارات، فلا تصل النوبة إلی الاصول التی لا مجال لها إلّابعد فقدها. نعم، تجری البراءة لنفی جزئیّة الجزء المشکوک بناءً علی کونه سبحانه فی مقام بیان أصل وجوب إقامة الصلاة، من دون أن یکون فی مقام بیان کیفیّتها.
3- أنّه لا یمکن أن یُراد بالحدیث رفع الأحکام حقیقةً عند الشکّ، وإلّا لاختصّت بالعالمین بها، وهو یستلزم الدور المحال أوّلًا، والتصویب الباطل ثانیاً، ومخالفته لما ورد من «أنّ للّه‌تعالی أحکاماً یشترک فیها العالم والجاهل» ثالثاً، فإنّ کلمة الأحکام فی هذه الروایة ونحوها عامّة تشمل الأحکام التکلیفیّة والوضعیّة.
فإذا لم یمکن رفع الحکم الواقعی بالنسبة إلی الشاکّ فیه، فأیّ شیء مرفوع بحدیث الرفع حینما شککنا فی جزئیّة السورة، وفرض کونها جزءً للصلاة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 225
واقعاً بعد عدم إمکان رفع جزئیّتها الواقعیّة؟
إن قلت: المرفوع مؤاخذة ما لا یعلمون، کالبراءة العقلیّة، فلا تقتضی الإجزاء، کما أنّها لم تکن تقتضیه.
قلت: کلّا، فإنّک عرفت أنّ حدیث الرفع یرفع کلّ أمر وضعه ورفعه بید الشارع، والجزئیّة للمأمور به کذلک، لکونها حکماً وضعیّاً، فیمکن أن ترفع به نفس الجزئیّة، ولا ملزم علی تقدیر مضاف قبل الموصول.
والحاصل: أنّ إجراء البراءة الشرعیّة فی المقام من دون أن یترتّب علیها أثر، یستلزم اللغویّة، وتقدیر المؤاخذة خلاف ظاهر حدیث الرفع، ورفع الجزئیّة الواقعیّة مستلزم للإشکالات الثلاثة المتقدّمة، فماذا ینبغی أن یُقال؟

الذى يخطر ببالى أنّه إذا ورد قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»[337] وفرضنا أنّ السنّة دلّت على اعتبار أجزاء وشرائط للصلاة، ثمّ حكم الشارع- امتناناً للُامّة- برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط والموانع، كان مقتضى حديث الرفع أنّ السورة وإن كانت جزءً للصلاة حتّى للجاهل بجزئيّتها، إلّاأنّه مع ذلک يجوز له امتثال قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ» بالإتيان بالصلاة الفاقدة لها.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو الإجزاء، لأنّ الشارع بعد إذنه فى امتثال المأمور به فاقداً للجزء المشكوک لا يحكم بعدم كونه مجزياً بعد انكشاف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى أصالة البراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 226

فی مقتضی أصالة التخییر[338]

وأمّا أصالة التخییر فلا ریب فی عدم دخولها فی النزاع فیما إذا دار الأمر فیها بین وجوب شیء وحرمته، ضرورة أنّه لو فعله ثمّ انکشفت حرمته فلا معنی للقول بالإجزاء ولا بعدمه، وکذلک لو ترکه ثمّ انکشف الخلاف وتبیّن وجوبه، لعدم إتیانه بشیء أصلًا حتّی یقال بکونه مجزیاً أو غیر مجزٍ عن المأمور به.

ولا ریب أیضاً فی عدم دخولها فیه فیما إذا دار أمر شیء بین کونه شرطاً أو جزءً للمأمور به وبین کونه مانعاً له وکان المأمور به قابلًا للتکرار فی وقته، کالصلاة، ضرورة أنّه مورد الاشتغال لا التخییر، فیجب علیه الإتیان بالصلاة مع ذلک المشکوک تارةً وبدونه اخری، لیستیقن بتحقّق المأمور به الواقعی.

نعم، لو کان الأمر دائراً بین الشرطیّة أو الجزئیّة وبین المانعیّة ولم یقبل المأمور به التکرار، کالصوم، یکون داخلًا فی محلّ النزاع، لأنّه لو أتی به بدون ذلک الشیء المشکوک ثمّ تبیّن کونه جزءً أو شرطاً، أو معه ثمّ تبیّن کونه مانعاً فالبحث یقع فی کونه مجزیاً عن الواقع أم لا؟

والحقّ عدم الإجزاء، لأنّ العقل الذی هو حاکم بالتخییر[339] یحکم به فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 227

الدوران بین المحذورین بملاک أنّ المکلّف معذور حینئذٍ لو وقع بسبب فعله أو ترکه فی مخالفة الواقع، فلیس للشارع أن یعاقبه بها، وأمّا وجوب الإعادة والقضاء بعد انکشاف الخلاف فلا یرتبط بحکم العقل أصلًا، لا إثباتاً ولا نفیاً، کما قلنا فی البراءة العقلیّة، والقاعدة تقتضی وجوبهما، لعدم إتیانه بما کان واجباً علیه واقعاً.

قضيّة الاستصحاب فى مسألة الإجزاء

وأمّا الاستصحاب فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء، فإنّه أصل شرعى محض، ومدركه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[340] المستفاد من الأخبار.
واختلفوا فى معناه، فقيل: المراد به تنزيل الشكّ المسبوق باليقين منزلته، وجعل الشاكّ متيقّناً تعبّداً.
وقيل: المراد تنزيل المشكوک منزلة المتيقّن، يعنى الحكم بوجوب ترتيب آثاره عليه.
وكيف كان، فدليل الاستصحاب حاكم على أدلّة الأحكام الواقعيّة، مثل دليل لزوم طهارة الثوب والبدن فى الصلاة، ودليل كون الوضوء شرطاً لها، فإنّهما وإن كانا ظاهرين فى كون الشرط خصوص الطهارة الواقعيّة والوضوء الواقعى، إلّاأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حاكم عليهما موسّع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 228
لدائرتهما، لأنّه دالّ على أنّ مدلولهما أعمّ من الطهارة والوضوء الواقعيّين والظاهريّين، فإذا صلّينا مع طهارة الثوب الاستصحابيّة ثمّ انكشف وقوعها فى الثوب النجس، أو مع الوضوء الاستصحابى ثمّ انكشف وقوعها فى الحدث كانت مجزية؛ لعدم خلوّها من الشرط، فإنّ الطهارة والوضوء الظاهريّين شرط واقعى للصلاة بمقتضى الحكومة كالواقعيّين كما عرفت فى أصالة الطهارة أيضاً.

مقتضى قاعدة التجاوز والفراغ فى المقام

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[341] فلابدّ من ذكر مقدّمة قبل بيان الحقّ فيها:
وهى أنّهم اختلفوا فى كونها قاعدة شرعيّة تأسيسيّة أو عقلائيّة أمضاها الشارع بمقتضى الأخبار.
وعلى الثانى اختلفوا فى أنّها هل هى من الأمارات الكاشفة عندهم عن الواقع، كخبر الواحد، أو أصل عملى تعبّدى، كما احتمل أو قيل فى أصالة الحقيقة: إنّها أصل تعبّدى عقلائى، خلافاً للذين قالوا بأنّ حجّيّتها من باب أصالة الظهور.
والحقّ أنّها ليست قاعدة عقلائيّة، ويتّضح ذلک لمن راجع سيرتهم فى الامور المهمّة[342]، وفى تركيب المعاجين وتأسيس الأبنية، فإنّهم إذا شكّوا فى إدخال جزء لازم فى معجون، أو فى إدخال شىء مهمّ فى جدار البناء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 229
لا يعتقدون بعدم الاعتناء به بمجرّد التجاوز عن محلّه أو الفراغ من العمل.
ولو سلّمنا كونها قاعدة عقلائيّة فلا تدخل فى محلّ النزاع، إذ لا ريب فى أنّ العقلاء بعد أن يلتفتوا على خلوّ عملهم من جزء مهمّ يفعلونه ثانيةً مع ذلک الجزء بلا ريب، ولا يتصوّر أن يشكّ أحد فى ذلک كى يتنازع فيه.
وبالجملة: قاعدة التجاوز والفراغ قاعدة شرعيّة لا عقلائيّة.
ثمّ قيل: يظهر من بعض الأخبار أماريّتها، كقوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[343] فإنّه ظاهر فى أنّ علّة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ أذكريّته فى حال التوضّى، ولا ريب فى أنّ للذكر والأذكريّة جهة الكشف والطريقيّة.
وربما يقال: يظهر من بعضها الآخر كونها أصلًا، كقوله عليه السلام فى مورد الشكّ فى الركوع بعد التجاوز عن محلّه: «بلى قد ركعت»[344] ضرورة أنّ مفاده «ابن على أنّک قد ركعت» إذ لا يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام بصدد الإخبار عمّا فعله السائل واقعاً.
وكيف كان، فلا إشكال فى تقدّم القاعدة على دليل الاستصحاب حكومة عليه لو كانت أمارة، وتخصيصاً له لو كانت أصلًا شرعيّاً.
توضيح ذلک: أنّ المخصِّص والمخصَّص لابدّ من أن يكونا فى رتبة واحدة، بخلاف الحاكم والمحكوم، فإنّ الحاكم متقدِّم على المحكوم، فلو كانت قاعدة التجاوز أصلًا لكانت مخصِّصة للاستصحاب، لاتّحاد رتبتهما، ولو كانت أمارةً لكانت حاكمةً عليه، لتقدّمها عليه رتبةً[345].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 230
إذا عرفت هذا فاعلم أنّها تقتضى[346] الأجزاء لو كانت أصلًا، ولا تقتضيه لو

كانت أمارة.
توضيح ذلک: أنّها حاكمة على أدلّة[347] الأجزاء والشرائط على الأوّل، وإلّا لزم لغويّتها كما قلنا فى سائر الاصول الشرعيّة، بخلاف ما لو كانت أمارة، فإنّها على هذا كاشفة عن تحقّق الجزء والشرط فى الواقع، فهى بمنزلة الصغرى، وأدلّة الأجزاء والشرائط بمنزلة الكبرى الكلّيّة، من دون أن توسّع دائرتها، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم كاشفيّتها تجب الإعادة أو القضاء[348]، وهذا هو السرّ فى اقتضاء الاصول الشرعيّة الإجزاء دون الأمارات والقطع.
هذا تمام الكلام فى قاعدة التجاوز والفراغ.
بقيت مسألتان اخريان لا بأس بالإشارة إلى مقتضاهما:

حول الإجزاء فی موارد قاعدة الشکّ بعد الوقت

الاولی: قاعدة البناء علی الإتیان بالعمل عند الشکّ فیه بعد الوقت.
ولا ریب فی خروجها عن النزاع؛ لظهور أنّه لم یأت بعمل أصلًا علی فرض
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 231
انکشاف الخلاف فیما بعد حتّی یبحث فی کونه مجزیاً أم لا.
فقاعدة الشکّ بعد الوقت قاعدة تسهیلیّة لا تقتضی إلّاکون المکلّف معذوراً
ما لم ینکشف الخلاف.

الثانية: أنّ الإنسان إذا شكّ فى صحّة عمل الغير وفساده، كما إذا شكّ فى أنّ النائب الذى استنابه عنه أو عن مورّثه للحجّ مثلًا هل أوجده صحيحاً أو فاسداً وأجرى أصالة الصحّة فى عمله ثمّ انكشف الخلاف فهل يكون مجزياً أم لا؟

الحقّ أنّها لا تقتضى الإجزاء، لأنّ حجّيّتها إن كانت بملاک ظهور عمل المسلم فى الصحيح منه كانت أمارةً، إذ ظاهر الحال يكون من الأمارات كظاهر المقال، وقد عرفت أنّ الأمارات لا تقتضى الإجزاء، وإن كانت حجّيّتها باستناد قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيک على أحسنه[350]»[351] فهى وإن كانت أصلًا شرعيّاً مجعولًا للشاکّ، إلّاأنّه يختصّ بما إذا كان عمل الأخ مرتبطاً بذلک الشاکّ، كما فى موارد الاستنابة، وإلّا فلا معنى لأن نُجرى أصالة الصحّة فى

أعماله التى لا ترتبط بنا أصلًا كصلواته اليوميّة.

وظاهر هذه الرواية وجوب حمل عمل النائب المسلم على الصحيح من حيث الآثار المترتّبة له، كاستحقاقه اجرة النيابة، لا من حيث الآثار المترتّبة للمستنيب، كبراءة ذمّته، بل لو شككنا فى ذلک لاقتضت القاعدة بقاء اشتغال ذمّته.

وبالجملة: أصالة الصحّة فى عمل النائب لا تجرى بالنسبة إلى فراغ ذمّة المستنيب، ولو سلّمنا جريانها فلا ريب فى أنّها لا تقتضى الإجزاء بعد كشف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى مبحث الإجزاء.

فى مقدّمة الواجب

الفصل الرابعفى مقدّمة الواجب

اشارة

وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم امور:

الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الظاهر[352] أنّ المهمّ المبحوث عنه فى هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، فتكون مسألة اصوليّة، لا عن نفس وجوبها- كما هو المتوهّم من بعض العناوين- كى تكون فرعيّة[353]، وذلک لوضوح أنّ البحث كذلک لا يناسب الاصولى، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصوليّة.

ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسألة عقليّة، والكلام فى استقلال العقل بالملازمة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 234

وعدمه، لا لفظيّة كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدلّ على النفى بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها[354] فى مباحث الألفاظ[355].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نكتتان حول ما أفاده قدس سره:

الاولى: أنّ النزاع إنّما هو فى الوجوب الشرعى المولوى المتعلّق بالمقدّمة، لا فى لزومها العقلى، سواء كان البحث فى نفس وجوبها كما عبّر به كثير من الاصوليّين، أو فى الملازمة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، ضرورة أنّ لابدّيّتها العقليّة أمر متّفق عليه عند الكلّ، فالملازمة وإن كانت عقليّة، إلّاأنّ طرفيها حكمان شرعيّان مولويّان.

الثانية: يمكن أن يتوهّم أنّ ظاهر قول صاحب الكفاية: «إنّ المهمّ المبحوث عنه فى هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته» أنّ وجوب كلّ من المقدّمة وذيها أمر ثابت مفروغ عنه، ونحن نبحث فى تحقّق الملازمة العقليّة بين هذين الوجوبين الثابتين.

ولكنّه توهّم باطل، لأنّ مراده رحمه الله أنّ طريق استكشاف وجوب المقدّمة منحصر فى الملازمة العقليّة بين وجوبها ووجوب ذيها، فنبحث هاهنا فى أنّ هذه الملازمة هل هى موجودة حتّى يستكشف بها وجوب المقدّمة أم لا؟

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فيما أفاده المحقّق الخراسانى بأنّه إن أراد الملازمة بين الوجوبين الفعليّين- كما هو ظاهر كلامه- فهو واضح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 235
البطلان، ضرورة أنّا فى كثير من الموارد نقطع بعدم وجوب المقدّمة وجوباً مولويّاً حال كون ذيها واجباً، كما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق، فهل يمكن أن يقال: الأمر به دونها لغو، لا يجب الانبعاث به، فيضرب على الجدار ما لم يكن مقارناً للأمر بها[356]؟!
وأمّا إن أراد أنّ البحث فى ثبوت الملازمة بين إرادة المولى المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة وإرادته[357] المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة ففيه أوّلًا: أنّه كيف يتخلّف المراد عن الإرادة فيما إذا بعث إلى ذى المقدّمة دونها.
وثانياً: أنّ المولى قد يكون غافلًا عن مقدّمية المقدّمة حين البعث إلىذيها، فكيف تتحقّق الإرادة المتعلّقة بالبعث إليها حال كونه غافلًا عنها مع أنّ تصوّر المراد أحد مقدّمات الإرادة؟
كما أنّه إن أراد الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب بالقوّة المتعلّق بالمقدّمة، أو بين الإرادة الفعليّة والإرادة بالقوّة[358]، ففيه أنّ الملازمة وإن لم تكن من مقولة الإضافة، إلّاأنّها مثلها فى لزوم كون طرفيها متكافئين غير مختلفين من حيث القوّة والفعل، ضرورة عدم إمكان تحقّق الوصف فعلًا والموصوف فى المستقبل، لكونه من قبيل اتّصاف المعدوم بصفة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 236
وجوديّة، وهى الملازمة[359].
هذا حاصل ما أفاده الإمام قدس سره، وهو كلام صحيح.
إن قلت: ما ذكره الإمام رحمه الله، وإن كان متيناً إلّاأنّه يدلّ على بطلان الملازمة وعدم ثبوتها، لا على عدم كون النزاع فيها، فلا يصلح أن يكون ردّاً على المحقّق الخراسانى رحمه الله.
قلت: الملازمة- بملاحظة ما أورد عليها الإمام رحمه الله- واضحة البطلان، فمراده رحمه الله أنّه لا يليق بحال العلماء والمحقّقين أن ينازعوا فى ثبوت الملازمة وعدمه بعد كونها كذلك، سيّما أنّ المشهور ذهبوا إلى وجوب[360] المقدّمة، فهل يمكن أن ينسب إليهم أنّهم ذهبوا إلى أمر واضح البطلان؟!

ثمّ للإمام قدس سره فى تحرير محلّ النزاع كلام يحتاج بيانه إلى مقدّمة:
وهى أنّ الأعمال الصادرة من الإنسان مباشرةً مسبوقة بالإرادة التى أحد مبادئها هو التصديق بالفائدة، ولكن هذه الأفعال لا يلزم أن تكون ذات فائدة فى الواقع أيضاً، إذ ربما كان علم المريد جهلاً مركّباً، كما أنّه قد يتصوّر شيئاً ولا يرى فيه أيّة فائدة، فيتركه مع كونه مشتملاً عليها فى الواقع.
وأيضاً إذا أمر المولى عبده بفعلٍ فقد يخطأ فى مقدّماته، إذ قد يرى شيئاً مقدّمة مع عدم كونه كذلك واقعاً، وقد ينعكس الأمر، فلا يرى ما هو مقدّمة فى الواقع مقدّمة، أو لا يلتفت إليه أصلاً، فحينئذٍ لا يمكن تعلّق إرادته به، لعدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 237
تمكّن الغافل من إرادة المغفول عنه.
إن قلت: الشارع العالم بالغيب والملتفت إلى كلّ شىء برىء عن الغفلة والخطأ فى التشخيص.
قلت: نعم، ولكنّ البحث يعمّ أوامر الموالى العرفيّة أيضاً، ولا يختصّ بأوامر الشارع المقدّس، وإن كان غرضنا منه استخدام نتيجته فى الأوامر الشرعيّة الصادرة من اللّه تعالى أو المعصومين عليهم السلام.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ النزاع فى الملازمة بين الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمة.
وعلى هذا لا يضرّ الخطأ فى التشخيص ولا عدم الالتفات إلى المقدّمة الواقعيّة، لأنّ طرف الملازمة فى جانب المقدّمة إنّما هو الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى ما يراه مقدّمة، لا الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة الواقعيّة.
هذا من ناحية المولى.
وأمّا من ناحية العبد فيجب عليه الإتيان بالمقدّمة الواقعيّة وإن لم يرها المولى مقدّمة أو غفل عنها أصلاً، لوجوب تحصيل الغرض عليه، ولا يمكن تحصيله إلّابها، كما أنّه لا يجب عليه الإتيان بما لا دخل له فى المأمور به واقعاً، وإن رآه المولى دخيلاً، لأنّ وجوبه غيرى لأجل تحصيل المأمور به، فلا يكون واجباً إذا لم يكن دخيلاً فيه واقعاً[361].
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وتلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 238

لكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ المولى لو أمر عبده باشتراء اللحم ولم يأمره بدخول السوق مثلًا مع كونه ملتفتاً إلى كونه مقدّمة له، فإن قيل: الأمر باشتراء اللحم ناقص ولغو لا أثر له أصلًا فهو خلاف الوجدان والاستعمالات العرفيّة، فإنّ الموالى كثيراً ما يأمرون عبيدهم بذى المقدّمة من دون أن يأمروهم بالمقدّمة، مع التفاتهم إلى مقدّميّتها، وإن قيل: ذلک الأمر صحيح يجب على العبد الانبعاث بسببه فنقول: كيف أثّرت الإرادة التى فى جانب ذى المقدّمة فى المراد، فتحقّق البعث إليه، بخلاف التى فى جانب المقدّمة، حيث لم يصدر منه البعث إلى ما رآه مقدّمة مع تعلّق إرادته به؟! على أنّه لا وجه للعدول من التعبير بالملازمة بين الوجوبين إلى التعبير بالملازمة بين الإرادتين.

بيان ما هو الحقّ فى تحرير محلّ النزاع

فالحقّ أن يُقال: إنّ النزاع إنّما هو فى ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب ما يراه المولى مقدّمة.
لا يقال: لو كان ما يراه مقدّمة واجباً لأمر به، وقد لا يأمر به، كما عرفت.
فإنّه يقال: الواجب على قسمين كما سيأتى: 1- أصلى، 2- تبعى، ضرورة أنّ كلّ شىء بعث إليه المولى فى كلامه فهو واجب أصلى، وكلّ شىء لم يبعث إليه مع كونه واجباً عنده، لأجل الملازمة بين وجوبه ووجوب شىء آخر، فهو واجب تبعى، والوجوب الأصلى يتعلّق بالمقدّمة وذيها، والتّبعى لا يتعلّق إلّا بالمقدّمة، فلو قال المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم» فكلاهما واجبان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 239
أصليان، لكنّ الأوّل غيرى والثانى نفسى، ولو قال: «اشتر اللحم» من دون أن يأمره بدخول السوق نفهم من طريق الملازمة أنّه أيضاً واجب بوجوب تبعى.
والحاصل: أنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب ما يراه المولى مقدّمة.

ولا ريب فى كونها مسألة عقليّة إذا قلنا باختصاص الدلالة اللفظيّة بالمطابقة والتضمّن، وخروج الالتزام عنها كما هو الحقّ[362]، وأمّا لو قلنا بشمولها إيّاه أيضاً فما نحن فيه مسألة لفظيّة بناءً على ما ذهبنا إليه من أنّ طرفى الملازمة هما الوجوب لا الإرادة، ضرورة أنّ وجوب ذى المقدّمة مدلول للفظ الذى هو هيئة «افعل»، وهو الملزوم، ووجوب المقدّمة لازمه بمقتضى الملازمة الواقعة بينهما، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ طرفيها الإرادة فالمسألة عقليّة محضة، ضرورة أنّ الإرادة التى فى جانب ذى المقدّمة ليست مدلولة للفظ حتّى يكون لازمها وهو الإرادة التى فى جانب المقدّمة مدلوله الالتزامى.

نعم، اللفظ- وهو الأمر المتعلّق بذى المقدّمة- كاشف عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إليه، لكن لا من جهة كونه دالّاً عليها بالدلالة اللفظيّة، بل من جهة كونه فعلًا اختياريّاً، والأفعال الاختياريّة كلّها مسبوقة بالإرادة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 240

ولا ريب أيضاً فى كون المسألة اصوليّة بناءً على ما هو الحقّ من كون البحث فى الملازمة العقليّة، كما أنّها فقهيّة لو كان النزاع فى وجوب المقدّمة.

وأمّا القول بأنّها من المسائل الكلاميّة، بتقريب كونها بحثاً عقليّاً فمردود لا يصغى إليه، إذ المباحث الكلاميّة وإن كانت عقليّة، إلّاأنّ كلّ بحث عقلى ليس داخلًا فى علم الكلام، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

كما أنّ القول بكونها من المبادئ الأحكاميّة أيضاً مردود، ضرورة أنّا نبحث فى المبادئ الأحكاميّة عن عوارض الأحكام وحالاتها بعد الفراغ من ثبوتها، كالبحث عن معنى الوجوب والحرمة، وعن كونهما متضادّين، والمقام ليس كذلك، فإنّا نبحث هنا فى ثبوت الملازمة وعدمه، ليتبيّن أنّ المقدّمة واجبة شرعاً أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 241

فى المقدّمة الداخليّة والخارجيّة

الأمر الثانى: فى تقسيمات المقدّمة

منها: تقسيمها إلى الداخليّة، وهى الأجزاء المأخوذة فى الماهيّة المأمور بها، والخارجيّة، وهى الامور الخارجة عن ماهيّته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.
واورد على كون الأجزاء مقدّمة له أوّلًا: بأنّ مقدّمة الشىء لابدّ من أن تكون مغايرة له مع أنّ الأجزاء نفس المأمور به، لا غيره، وثانياً: بأنّها لابدّ من أن تكون مقدّمة عليه تقدّماً زمانيّاً كما يظهر من اسمها، مع أنّ الأجزاء ليست كذلک.

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الأوّل بأنّ التغاير الاعتبارى يكفى هاهنا، وهو موجود، ضرورة أنّ المقدّمة هى كلّ جزء وحده، أى بلا شرط الاجتماع، وذا المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع[363]، فكلّ من الركوع والسجود وفاتحة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 242
الكتاب وغيرها من أجزاء الصلاة لو اعتبر بلا شرط فهو مقدّمة لها، ولو اعتبر بشرط اجتماعه مع سائر الأجزاء فهو نفس الصلاة التى هى ذو المقدّمة[364].
ويمكن الجواب عن الثانى بعدم لزوم كون المقدّمة سابقةً على ذيها بالسبق الزمانى.
ثمّ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى خروج المقدّمات الداخليّة عن محلّ النزاع، لأنّ دخولها فيه يستلزم اجتماع المثلين، ضرورة أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسى، لأنّها عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلو كانت واجبة بوجوب آخر غيرى لاجتمع المثلان، وهو ممتنع كاجتماع الضدّين.
إن قلت: يمكن توجيه جواز الاجتماع من طريق تعدّد العنوان كما ذهب إليه القائلون بجواز اجتماع الأمر والنهى. توضيح ذلک: أنّهم قالوا فى تلک المسألة:
الأمر تعلّق بعنوان الصلاة، والنهى بعنوان الغصب، فالمأمور به غير المنهىّ عنه فى مقام تعلّق التكليف، لكنّ المكلّف جمع بينهما بسوء اختياره فى مقام الامتثال، وهاهنا أيضاً تعلّق الأمر النفسى بعنوان الركوع مثلاً والغيرى بعنوان المقدّمة، وإن كان لهما مصداق واحد فى الخارج، فلا إشكال فى اجتماع الوجوبين، لتغاير متعلّقهما فى مقام تعلّق التكليف.
قلت: كلّا، فإنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر والنهى مع الفارق، لأنّ كلّاً من عنوانى الصلاة والغصب هناک متعلّق للتكليف، فالصلاة نفسها واجبة، لا أنّها واسطة لعبور الوجوب منها إلى غيرها، والغصب أيضاً نفسه محرّم، لا أنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 243
علّة لعبور الحرمة منه إلى غيره، وبعبارة اخرى حيثيّة كلّ من الصلاة والغصب تقييديّة.
بخلاف المقام، فإنّ حيثيّة الركوع وإن كانت تقييديّة، لتمركز الوجوب النفسى عليها، إلّاأنّ حيثيّة المقدّميّة تعليليّة، لأنّ عنوان المقدّمة علّة لعبور

الوجوب منها إلى المعنون وهو الركوع، ضرورة أنّ الكلّ متوقّف على نفس أجزائه، لا على عنوان «المقدّمة» فالواجب بالوجوب الغيرى هو نفس الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، وإن كان وجوبها لأجل كونها مقدّمات للصلاة، فتمركز الوجوب النفسى والغيرى على عنوان واحد، وهو الركوع[365].

هذا ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام.

وملخّصه: أنّ تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة صحيح، لصدق المقدّميّة على أجزاء المأمور به، لكنّها خارجة عن محلّ النزاع، ويختصّ البحث بالمقدّمات الخارجيّة.

وأورد على إطلاق كلامه فى الموضعين سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ بعض المركّبات لا يطلق على أجزائها عنوان المقدّمة أصلًا، وبعضها يطلق على أجزائها هذا العنوان وتدخل أيضاً فى محلّ النزاع، فلا يصحّ القول بصدق المقدّميّة على أجزاء جميع المركّبات، ولا القول بخروج ما يصدق عليه عنوان المقدّمة منها عن محلّ النزاع.
توضيح ذلک: أنّ المركّب على قسمين: حقيقى وغير حقيقى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 244
والأوّل- وهو ما كان بين أجزائه تركّب وامتزاج واقعى- على قسمين:
1- ما كان أجزائه تحليليّة عقليّة، كالماهيّة النوعيّة، فإنّها مركّبة من الجنس والفصل، إذ العقل حينما يقايسها إلى سائر الأنواع التى فى عرضها يجد أنّ الكلّ مشترک فى أمر، مع أنّ لكلّ منها أمراً به يمتاز عن الأنواع الاخرى، فيسمّى ما به الاشتراک جنسه، وما به الامتياز فصله، ويحكم بأنّ النوع مركّب منهما.
2- ما كان أجزائه خارجيّة، كالإنسان الموجود فى الخارج، حيث إنّه مركّب من المادّة والصورة.
ولا يخفى أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا اخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا اخذ بشرط لا[366] كان مادّة، وكذا الصورة والفصل، فإنّ الصورة فصل إذا اخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صورة إذا اخذ بشرط لا[367].
والمركّب غير الحقيقى هو الذى يتحقّق من انضمام امور متعدّدة بعضها إلى بعض، من دون أن يتحقّق بينها اتّحاد حقيقى، بل يبقى كلّ جزء على استقلاله بعد التركيب كما كان قبله، وهذا أيضاً على قسمين:
1- المركّب الصناعى، وهو يتحقّق بإلصاق الفاعل الفنّى بعض الأشياء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 245
المختلفة الدخيلة فى حصول غرض خاصّ ببعض، وتسمية مجموعها باسم معيّن، كالبيت والمسجد والسيّارة.
2- المركّب الاعتبارى، وهو أنّ المركِب يجمع بين أشياء مختلفة مؤثّرة فى حصول الغرض ويعتبرها شيئاً واحداً، كالصلاة والحجّ وسائر الماهيّات الاختراعيّة.
والفرق بينهما أنّ المركب في الأوّل لا يعتبر مجموعة الأشياء الدخيلة فى تحقّق السيارة مثلًا شيئاً واحداً، بل يجعل لها عنواناً خاصّاً لكى يعبّر به عنها حينما يحتاج إلى التعبير بها، بخلاف المركّب الاعتبارى، فإنّه يعتبر الوحدة بين مجموع أجزائه.

ثمّ قال الإمام رحمه الله بعدم صدق المقدّمة على أجزاء المركّب الحقيقى بكلا قسميه، وبصدقها على أجزاء المركّب غير الحقيقى كذلک، ودخولها أيضاً فى محلّ النزاع.
وذلک لعدم التغاير لا حقيقةً ولا اعتباراً بين الماهيّة النوعيّة وبين جنسها وفصلها، ولا بين الشىء الموجود فى الخارج وبين مادّته وصورته، فإنّ ماهيّة الإنسان نفس الحيوان والناطق، لا غيرهما ولو اعتباراً، والإنسان الموجود فى الخارج نفس مادّته وصورته، لا غيرهما ولو اعتباراً.
وأمّا المركّبات الصناعيّة فيكفى فى صدق المقدّميّة على أجزائها تعدّد الإرادة.
وتوضيح المقام يتوقّف على بيان كيفيّة الإرادة الفاعليّة كى يعلم منه حال الإرادة الآمريّة، فنقول:
إذا تعلّقت إرادة الفاعل المباشر ببناء مسجد مثلًا كانت إرادته كاملة قطعاً،

وإن كان جاهلًا بكمّيّة أجزائه وكيفيّة تركيب بعضها مع بعض، ثمّ إذا علم أنّ الشىء الفلانى جزء له تعلّقت إرادة اخرى به أيضاً، ضرورة أنّ تعدّد المراد[368] يستدعى تعدّد الإرادة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأجزاء.
نعم، الإرادة المتعلّقة بنفس بناء المسجد نفسيّة، وهذه الإرادات المتعلّقة بتهيئة أجزائه غيريّة.
وكذلک الأمر فى إرادة المولى الآمر بناء مسجد بيد عبده، فإنّه حينما يأمره بذلک يكون بين الإرادة[369] المتعلّقة بالبعث إليه وبين الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى ما يراه مقدّمةً ملازمةً بناءً على ثبوتها، سواء كانت المقدّمة داخليّة، وهى الأجزاء، مثل الحديد والخشب والجصّ وغيرها، أو خارجيّة، كاستئجار البنّاء والعملة ونحوهما.
ومتعلّق الوجوب النفسى غير ما تعلّق به الوجوب الغيرى كما عرفت، فلا يلزم محذور اجتماع المثلين.
والكلام فى المركّب الاعتبارى الذى هو محطّ النظر فى المقام عين الكلام فى المركّب الصناعى، إذ لا فرق بينهما إلّافى اعتبار الوحدة بين أجزاء الأوّل، وعدم اعتبارها بل جعل عنوان خاصّ فقط فى الثانى كما عرفت[370].
هذا حاصل كلام الإمام قدس سره، وملخّصه أنّ أجزاء المركّب الحقيقى لا يصدق

عليها المقدّميّة، لعدم كونها مغايرةً للكلّ ولو اعتباراً، بخلاف أجزاء المركّب غير الحقيقى، فإنّها مقدّمات له أوّلًا وداخلة فى النزاع ثانياً، لكونها مغايرة له.

والوجه المذكور فى كلام صاحب الكفاية لعدم دخولها فى محلّ النزاع مردود، لتغاير متعلّق الوجوبين، فلا مجال للقول باجتماع المثلين.

ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وقسّم المحقّق العراقی رحمه الله المقدّمات الداخليّة إلى قسمين، ثمّ فصّل بينهما فی الدخول فی محلّ النزاع وعدمه، فإنّه قال ما حاصله:
الوحدة الاعتباريّة تارةً تكون فی الرتبة السابقة على الأمر، بأن يعتبر المولى الآمر عدّة امور متبائنة شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها غرضاً واحداً، فيوجّه أمره إليه، واخرى فی الرتبة اللاحقة، بأن يتصوّر المولى اموراً متبائنة بوصف تباينها، فيأمر بها من دون أن يعتبرها شيئاً واحداً، ثمّ العبد يعتبرها واحداً بلحاظ تعلّق أمر واحد بها.
ولايعقل أنيكون هذا القسم الأخير داخلًا فی البحث، لأنّ الكلّيّة والجزئيّة متأخّرتان رتبةً من اعتبار الوحدة، وهو متأخّر فرضاً عن تعلّق الأمر، فلا يصدق عنوان المقدّميّة على الأجزاء فی الرتبة السابقة على الأمر لكی يبحث فی ثبوت الملازمة بين الأمر المتعلّق بالكلّ والأمر المتعلّق بالجزء[371].

وفيه أوّلًا: أنّ تقسيم المركّب الاعتبارى إلى هذين القسمين غير مقبول، لأنّ جميع المركّبات الاعتباريّة من قبيل القسم الأوّل، ضرورة أنّه ليس لكلّ جزء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 248
من أجزائها مصلحة ملزمة مستقلّة، وإلّا لأمر المولى بكلّ منها بأمر مستقلّ، فللمجموع مصلحة ملزمة واحدة لأجلها صدر الأمر من المولى، فهو لاحظها بما أنّها مشتملة على تلك المصلحة الواحدة قبل الأمر بها، وما هذا إلّااعتبار الوحدة.
والحاصل: أنّه كما لا يعقل تعلّق الإرادة الواحدة على المتشتّتات المتفرِّقة التى لاترتبط بعضها ببعض، كذلک لا يعقل تعلّق أمر واحد بامور كذلک.
والشاهد على هذا أنّه من أجاز للعبد اعتبار الوحدة لو لم يعتبرها المولى أوّلًا؟ ولأىّ غرض يعتبرها مع أنّ المولى لم يعتبرها فى ظرف تعلّق الأمر ثانياً؟
وثانياً: سلّمنا صحّة التقسيم، لكن تأخّر المقدّميّة عن ظرف تعلّق الأمر لو اقتضى عدم دخولها فى البحث لكان بعض المقدّمات الخارجيّة أيضاً خارجة عن النزاع، مثل تحصيل جواز[372] السفر للحجّ لو فرضنا أنّه لم يكن من مقدّماته فى حال تعلّق الأمر، ثمّ صار مقدّمة، فهل يلتزم المحقّق العراقى رحمه الله فى المقدّمات الخارجيّة أيضاً بالتفصيل الذى ذكره فى المقدّمات الداخليّة؟!
وحلّه أنّ طرف الملازمة هو وجوب ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، لا وجوب عنوان «المقدّمة» التى هى مقدّمة بالحمل الأوّلى، ضرورة أنّ حيثيّتها- كما قال صاحب الكفاية- تعليليّة لا تقييديّة، فالواجب بالوجوب الغيرى على فرض ثبوت الملازمة إنّما هو نصب السلّم والوضوء وطهارة الثوب ونحوها فى المقدّمات الخارجيّة، والركوع والسجود ونحوهما فى المقدّمات الداخليّة، وعلّة وجوبها كونها مقدّمة، ففى أىّ حال وجدت هذه العلّة تتحقّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 249
الملازمة، فلو لم ينطبق على شىء عنوان «المقدّمة» فى ظرف تعلّق الأمر لكن انطبقت عليه فى ظرف الامتثال لثبت وجوبه بناءً على الملازمة، ضرورة أنّ علّة الوجوب مجرّد عنوان «المقدّمة» لا المقدّمة السابقة على الأمر.
هذا كلّه فى المقدّمات الداخليّة.

التفصيل فى المقام بين العلّة التامّة وأجزائها

وفصّل بعضهم فى المقدّمات الخارجيّة بين العلّة التامّة وأجزائها، فقال بخروج الأوّل عن محلّ البحث ودخول الثانى فيه، وذلک لأنّ المعلول ليس مقدوراً للإنسان، بل ما هو تحت قدرته واختياره إنّما هو العلّة، وبعد تحقّقها يتحقّق المعلول قهراً، فحينما يريد الإنسان إحراق شىء مثلًا فهو يريد فى الواقع إيجاد علّته التامّة، من المقتضى والشرط وعدم المانع، وأمّا نفس الإحراق فهو ليس تحت اختياره، لانعدام الإحراق بانعدام علّته وإن أراده الإنسان، وحصوله بحصولها وإن لم يرده، بل هو ليس فعلًا له، بل للنار، وكذا إذا أمر المولى ظاهراً بإحراق شىء فهو يريد واقعاً الأمر بإيجاد علّته، لعدم الفرق بين الإرادة الفاعليّة والآمريّة فى ذلک، فعلى هذا كيف يبحث فى ثبوت الملازمة بين وجوب المعلول ووجوب علّته مع أنّ المعلول ليس بواجب فى الواقع؟!

وفيه أوّلًا: أنّه مستلزم لكون العلّة التامّة ذا المقدّمة، لا أنّها مقدّمة خارجة عن النزاع، ومستلزم أيضاً لكون أجزاء العلّة مقدّمات داخليّة لا خارجيّة.
وثانياً: لا فرق في كون المعلول خارجاً عن تحت القدرة والاختيار بين قياسه إلى العلّة التامّة أو إلى أجزائها من السبب والشرط وعدم المانع،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 250
فالتفصيل بينهما فى غير محلّه.
وثالثاً: لا نسلّم أنّ الفاعل لا يريد المعلول واقعاً، أو الآمر لا يريد البعث إليه، ألاترى أنّ مقدّمات الإرادة تتعلّق به، فإنّ الآمر بل الفاعل المباشر أيضاً، يتصوّر نفس الإحراق ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ ينقدح فى نفسه الجزم به والعزم عليه، فتوجد في نفسه الإرادة، فيأمر به الآمر ويفعله الفاعل المباشر، فهو يرى نفسه فاعلًا للإحراق ويعدّه العقلاء أيضاً كذلک.
وأمّا دعوى أنّ المعلول لا يقع تحت قدرة الإنسان فمندفعة بأنّ المقدور على قسمين: بلا واسطة، كحركة اليد، ومعها، كالإحراق، فالمقدور مع الواسطة أيضاً مقدور.
هذا تمام الكلام فى تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة، والحقّ ما ذهب إليه الإمام قدس سره من دخول كلا القسمين فى محلّ البحث، لكن لا يصدق عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب الحقيقى، فلا تصل النوبة إلى البحث فى دخولها فيه وخروجها عنه. فى المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

ومنها: تقسيمها إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة:
فالعقليّة هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه، كالعلّة الموجدة بالنسبة إلى الممكن، فإنّ الممكن حيث يتساوى طرفاه بالنسبة إلى الوجود والعدم يستحيل أن يوجد بلا علّة، وإلّا لخرج عن الإمكان.
وأمّا الشرعيّة فالحقّ أنّها ترجع إلى العقليّة، وهذا واضح إن قلنا بكون التوقّف والشرطيّة أمراً واقعيّاً، وإن كان العقل لا يدركها، ضرورة أنّک عرفت أنّ المراد بالمقدّمة العقليّة «ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه» سواء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 251
أدرک العقل هذه الاستحالة أو كانت أمراً فوق إدراكه، فلا يصل إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع.
وأمّا إن قلنا بكون الشرطيّة الشرعيّة أمراً اعتباريّاً فلأنّ اعتبار الطهارة مثلًا شرطاً للصلاة وإن كان بيد الشارع وجعله من دون أن يكون له حظّ من الواقع، إلّاأنّ استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه ممّا يدركه العقل كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[373]، وهذا هو الجهة المهمّة فى باب المقدّمة، وهو الملاک فى كونها عقليّة أو غيرها.
إن قلت: قول الشارع: «لا صلاة إلّابطهور» ونحوه يدلّ على كونه فى مقام بيان الجهة الثانية، أعنى استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه، وأمّا الجهة الاولى، وهى كون الطهارة شرطاً للصلاة فقد فرضها الشارع أمراً مفروغاً عنه، ولو كان فى مقام بيان جعل الشرطيّة واعتبارها لقال: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة» أو «اعتبرتها شرطاً لها» ونحو هذين التعبيرين، فالحاكم باستحالة تحقّق المشروط بدون شرطه أيضاً هو الشارع لا العقل.
قلت: حكم العقل بالاستحالة فى غاية الوضوح، فلابدّ من حمل مثل «لا صلاة إلّابطهور» على جعل الشرطيّة واعتبارها ببيان أبلغ، فيكون معناه:
«جعلت الطهارة شرطاً للصلاة».
وإن أبيت إلّاعن دلالته على استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه فلابدّ من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنّه يدلّ على حكم الشارع بالاستحالة هاهنا فى مقابل حكم العقل بها فى الواقعيّات.
والحاصل: أنّ المقدّمة الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، سواء كانت مقدّميّتها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 252
أمراً واقعيّاً أو اعتباريّاً.
وأمّا العاديّة فالحقّ فيها ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّها إن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقّق ذيها

بدونها، إلّاأنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها[374]، فهى وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة، إلّاأنّه لا ينبغى توهّم دخولها فى محلّ النزاع، وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلًا واقعيّاً، كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح[375]، إلّاأنّه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلًا، فهى أيضاً راجعة إلى العقليّة[376]، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلًا لغير الطائر فعلًا، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً[377]، إنتهى كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنّه لا فائدة لهذا التقسيم فى باب مقدّمة الواجب، لرجوع الشرعيّة إلى العقليّة، وعدم كون العاديّة محلّاً للنزاع على أحد الفرضين، ورجوعها أيضاً إلى العقليّة على الفرض الآخر.

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، ومقدّمة الصحّة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم. فى مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 253
ولا يخفى رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسامى موضوعة للأعمّ، ضرورة أنّ الكلام فى مقدّمة الواجب لا فى مقدّمة المسمّى بأحدها كما لا يخفى.
ولا إشكال فى خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع، بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها[378]، ضرورة أنّ اتّصافها بالوجوب كذلک قبل وجودها غير معقول، لأنّ المفروض أنّ وجوبها من قبل الوجوب المشروط بوجودها، وكذلک اتّصافها به بعد تحقّقها، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل.
وكذلک المقدّمة العلميّة، فإنّها عبارة اخرى عن العمل بالاحتياط لتحصيل البراءة اليقينيّة بعد العلم بالاشتغال، كالصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، وغسل مقدار من العضد للعلم بغسل المرفق فى الوضوء، والحاكم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال هو العقل لا الشرع.
نعم، ورد فى بعض موارد العلم بالاشتغال روايات أيضاً دالّة على وجوب الاحتياط، كما فى مسألة اشتباه القبلة[379]، لكنّها محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل.
لا يقال: الكلام فى المقام أيضاً فى الملازمة العقليّة، فما وجه خروج المقدّمة العلميّة عنه مع كونها واجبة بحكم العقل؟!
فإنّه يقال: البحث فى المقام وإن كان فى الملازمة العقليّة، إلّاأنّ طرفيها هما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 254
الوجوب الشرعى المولوى، ووجوب المقدّمة العلميّة عقلى أوّلًا، وإرشادى[380] لأجل وجوب الإطاعة ثانياً.
مضافاً[381] إلى أنّ البحث فى مقدّمة الواجب، أى فيما له دخل فى وجوده، لا فى مقدّمة وجوبه أو العلم بوجوده.
والحاصل: أنّ تقسيم المقدّمة بهذا اللحاظ ثلاثى لا رباعى، لرجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولا يدخل فى محلّ النزاع إلّاالقسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، وهو مقدّمة الوجود فقط. فى المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

ومنها: تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدّمة. وهاهنا إشكال يتوقّف على ذكر مقدّمة، وهى أنّه قرّر فى المعقول أنّ العلّة وكلّاً من أجزائها لابدّ من أن تكون متقدّمة على المعلول رتبةً، ومقارنة له زماناً، بمعنى أنّها لابدّ من أن تكون موجودةً فى زمن وجود المعلول، سواء وجدت معه، أو قبله لكن بقيت إلى حين وجوده[382].
فعلى هذا لا يمكن أن تكون العلّة متأخّرة عن المعلول، ولا متقدّمة عليه زماناً متصرّمةً حين وجوده، فكيف يمكن تصوير المقدّمة المتأخّرة عن

المعلول، والمتقدّمة عليه مع أنّها علّة له؟!
والإشكال يتأكّد بما نرى فى عبادات الفقه ومعاملاته نماذج من المقدّمة المتأخّرة، كالأغسال الليليّة المستقبلة المعتبرة فى صحّة صوم المستحاضة عند بعض، والإجازة فى صحّة العقد الفضولى على الكشف الحقيقى[383] كذلك[384]، والمتقدّمة، كالعقد فى الوصيّة التمليكيّة، فإنّه يؤثّر فى ملكيّة الموصى له بعد موت الموصى العاقد، وكالصرف[385] والسلّم، فإنّه يعتبر فى تأثير الأوّل قبض العوضين، وفى تأثير الثانى قبض الثمن فى المجلس، فعقدهما متقدّم على حصول الملكيّة متصرّم حينه، بل كلّ عقد من قبيل المقدّمة المتقدّمة بالنسبة إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره. فكيف التوفيق بين هذه الأحكام الشرعيّة وتلك القاعدة العقليّة المتقدّمة؟[386]

نظر المحقّق العراقى رحمه الله فى المقدّمة المتقدّمة والمتأخّرة

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تكليفيّة كانت أم وضعيّة، امور اعتباريّة، ويمكن للمعتبر أن يجعل شيئاً شرطاً لشىء مع كونه متقدّماً عليه زماناً، منعدماً حين وجوده، أو متأخّراً عنه، ولا تقاس الاعتباريّات بالامور الواقعيّة التكوينيّة، لأنّ عنانها بيد المعتبر.
على أنّه يمكن تقدّم الشرط على المشروط أو تأخّره عنه فى التكوينيّات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 256
أيضاً، لأنّ المقتضى للمعلول هو حصّة خاصّة من المقتضى لا طبيعيّه، لأنّ النار الخاصّة- وهى التى تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة للاحتراق- تفعل الاحتراق[387]، لا الحصص الاخرى، فتلك الخصوصيّة التى بها تخصّصت الحصّة لابدّ لها من محصّل فى الخارج، وما به تحصل خصوصيّة الحصّة المقتضية يسمّى شرطاً، والخصوصيّة المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة حاصلة من إضافتها إلى شىء ما، فذلك الشىء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثّر فى المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، فالشرط هو طرف الإضافة المزبورة، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يتأخّر عنه أو يقترن به[388].
وقس عليه الشرائط الشرعيّة، فإنّ شرطيّة شىء للمأمور به ترجع إلى كون حصّة من الطبيعى متعلّقة للأمر، وهى تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارن يمكن بالمتقدّم والمتأخّر، وكذا الحال فى شرط التكليف والوضع، فإنّ قيود الوجوب دخيلة فى اتّصاف الشىء بكونه صلاحاً، ومعنى شرطيّتها فى حال التأخّر ليس إلّاكونها بحيث تحصل للشىء بالإضافة إليها خصوصيّة بها يكون ذا مصلحة، وهذا كما قد يحصل بإضافة الشىء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدّم والمتأخّر سواء[389]، إنتهى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 257

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- أنّ الإضافة التى هى من إحدى المقولات هى النسبة الحاصلة للشىء بانتسابه إلى غيره، ومن خواصّها كون المتضائفين متكافئين قوّةً وفعلًا، فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصيّة حاصلة من إضافتها إلى الشيئين فلا معنى لحصول أحد الطرفين أعنى الواجب دون الطرف الآخر أعنى الشرط، إذ الإضافة الفعليّة تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل، فإنّ الابوّة والبنوّة الفعليّتين تستلزمان وجود الأب والابن فعلًا[390]، فالحصّة من طبيعى المقتضى المتّصف بكونه مضافاً فعلًا كيف ينتزع منها هذا العنوان مع عدم شىء يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل.
وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها فى الفنّ سوى السالبة المحصّلة يجب فيها تحقّق الموضوع فى مقام الصدق[391]، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، فينتقض القاعدة المسلّمة من وجوب وجود الموضوع فى الموجبات[392].
ثمّ إنّ الموارد التى توهّم انخرام القاعدة فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 258

كلام صاحب الكفاية فيها
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: أمّا الأوّل[393] فكون أحدهما شرطاً له ليس إلّاأنّ للحاظه دخلًا فى تكليف الآمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّاأنّ لتصوّره دخلًا فى أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر، كذلک المتقدِّم والمتأخِّر.
وبالجملة: حيث كاد الأمر من الأفعال الاختياريّة كان من مباديه بما هو كذلک تصوّر الشىء بأطرافه، ليرغب فى طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التى لتصوّرها دخل فى حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه فى حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلک، متقدّماً أو متأخّراً، فكما فى المقارن يكون لحاظه فى الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلک، فلا إشكال[394]، إنتهى.
وتلقّاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بالقبول، حيث قال:
ولكنّ التحقيق فى تصحيح الموارد المتوهّم فيها تأخير الشرط عن مشروطه أن يقال: «ما فى شرائط التكليف» عن القدرة مثلًا[395]، فلأنّ شرط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 259
انقداح الإرادة أو صدور البعث الاعتبارى ليس هو القدرة الواقعيّة، علم به المولى أو لا، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على إيجاد المأمور به فى وقت العمل، وإن كان ذلک العلم غير مطابق للواقع، ولكن ذلک لا يجعل الإرادة الجدّيّة صوريّة كما لا يجعل البعث الحقيقى غير واقعى، بل يلزم لغويّة الإرادة والتكليف، وهو غير القول بأنّ التكليف غير واجد لشرطه.
والحاصل: أنّ الإرادة معلولة علم المولى بالصلاح مع سائر مباديها، ويعقّبه البعث الاعتبارى، فظهر أنّ شرط التكليف أو ما يتوقّف عليه الإرادة موجود مع سائر المبادئ، وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف، ولا يتفاوت فى ذلک كونالخطاب شخصيّاً، كما فى الموالى العرفيّة، فيشترط علمه بقدرة مخاطبه فى ظرف ا لعمل، واحداً كان المخاطب أو أكثر، أو كونه مجعولًا على العنوان قانوناً بحيث يشمل كلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولک: يا أيّها الناس.
نعم، يكفى فى الثانى العلم بباعثيّة الخطاب لعدّة من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيک تفصيل القول فى مبحث الترتّب عند التعرّض بملاک الخطاب الشخصى والقانونى[396]، فحينئذٍ ما هو شرط التكليف حاصل فيها، ولا مجال لتوهّم التأخّر أصلًا، ولعلّه إلى ذلک يرجع كلام المحقّق الخراسانى[397]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: للتكليف معنيان: لأنّه يكون تارةً بمعنى المصدر، وهو إنشاء الحكم من قبل المولى، أعنى قوله مثلًا: «أكرم زيداً»، واخرى بمعنى اسم المصدر، وهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 260
الحكم الفعلى.
وما ذكره صاحب الكفاية وسيّدنا الاستاذ صحيح بالنسبة إلى الأوّل دون الثانى، لأنّ الشرط وإن كان بوجوده الذهنى دخيلًا فى إنشاء الحكم دائماً إلّا أنّه بوجوده الخارجى دخيل فى الحكم الفعلى، ألاترى أنّه إذا قيل: «إذا غربت الشمس تجب عليک صلاة المغرب» فما هو دخيل فى وجوب الصلاة إنّما هو الغروب الخارجى، وأيضاً إذا قيل: «إن جاءک زيد فأكرمه» فالمجىء الخارجى شرط لفعليّة التكليف على العبد، وأمّا الصورة الحاصلة فى ذهن المولى من الغروب أو مجىء زيد فهى شرط الإيجاب والإنشاء، لا شرط فعليّة الوجوب.
وحينئذٍ فلو كان شرط الوجوب متقدِّماً عليه، كما إذا قال: «إن جائک زيد فأكرمه بعده بيوم» فكيف يمكن الجمع بينه وبين القاعدة العقليّة المتقدِّمة؟

والحقّ فی الجواب ما تقدّم عن المحقّق العراقی رحمه الله من أنّ الأحکام الشرعیّة امور اعتباریّة، وکما یمکن للمعتبر أن یجعل الامور المقارنة للاعتباریّات شروطاً لها یمکن له أیضاً أن یجعل الامور المتقدِّمة أو المتأخِّرة کذلک.
نعم، إسرائه إلی الحقائق التکوینیّة غیر صحیح کما عرفت.
وبالجملة: مورد القاعدة هو الامور الواقعیّة، ولا ترتبط بالاعتباریّات، فلا یلزم انخرامها بالشروط الشرعیّة المتقدّمة علی المشروط أو المتأخّرة عنه.
إن قلت: المقدّمات الشرعیّة أیضاً مشمولة للقاعدة بناءً علی ما ذکرت من

رجوعها إلی المقدّمات العقلیّة.
قلت: کلّا، فإنّ معنی رجوعها إلیها أنّ الحاکم باستحالة تحقّق المشروط بدون الشرط هو العقل، سواء کانت الشرطیّة مدرَکةً عقلًا أو بیّنها الشارع کما عرفت، وأمّا اعتبار الطهارة مثلًا شرطاً للصلاة فهو بید الشارع وجعله کما تقدّم، فالشروط الشرعیّة راجعة إلی العقلیّة بحسب الکبری، لا بحسب الصغری التی هی ملاک کونها اعتباریّة أو حقیقیّة.
ولعلّ منشأ توهّم شمول القاعدة العقلیّة الشرائط الشرعیّة کالعلل التکوینیّة هو التعبیر عن بعضها بالسبب وعن بعضها الآخر بالشرط وعن بعضها الثالث بالمانع، کالتکوینیّات، حیث إنّه یقال: «عقد النکاح سبب للزوجیّة، والاستطاعة شرط لوجوب الحجّ، والحدث مانع عن الصلاة» ونحوها من التعبیرات الوارد بعضها فی الروایات أیضاً، کما یقال فی الحقائق التکوینیّة:
«النار سبب للإحراق، ومجاورتها للمادّة المحترقة شرط له، ورطوبة تلک المادّة مانعة عنه».
ولکنّهم غفلوا عن أنّ إطلاق کلّ من السبب والشرط والمانع فی التکوینیّات إنّما هو بملاک خاصّ به، فالسبب ما یؤثّر فی المعلول، والشرط لیس مؤثّراً فیه، بل یربط السبب به، والمانع ما یمنع من تأثیر السبب فی مسبّبه، ولأجل هذا لا یصحّ إطلاق کلّ منها مکان الآخر، فلا یقال مثلًا: «عدم الرطوبة شرط للإحراق» لأنّ الشرط کما عرفت یوجد الربط بین المقتضی والمقتضی لکی یحصل التأثیر والتأثّر، والعدم لیس شیئاً حتّی یوجد الربط به، ولا فرق فی ذلک بین العدم المطلق والمضاف علی ما هو التحقیق، فالرطوبة وجودها مانع عن الإحراق، لا أنّ عدمها شرط له، کما أنّ المجاورة وجودها شرط، لا أنّ عدمها مانع.

لا يقال: نحن نرى أنّ الإحراق كما ينعدم بعدم النار كذلک ينعدم بعدم المجاورة وبوجود الرطوبة، فنستنتج أنّ النسبة بين هذه الامور الثلاثة وبين الإحراق فى حدٍّ سواء.
فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الأمر وإن كان بالنسبة إلى عدم المعلول كذلک، أى لا يُرى فرق بين هذه الامور الثلاثة عند عدم المعلول، إلّاأنّ الفرق بينها عند وجوده واضح لا يخفى، فإنّک لو قلت: النار شرط للإحراق، أو المجاورة سبب له يضحک العقلاء.
والحاصل: أنّ لكلّ من السبب والشرط والمانع ملاكاً خاصّاً فى التكوينيّات، بخلاف الشرعيّات، فإنّ إطلاق الشرط على مثل الاستطاعة والبلوغ، والسبب على مثل عقد البيع وزوال الشمس ليس بملاک خاصّ، فيمكن لنا أن نعكس التعبير، بل لعلّ إطلاق السبب على الاستطاعة والبلوغ، والشرط على عقد البيع وزوال الشمس كان أولى من العكس، لأنّ الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ والبلوغ بالنسبة إلى جميع التكاليف كالمؤثّر بالنسبة إلى المتأثّر فى التكوينيّات، وأمّا الملكيّة عقيب عقد البيع فجاعلها هو الشارع والعقلاء، لا أنّ العقد هو موجدها وجاعلها، فدوره دور الشرط لا دور السبب، فلا دليل على بطلان قولنا: «عقد البيع والنكاح شرط لجعل الملكيّة والزوجيّة من قبل الشارع والعقلاء».
ومن هنا يعلم أنّ تسمية هذه الامور بالسبب والشرط والمانع فى لسان الشارع إنّما هى من باب الاستعارة وتشبيهها بالعلل التكوينيّة من دون أن تكون ملاكاتها فيها.
هذا كلّه فى شرائط التكليف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 263

ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام
وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن شرائط الوضع أيضاً[398] بعين ما أجاب به عن شرائط التكليف، فإنّه قال: وكذا الحال فى شرائط الوضع مطلقاً، ولو كان مقارناً، فإنّ دخل شىء فى الحكم به وصحّة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّاما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقليّة فى غير المقارن، فتأمّل تعرف[399].

ويرد عليه هنا نفس ما أوردناه عليه فى شرائط التكليف، فإنّ الشارع حينما يقول: «لو أجاز المالک العقد الفضولى لكان المشترى مالكاً للمبيع من حين العقد» فلابدّ له من تصوّر الإجازة، فتصوّرها دخيل فى حكم الشارع بالملكيّة من حين العقد، وأمّا نفس الملكيّة فمتوقّفة على الإجازة الخارجيّة، ولا يكفى فى حصولها تصوّر الإجازة كما لا يخفى.

والجواب الصحيح هاهنا أيضاً نفس الجواب المتقدّم فى شرائط التكليف، فإنّ الأحكام الوضعيّة أيضاً امور اعتباريّة، فعنانها بيد المعتبر، له
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 264
أن يجعل الامور المتقدِّمة أو المتأخّرة شروطاً لها، كما أنّ له أن يجعل الامور المقارنة كذلک.

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فیها
وأمّا شرائط المأمور به فأجاب صاحب الکفایة عنها بما تقدّم من المحقّق العراقی رحمه الله من رجوع الشرطیّة إلی الإضافة وإمکان تحقّقها قبل تحقّق المضاف إلیه أو بعده، فإلیک نصّ کلامه:
وأمّا الثانی[400] فکون شیء شرطاً للمأمور به[401] لیس إلّاما یحصل لذات المأمور به بالإضافة إلیه وجه وعنوان به یکون حسناً أو[402] متعلّقاً للغرض، بحیث لولاها لما کان کذلک، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فیه ولا شکّ یعتریه، والإضافة کما تکون إلی المقارن تکون إلی المتأخّر أو المتقدّم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 265
بلا تفاوت أصلًا کما لا یخفی علی المتأمّل، فکما تکون إضافة شیء إلی مقارن له موجباً لکونه معنوناً بعنوان یکون بذلک العنوان حسناً ومتعلّقاً للغرض کذلک إضافته إلی متأخّر أو متقدّم، بداهة أنّ الإضافة إلی أحدهما ربما توجب ذلک أیضاً، فلولا حدوث المتأخّر فی محلّه لما کانت للمتقدّم تلک الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به[403]، کما هو الحال فی المقارن أیضاً، ولذلک اطلق علیه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلًا، لأنّ المتقدّم أو المتأخّر کالمقارن لیس إلّاطرف الإضافة الموجبة للخصوصیّة الموجبة للحسن، وقد حقّق فی محلّه أنّه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تکون بالإضافات، فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشرط علی المتأخّر، وقد عرفت أنّ إطلاقه علیه کإطلاقه علی المقارن إنّما یکون لأجل کونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذی یکون بذلک الوجه مرغوباً ومطلوباً[404]، إنتهی.

ويرد عليه ما أوردناه تبعاً للإمام قدس سره على المحقّق العراقى رحمه الله، وإن كان الإشكال على صاحب الكفاية أقلّ، لحصره إرجاع الشرطيّة إلى الإضافة بخصوص الشرائط الشرعيّة، بخلاف المحقّق العراقى، حيث عرفت أنّه أسراه إلى التكوينيّات أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 266

والحقّ فى الجواب ما مرّ مراراً من أنّ عنان الاعتباريّات بيد المعتبر، فكما أنّه يتمكّن من جعل أمر مقارن لشىء شرطاً له يتمكّن أيضاً من جعل أمر متقدِّم عليه أو متأخِّر عنه شرطاً له، ولا يصحّ قياس الاعتباريّات بالتكوينيّات.
وإن أبيت إلّاعن القول بكون شرطيّة الشروط الشرعيّة واقعيّة فيمكن الجواب عن الإشكال بما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فإنّه قال ما حاصله: نحن ندرک بالوجدان أنّ بعض أجزاء الزمان متقدِّم على بعضها الآخر، كما أنّ اليوم متقدّم على الغد، وكذلک الأمر فى الزمانيّات، فإنّ قيام زيد يوم الخميس متقدّم على قيام عمرو يوم الجمعة، فيرد الإشكال عليهما أيضاً، لأنّ التقدّم والتأخّر من مقولة الإضافة، وطرفاها هما المتقدّم والمتأخّر، وحيث إنّ المتضايفين متكافئان زماناً ورتبةً فلا بدّ من أن يكون يوم الخميس مثلًا متقدّماً على يوم الجمعة فى زمن كون يوم الجمعة متأخّراً عن يوم الخميس، وبالعكس، وهذا لا يمكن، ضرورة أنّا لو قلنا فى يوم الخميس مثلًا: «يوم الجمعة متأخّر عن يوم الخميس» كان من قبيل حمل الشىء على المعدوم، وكذلک لو صبرنا حتّى يحلّ الجمعة ثمّ نقول: «يوم الخميس متقدّم على يوم الجمعة»، مع أنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».
وحلّ هذه المشكلة أنّ الجزء المتقدّم من الزمان متقدّم على الجزء المتأخّر ذاتاً، والجزء المتأخّر أيضاً متأخّر عنه ذاتاً، أى يوم الخميس بذاته متقدّم على يوم الجمعة، لا بوصف كونه متقدِّماً، ويوم الجمعة أيضاً بذاته متأخّر عن الخميس، لا بوصف كونه متأخّراً، فليس فى البين اتّصاف شىء بشىء لكى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 267
يقال: هو فرع ثبوت المتّصف به.
وبعبارة اخرى: إنّ الذى ندركه بالوجدان هو تقدّم الجزء الأوّل من الزمان بالذات على الجزء الثانى، وتأخّر الجزء الثانى أيضاً بالذات على الجزء الأوّل، وهما ليسا بمتضايفين، ولا من موارد القاعدة الفرعيّة، واللذان هما من مصاديق المتضايفين ومن موارد القاعدة هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما متقدّماً ومتأخّراً، وفيهما ليس اتّصاف الأوّل بالتقدّم متقدّماً على اتّصاف الثانى بالتأخّر لا زماناً ولا رتبةً[405].
ويتأيّد هذا بأنّ تقدّم رتبة العلّة على رتبة المعلول أيضاً مربوط بذاتيهما، يعنى ذات العلّة متقدّمة على ذات المعلول، وهما ليسا من المتضايفين، وأمّا العلّة بوصف كونها علّة، والمعلول بوصف كونه معلولًا ليس بينهما تقدّم وتأخّر لا زماناً ولا رتبةً، وهما اللذان من المتضايفين.
ويدلّ عليه أيضاً تقسيم أهل المعقول التقابل إلى أربعة أقسام: «التضايف،

التضادّ، التناقض، العدم والملكة» مع أنّ نفس التقابل من مصاديق التضايف، فكيف جعل المقسم مصداقاً لأحد أقسامه؟ وكذلک کلّ من التضادّ والتناقض من مصاديقه، فكيف جعل الشىء مصداقاً لقسيمه أوّلًا، وكيف يتحقّق التضايف بوجود أحد المتضايفين وعدم الآخر ثانياً؟
توضيح ذلک: أنّ بين السواد والبياض مثلًا تضادّاً، فلا يمكن أن يتحقّق فى موضوع واحد إلّاأحدهما، فكيف يمكن القول بأنّ التضادّ من مقولة الإضافة مع أنّ أحد طرفيه موجود والآخر معدوم، والمتضايفان متكافئان وجوداً

وعدماً وقوّةً وفعلًا؟
وحلّه أنّ المتقابلين وإن كانا بحسب ذاتهما ينقسمان إلى الأقسام الأربعة المذكورة، إلّاأنّهما بحسب اتّصافهما بوصف التقابل يندرجان تحت المتضايفين، والمتضادّان والمتناقضان أيضاً كذلک، فإنّهما بحسب ذاتهما يندرجان تحت التضادّ والتناقض وبحسب وصفهما يندرجان تحت التضايف.
فلا يلزم شىء من المحاذير المذكورة من دخول المقسم فى قسمه وكون الشىء مصداقاً لقسيمه وتحقّق التضايف بوجود أحد المتضايفين.
والجزء المتقدّم من الزمان أيضاً بذاته متقدّم على الجزء المتأخّر، والمتضايفان هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما كذلک.
والزمانيّات أيضاً هكذا[406]، وإن كان بينهما فرق من وجهين: 1- أنّ التقدّم والتأخّر فى الزمان بالأصالة وفيها بتبع الزمان، 2- أنّه يطلق على الجزء الأوّل من الزمان أنّه متقدّم فى ظرف وجوده قبل تحقّق الجزء الثانى، لأنّه محقّق الوقوع، فيقال: «اليوم متقدّم على الغد» بخلاف الزمانيّات، فلا يقال: «قيام زيد فى اليوم متقدّم على قيام عمرو فى الغد» لأنّ الأمر الزمانى المتأخّر ليس أمراً محقّق الوقوع، بل يمكن أن يتحقّق، فيصدق على الزمانى الذى تحقّق فى الزمن الأوّل عنوان المتقدّم، ويمكن أن لا يتحقّق فلا يصدق عليه هذا العنوان، فلابدّ من أن ننتظر الجزء الثانى من الزمان، فإن تحقّق الزمانى الثانى فيه نكشف أنّ الزمانى الأوّل كان فى ظرف وجوده متقدّماً عليه، وإلّا فلا.
إذا عرفت هذا فنقول فى حلّ إشكال شرط الوضع المتأخّر عنه كالإجازة المتأخّرة عن عقد الفضولى، وشرط المأمور به المتأخّر عنه كأغسال

المستحاضة فى الليل الآتى المعتبرة فى صحّة صومها الماضى:
شرطيّة هذه الامور ترجع إلى أنّ الشرط هو تقدّم العقد ذاتاً على الإجازة وتقدّم الصوم ذاتاً على الغسل، وهذا من قبيل الشرط المقارن لا المتأخّر، لأنّ الإجازة والغسل كاشفان عن كون عقد الفضولى فى ظرف وجوده متقدّماً على الإجازة ذاتاً، والصوم متقدّماً على الغسل كذلک.
لا يقال: هذه امور عقليّة لا يفهمها العرف.

فإنّه يقال: نعم، ولكن إشكال إنخرام القاعدة العقليّة بهذه الامور الشرعيّة أيضاً أمر عقلى، فلابدّ من حلّه عقلاً، وأمّا العرف فكما لا يفهمون هذا الجواب العقلى فهم لا يفهمون أيضاً تلك القاعدة العقليّة وانخرامها بهذه الامور الشرعيّة[407].

هذا حاصل ما أجاب به الإمام رحمه الله عن إشكال شرائط الوضع والمأمور به المتأخّرة عنهما.

وهو كلام دقيق متين من الجهة العلميّة، ولكن قد عرفت أنّ تلك القاعدة العقليّة لا ترتبط بالامور الاعتباريّة كالأحكام الوضعيّة والتكليفيّة والشروط الشرعيّة بناءً على ما هو الحقّ من كون شرطيّتها اعتباريّة.

نعم، بناءً على كون شرطيّتها أمراً واقعيّاً نجيب عن الإشكال الوارد فى شروط المأمور به بما ذكره الإمام قدس سره ولكنّه مجرّد فرض.

وقال المحقّق النائينى رحمه الله: ومن جملة تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقارنة والمتقدِّمة والمتأخّرة فى الوجود، وهى المعبّر عنها بالشرط المتأخّر، وقد وقع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 270
النزاع فى جوازه وامتناعه، وتحرير محلّ النزاع يتوقّف على تقديم امور:
الأمر الأوّل: ينبغى خروج شرط متعلّق التكليف عن حريم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء فى توقّف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهدة التكليف إلّابه، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخّراً عن الآخر فى الوجود ومنفصلًا عنه فى الزمان، كما إذا أمر بمركّب بعض أجزائه فى أوّل النهار والبعض الآخر فى آخر النهار، كذلك لا ينبغى الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخّراً فى الوجود ومنفصلًا عنه فى الزمان، ومجرّد دخول الجزء قيداً وتقييداً فى المركّب وخروج الشرط قيداً، لا يكون فارقاً فى المقام بعدما كان التقييد داخلًا فى متعلّق التكليف.
والحاصل: أنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول على علّته، وتأثير المعدوم فى الموجود على ما سيأتى بيانه، وشىء من ذلك لا يجرى فى شرط متعلّق التكليف، لأنّه بعدما كان الملاك[408] والامتثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد فأىّ خلف يلزم؟ وأىّ معلول يتقدّم على علّته؟ وأىّ معدوم يؤثّر فى الموجود؟ فأىّ محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً فى صحّة صوم المستحاضة؟ فإنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط فى صحّة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّابحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.
نعم، لو قلنا: إنّ غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضى بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 271
قلنا: إنّ غسل الليل يوجب تحقّق الامتثال من السابق وإن لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الإشكال فى الشرط المتأخّر جارياً فيه كما لا يخفى، إلّاأنّ حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا يقتضى ذلك، بل أقصاه أنّه لا يتحقّق صحّة الصوم إلّابه، غايته أنّه لا على وجه الجزئيّة، بل على وجه القيديّة، وذلك ممّا لا محذور فيه بعدما كان الغسل فعلًا اختياريّاً للمكلّف وكان قادراً على إيجاده فى موطنه، فتسرية إشكال الشرط المتأخّر إلى قيود متعلّق التكليف ممّا لا وجه له.
الأمر الثانى: لا إشكال فى خروج العلل الغائيّة عن حريم النزاع، فإنّ العلل

الغائيّة غالباً متأخّرة فى الوجود عمّا تترتّب عليه، وليست هى بوجودها العينى علّة للإرادة وحركة العضلات نحو ما تترتّب عليه حتّى يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، وتقدّم المعلول على علّته، بل العلّة والمحرّک هو وجوده العلمى[409]، مثلًا علم النجّار بترتّب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبِل بمجىء زيد فى الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العينى فى ذلک، فإنّ من لم يعلم بقدوم زيد فى الغد لا يتحقّق منه إرادة الاستقبال وإن فرض قدومه فى الغد، كما أنّ علمه بقدومه يوجب إرادة الاستقبال وإن فرض عدم قدومه، فالمؤثّر هو الوجود العلمى، وكذا الحال فى علل التشريع، فإنّ علل التشريع هى العلل الغائيّة، ولا فرق بينهما، إلّاأنّهم اصطلحوا فى التعبير عنها فى الشرعيّات بعلل التشريع وحكم التشريع، وفى التكوينيّات بالعلل الغائيّة، وعلى كلّ حال علم الآمر بترتّب الحكمة موجب للأمر، وإن كانت هى بوجودها العينى متأخّرة عن الأمر، فما كان من العلل

الغائيّة والعلل التشريعيّة لا يندرج فى الشرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام، وذلک واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيّة، كالتقدّم، والتأخّر، والسبق، واللحوق، والتعقّب، وغير ذلک من الإضافات والامور الانتزاعيّة، فلو كان عنوان التقدّم والتعقّب شرطاً لوضع أو تكليف لا يكون ذلک من الشرط المتأخّر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم فى الموجود وتقديم المعلول على علّته، وذلک لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شىء عنه، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم عن شىء على وجود المتأخّر فى موطن الانتزاع، بل فى بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلک، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد فى موطنه، فيقال: «هذا اليوم متقدّم على غد»، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجىء الغد، بل لا يصحّ، لتصرّم اليوم الحاضر عند مجىء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزمان.

وقس على ذلک حال الزمانيّات الطوليّة فى الزمان، حيث يكون أحد الزمانيّين مقدّماً على الآخر فى موطن وجوده، لمكان وجود المتأخّر فى موطنه، فيقال: «زيد متقدّم على عمرو» ولو لم يكن عمرو موجوداً فى الحال، بل يكفى وجوده فيما بعد فى انتزاع عنوان التقدّم لزيد فى موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا إشكال فى خروج العلل العقليّة عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركّبة، والتامّة، والناقصة، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعدّ، وكلّ ما يكون له دخل فى

التأثير، سواء كان له
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 273
دخل فى تأثير المقتضى، كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل فى وجود المعلول بحيث يترشّح منه وجود المعلول، كالمقتضى، فإنّ امتناع تأخّر بعض أجزاء العلّة عن المعلول من القضايا التى قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونة برهان، لأنّ أجزاء العلّة بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل فى وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلّة من الجزء الأخير منها إلى أوّل مقدّمة إعداديّة، ويشترک الكلّ فى إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم أنّ فاقد الشىء لا يكون معطى الشىء، وكيف يعقل الإفاضة والرشح ممّا لا حظّ له من الوجود.
وبالجملة: امتناع الشرط المتأخّر فى باب العلل العقليّة أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العلّيّة والمعلوليّة.
وعليک بمراجعة ما علّقه السيّد الطباطبائى رحمه الله على المكاسب فى باب الإجازة فى العقد الفضولى، ليظهر لک ما وقع فى كلامه من الخلط والاشتباه.
إذا عرفت هذه الامور، ظهر لک أنّ محلّ النزاع فى الشرط المتأخّر إنّما هو فى الشرعيّات فى خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة اخرى: محلّ الكلام إنّما هو فى موضوعات[410] الأحكام، وضعيّةً كانت أو تكليفيّة، فقيود متعلّق التكليف، والعلل الغائيّة، والامور الانتزاعيّة، والعلل الحقيقيّة خارجة عن حريم النزاع.
وبعد ذلک نقول: إنّ امتناع الشرط المتأخّر فى موضوعات الأحكام يتوقّف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 274
على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجيّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، وقد تقدّم منّا شطر من الكلام فى ذلک فى باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشارة الإجماليّة إليه ثانياً.
فنقول: القضايا الخارجيّة عبارة عن قضايا جزئيّة شخصيّة[411] خارجيّة، كقوله: «يازيد أكرم عمراً» و «يا عمرو حجّ» و «يا بكر صلِّ» وغير ذلک من القضايا المتوجّهة إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّ الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وإنّما الملحوظ فيها عنوان كلّى رتّب المحمول عليه، كما إذا قيل: «أهن الجاهل» و «أكرم العالم» فإنّ الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان

الكلّى الجامع، ويكون ذلک العنوان بمنزلة الكبرى الكلّيّة، ومن هنا يحتاج فى إثبات المحمول لموضوع خاصّ إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاصّ صغرى القياس، والعنوان الكلّى كبرى القياس، فيقال: «زيد عالم، وكلّ عالم يجب إكرامه، فزيد يجب إكرامه»، وهذا بخلاف القضايا الخارجيّة، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسّط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام فى الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة والامور التى تترتّب عليه، والغرض فى المقام مجرّد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 275
الإشارة إلى الفرق، حيث إنّ المقام أيضاً من تلک الامور المترتّبة على الفرق بين القضيّتين، ومجمل الفرق بينهما هو أنّ الموضوع فى القضيّة الحقيقيّة حمليّةً كانت أو شرطيّة، خبريّة كانت أو إنشائيّة هو العنوان الكلّى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفى القضيّة الخارجيّة يكون هو الشخص الخارجى الجزئى، ويتفرّع على هذا الفرق امور تقدّمت الإشارة إليها، منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل فى القضيّة الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة.
وتوضيح ذلک: هو أنّ حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الآمر نحو الأمر إنّما يكون لمكان علم الفاعل والآمر بما يترتّب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود والشرائط، وليس لوجود تلک القيود دخل فى الإرادة، بل الذى يكون له دخل فيها هو العلم بتحقّقها، مثلًا لو كان لعلم زيد دخل فى إكرامه، فمتى كان الشخص عالماً بأنّ زيداً عالم يقدم على إكرامه مباشرةً أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيد فى الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشخص عالماً بعلم زيد لا يباشر إكرامه ولا يأمر به، وإن كان فى الواقع عالماً، فدخل العلم فى وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الغائيّة التى قد عرفت أنّها إنّما تؤثّر بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى، وهكذا الحال فى سائر الامور الخارجيّة، مثلًا العلم بوجود الأسد فى الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء فى الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصيّة، حمليّةً كانت أو إنشائيّة، المدار فيها إنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعى.
وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّه لا دخل للعلم فيها أصلًا، لمكان أنّ الموضوع فيها إنّما هو العنوان الكلّى الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها إنّما هو مترتّب على ذلک العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الآمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 276
بتحقّق تلک القيود وعدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العينى الخارجى، مثلًا الموضوع فى مثل «للّه على الناس حجّ البيت» إلخ، إنّما هو المستطيع،

فإن كان زيد مستطيعاً يجب عليه الحجّ، ويترتّب عليه المحمول، ولو فرض أنّ الآمر لم يعلم باستطاعة زيد، بل علم عدم استطاعته، ولو لم يكن مستطيعاً لا يجب عليه الحجّ ولو فرض أنّ الآمر علم بكونه مستطيعاً، فالقضيّة الخارجيّة إنّما تكون فى طريق النقيض للقضيّة الحقيقيّة من حيث دخل العلم وعدمه، وإن أردت توضيح ذلک فعليک بمراجعة ما سطرناه فى الواجب المعلّق.
إذا عرفت ذلک فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الشخصيّة الخارجيّة، بحيث يكون ما ورد فى الكتاب والسنّة إخبارات عن إنشاءات لاحقة، حتّى يكون لكلّ فرد من أفراد المكلّفين إنشاء يخصّه عند وجوده، فإنّ ذلک ضرورى البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هى إنشاءات أزليّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، كما هو ظاهر ما ورد فى الكتاب والسنّة.
وحيث عرفت الفرق بين القضيّتين، وأنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الخارجيّة، ظهر لک المراد من موضوعات الأحكام التى هى محلّ النزاع فى المقام، وأنّها عبارة عن العناوين الكلّيّة الملحوظة مرآةً لمصاديقها المقدّر وجودها فى ترتّب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلک الموضوع إلى المحمول نسبة العلّة إلى معلولها، وإن لم يكن من ذاک الباب حقيقةً، بناءً على المختار من عدم جعل السببيّة[412]، إلّاأنّه يكون نظير ذلک من حيث التوقّف والترتّب[413]، فحقيقة النزاع فى الشرط المتأخّر يرجع إلىتأخّر بعض ما فرض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 277
دخيلًا فى الموضوع على جهة الجزئيّة أو الشرطيّة عن الحكم التكليفى أو الوضعى، بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه ...
إذا عرفت ذلک ظهر لک أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا الّتى قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفى فى امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق فىذلک بين أننقول بجعل السببيّة، أو لا نقول بذلک وقلنا: إنّ المجعول هو نفس الحكم الشرعى مترتّباً على موضوعه. فإنّه بناءً على جعل السببيّة يكون حال الشرعيّات حال العقليّات، التى قد تقدّم امتناع تأخّر العلّة فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلک ممّا له أدنى دخل فى تحقّق المعلول، عن علّتها ...
وأمّا بناءً على أنّ المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، بل غايته أنّ الشارع رتّب الملكيّة على الإيجاب والقبول والإجازة، فيكون كلّ من الإيجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم أن تكون أجزاء الموضوع مجتمعة فى الزمان، بل يكفى وجودها ولو متفرّقة، ويكون نسبة الجزء السابق إلى اللاحق نسبة المعدّ فى أجزاء العلّة التكوينيّة المتصرّمة فى الوجود، وحيث إنّ الجزء السابق إنّما يكون معدّاً

وأثره ليس إلّاالإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخّر الأثر عن المؤثّر، بل أثر كلّ جزء إنّما يتحقّق فى زمان ذلک الجزء، غايته أنّ الأثر يختلف، فأثر الأجزاء السابقة على الجزء الأخير من العلّة التّامّة إنّما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس فى سلسلة أجزاء العلّة المتدرّجة فى الوجود ما يلزم منه تأخّر الأثر عن المؤثّر وتأثير المعدوم فى الموجود[414].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه بطوله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 278

وفي مواضع منه نظر:
1- أنّه رحمه الله ذكر فى الأمر الأوّل لإثبات خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع دليلين:
أحدهما: قياس الشرط المتأخّر بالجزء المتأخّر وأنّه كما لا يتحقّق المركّب إلّا بعد تحقّق الجزء الأخير منه كذلک لا يتحقّق المشروط إلّابعد تحقّق شرطه المتأخّر عنه. وهذا واضح البطلان، لأنّه يقتضى أن لا يتّصف صوم المستحاضة بالصحّة إلّابعد الغسل فى الليلة الآتية، مع أنّ إشكال انخرام القاعدة كان فيما إذا كان الغسل كاشفاً عن صحّة الصوم المتقدّمة، فهذا الدليل ليس جواباً عن الإشكال.
ثانيهما: أنّ الشرط المتأخّر يرجع إلى الإضافة، كما قال المحقّق الخراسانى والعراقى رحمهما الله أيضاً. ويرد عليه أوّلًا: ما أوردناه عليهما من عدم إمكان تحقّق المضاف والإضافة بالفعل دون المضاف إليه، وثانياً: أنّه يناقض الدليل الأوّل، لأنّ مقتضى قياس الشرط بالجزء هو عدم صحّة صوم المستحاضة إلّامن حين الغسل، ومقتضى رجوع ا لشرط المتأخّر إلىالإضافة المقارنة للمشروط هو صحّته فى ظرف وجوده قبل حلول الليل وتحقّق الغسل.
2- قال فى الأمر الثالث: الإضافات والعناوين الانتزاعيّة، كالتقدّم والتأخّر و ... أيضاً خارجة عن محلّ النزاع، لعدم كونها من الشرط المتأخّر، لأنّها منتزعة عن مقام الذات.
أقول: إن أراد من التقدّم والتأخّر، التقدّم والتأخّر الذاتيّين كما قال الإمام رحمه الله فهو وإن كان فى نفسه كلاماً صحيحاً، إلّاأنّه دليل على حلّ الإشكال بالنسبة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 279
إلى هذه العناوين، لا على خروجها عن حريم النزاع، وإن أراد منهما التقدّم والتأخّر العنوانيّين الوصفيّين فقد عرفت سابقاً أنّهما من مقولة الإضافة، ولا يمكن أن يتحقّق أحد طرفيها بالفعل حال كون الطرف الآخر معدوماً، فلا يمكن أن يتّصف العقد الفضولى بالتقدّم قبل اتّصاف الإجازة بالتأخّر، وحين تحقّق الإجازة واتّصافها بالتأخّر فرضاً انعدم العقد، فلا يمكن اتّصافه بالتقدّم فى ظرف تحقّق الإجازة أيضاً، فينتفى اتّصافها أيضاً بالتأخّر، لأنّ انتفاء أحد طرفى الإضافة يستلزم انتفاء الطرف الآخر، فالتقدّم والتأخّر الوصفيّان لا يمكن أن يرتبطا بأجزاء الزمان وبالزمانيّات أصلًا.
3- وأمّا ما بيّن من الفرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة فلو فرض صحّته فما فرّع عليه من امتناع الشرط المتأخّر تسليم للإشكال لا حلّه، فإنّ

المستشكل يقول مثلًا: الإجازة بناءً على الكشف الحقيقى شرط متأخّر مستلزم لانخرام القاعدة العقليّة، والمحقّق النائينى رحمه الله يقول: نعم، يمتنع الشرط المتأخّر، لئلّا يلزم انخرامها، فلا يمكن أن تكون الإجازة كاشفةً حقيقيّة.
وقد عرفت أنّه التزم بورود الإشكال على شرائط المأمور به أيضاً، حيث قاسها على الأجزاء وقال باتّصاف المأمور به بالصحّة من حين تحقّق شرطه، فصوم المستحاضة لا يتّصف بالصحّة إلّامن حين تحقّق الغسل فى الليلة الآتية، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان الغسل الليلى مؤثّراً فى صحّة الصوم فى اليوم الماضى.
فالمحقّق النائينى رحمه الله فى الواقع ما أجاب عن الإشكال أصلًا، بل التزم بوروده على شرائط المأمور به فى المقدّمة الاولى من كلامه، وعلى شرائط الوضع والتكليف فى آخر كلامه عند استنتاجه من المقدّمات الأربعة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 280

والحاصل: أنّ الجواب الصحيح ما قدّمناه من أنّ الشرط المتأخّر إن كان شرطاً للحكم التكليفى أو الوضعى فلا إشكال، لأنّ الأحكام امور اعتباريّة، وعنان الاعتباريّات بيد المعتبر، وإن كان شرطاً للمأمور به فنفس المأمور به وإن لم يكن اعتباريّاً، إلّاأنّ شرطيّة شرائطه أمر اعتبارى على التحقيق، وإن أبيت إلّاعن كونها أيضاً أمراً حقيقيّاً فالجواب ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ الشرط هو مثلًا تقدّم الصوم ذاتاً على الغسل المتأخّر عنه، والتقدّم الذاتى أمر مقارن له، والغسل كاشف عنه، فلا إشكال فى البين.
ولا يخفى أنّ شرائط المأمور به[415] بجميع أقسامها داخلة فى محلّ النزاع فى باب مقدّمة الواجب، وبناءً على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب، كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسال المستحاضة فى الليلة الآتية على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم فى اليوم.

الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط:
والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظى «المطلق» و «المشروط»، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفى.
نعم، لهم اصطلاح خاصّ فى الفقه والاصول بالنسبة إلى المركّب من الموصوف والصفة، أى «الواجب المطلق» و «الواجب المشروط»، واختلفوا فى تعريفهما.
وقبل ذكر التعاريف والبحث حولها ينبغى لک أن تعلم أنّ التقابل بين وصفى الإطلاق والاشتراط ليس تقابل التناقض، لكونهما وصفين وجوديّين، ولا تقابل التضادّ، لأنّهما لو كانا متضادّين لما كان لنا واجب مطلق أصلًا، ضرورة أنّ كلّ واجب مشروط لا أقلّ بالشرائط العامّة الأربعة، فلا يمكن أن يكون مطلقاً على فرض كونهما ضدّين، لاستحالة اجتماعهما، ولأنّ بعض الواجبات واجب مطلق بالإضافة إلى شىء ومشروط بالإضافة إلى شىء آخر، كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة والوقت، ولو كانا ضدّين لاستحال اجتماعهما ولو مع تعدّد الإضافات، كما لا يجتمع السواد والبياض فى موضوع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 282
واحد ولو من قبل شخصين.
فالتقابل بين الإطلاق والاشتراط هو تقابل التضايف الذى يختلف باختلاف الإضافات، فحينئذٍ لا مانع من أن تكون الصلاة مثلًا واجباً مطلقاً بالإضافة إلى الطهارة، ومشروطاً بالإضافة إلى الوقت، كما يمكن أن يكون شخص واحد أباً بالنسبة إلى ابنه، وابناً بالنسبة إلى أبيه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ذكر لكلّ منهما تعريفات:
منها: ما عن المشهور من أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقّف كذلک.
وفيه: أنّ ظاهر هذا التعريف أنّهم تخيّلوا أنّ التقابل بينهما هو تقابل التضادّ، فحاولوا أن يعرّفوا كلّاً منهما بتعريف لا يعمّ مورد الآخر، فنسألهم عن الصلاة، فإن قالوا: هى من الواجبات المطلقة، فنقول: فكيف يتوقّف وجوبها على الوقت الذى يتوقّف عليه وجودها أيضاً؟ وإن قالوا: هى من الواجبات المشروطة، فنقول: فكيف لا يتوقّف وجوبها على الطهارة التى يتوقّف عليها وجودها؟
ومنها: ما عن صاحب الفصول رحمه الله من أنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامّة- وهى البلوغ والعقل والقدرة والعلم- على شىء، والمشروط ما يتوقّف وجوبه- مضافاً إليها- على شىء آخر.
ويرد عليه أوّلًا: ما أوردناه على المشهور، من أنّ ظاهره أنّه تخيّل كونهما ضدّين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 283
وثانياً: جلّ الواجبات بل كلّها يتوقّف وجوبها على شرط أو أكثر سوى الشروط العامّة، فهذا التعريف يستلزم عدم وجود واجب مطلق فى الشريعة أصلًا، مع أنّ الواجبات جلّها بل كلّها مطلقة بالنسبة إلى بعض الامور ومشروطة بالنسبة إلى بعض آخر.
ولكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: إنّها تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا بالرسم[416].

هل القيود ترجع إلى الهيئة أو إلى المادّة؟

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف بين المشهور والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى الخطابات التعليقيّة مثل: «إن جاءک زيد فأكرمه» فذهب المشهور إلى أنّ الشرط من قيود الهيئة، والشيخ رحمه الله إلى أنّه من قيود المادّة[417].

ولا يخفى أنّ النزاع فى مقام الإثبات والدلالة، لكن ينبغى قبل الورود فى هذا المقام البحث عن مقام الثبوت لأمرين: 1- أنّ بعض أدلّة الشيخ رحمه الله يرتبط بمقام الثبوت، 2- أنّ البحث فى مقام الدلالة متوقّف على كون بعض القيود راجعاً إلى الهيئة وبعضها راجعاً إلى المادّة بحسب مقام الثبوت، إذ لو كان جميعها راجعاً إلى أحدهما بحسب هذا المقام فلا مجال للبحث فى مقام الإثبات، بل لابدّ من توجيه الأدلّة بما يوافق الواقع لو كانت مخالفةً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 284

فنقول: أمر الآمر بمنزلة إرادة الفاعل، والمأمور به بمنزلة المراد، ولا فرق بين الإرادة والأمر إلّافى أنّ المريد يريد الوصول إلى الشىء المراد مباشرةً، والآمر يريد الوصول إليه تسبيباً، فلابدّ من ملاحظة القيود فى الإرادة الفاعليّة، لكى يتّضح الأمر فى الإرادة الآمريّة.

فنقول: قد يريد الفاعل المريد نفس المراد من دون قيد وشرط، كالإنسان العطشان المشرف على الهلكة، فإنّه يريد شرب مطلق الماء، سواء كان بارداً أم لا، فلا إشكال فى كون الإرادة والمراد كليهما مطلقين، لعدم وجود قيد فى البين، ولو كان عطشاناً لكن لا بهذا الحدّ، بل بحدّ يوجب إرادة الماء البارد فقط، فلا إشكال فى كون البرودة قيداً للمراد، لا للإرادة، ضرورة أنّ من مقدّماتها التصديق بالفائدة، ولا ريب فى أنّه إنّما يصدّق بفائدة شرب الماء البارد، فيكون متعلّق الإرادة التى هى الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات نحو المراد أيضاً شرب الماء المقيّد بالبرودة، ضرورة أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّابما تعلّق به التصديق بالفائدة الذى هو من مقدّماتها، والمريد كما يسعى فى تحصيل أصل المراد يسعى فى تحصيل هذا النحو من القيود أيضاً، فهو فى المثال يسعى فى أن يحصّل الماء البارد لا مطلق الماء كما لا يخفى.

وقد يكون القيد قيداً لنفس الإرادة لا للمراد، كما إذا كان ابن زيد عدوّه بحيث يبغضه ولا يريد إكرامه، ولكن مع ذلک يكرمه إذا دخل داره، إمّا لأجل القرابة أو الأخلاق الإنسانيّة، فدخول هذا الابن دار أبيه قيد لإرادة إكرامه لا للإكرام، ولأجل هذا لا يسعى الأب فى تحصيل هذا القيد، بل ربما يمنع من تحقّقه لو تمكّن من المنع، بخلاف برودة الماء فى المثال السابق التى قد عرفت أنّ العطشان كما يريد تحصيل نفس الماء يريد تحصيل برودته أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 285

والحاصل: أنّ القيود فى الإرادة الفاعليّة على قسمين: بعضها راجع إلىالمراد، وبعضها الآخر إلى الإرادة.

فكذلک الأمر بالنسبة إلى الإرادة الآمريّة، فتارةً يكون الشرط قيداً لمفاد هيئة الأمر، أعنى البعث والتحريک الاعتبارى الذى هو بمنزلة الإرادة، واخرى يكون قيداً لمفاد مادّته، أعنى المأمور به الذى هو بمنزلة المراد.
وقد ظهر بما تقدّم أوّلًا: فساد قول الشيخ رحمه الله من رجوع جميع القيود إلى المادّة لبّاً وبحسب مقام الثبوت لامتناع رجوعها إلى الهيئة، وثانياً: أنّ الملاک فى تشخيص رجوع القيد إلى الأمر أو إلى المأمور به أن نجعل مكان الأمر، إرادة الفاعل ومكان المأمور به، المراد، فإن كان القيد بحيث يسعى الفاعل المريد فى تحصيله كما يسعى فى تحصيل أصل المراد، وهو يصدّق بفائدة المراد المقيّد به فهو راجع إلى المأمور به، وإلّا فإلى الأمر.

وذكر المحقّق العراقى رحمه الله ملاكاً آخر للفرق بين نحوى القيدين، وهو أنّ القيود فى دخلها فى المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل فى أصل الاحتياج إلى الشىء واتّصاف الذات بكونها صلاحاً ومحتاجاً إليها بحيث لولاه لما كاد اتّصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحاً، ومنها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل فى وجود المحتاج إليه وتحقّق ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانى، كما يوضح ذلک ملاحظة الإسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حيثترى أنّ دخل المرض فيه إنّما هو فى أصل اتّصاف الإسهال بكونه صلاحاً ومصلحة بملاحظة أنّ اتّصافه بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه إنّما هو فى ظرف تحقّق المرض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 286
وفوران الأخلاط، وإلّا ففى ظرف صحّة المزاج وتعادل الأخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحة، بل ربما كان فيه كمال المفسدة، من جهة أوله إلى تلف النفس، وهذا بخلافه فى شرب الدواء والمسهل، فإنّ دخله فى ظرف المرض لا يكون إلّافى وجود ما هو المتّصف بكونه مصلحة ومحتاجاً إليه فارغاً عن أصل الاتّصاف بالوصف العنوانى، وحينئذٍ فكلّ واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلًا فى مصلحة الإسهال، إلّاأنّ دخل كلّ على نحو يغاير دخل الآخر، من حيث كون دخل أحدهما فى أصل الاحتياج واتّصاف الأثر بكونه صلاحاً ومصلحة مع قطع النظر عن تحقّقه فى الخارج، وكون دخل الآخر فى وجود ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح وتحقّقه فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانى المزبور.
وبعبارة اخرى: إنّ القيد لو كان ممّا يتوقّف عليه اتّصاف المأمور به بكونه ذا مصلحة فى الخارج، كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحجّ فهو من شرائط الوجوب، ولو كان ممّا يتوقّف عليه فعليّة المصلحة وحصولها فى الخارج، بمعنى أنّها لا تكاد تحصل إلّاإذا اقترن الفعل بذلک القيد والشرط، كالطهارة والستر بالنسبة إلى الصلاة، فهو من شرائط الواجب[418].
هذا ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله بتوضيح منّا.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بثلاثة امور:
الأوّل: أنّ الغرض الذى يتوقّف على حصول شيء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإرادة بتحصيله على نحو الإطلاق ويأمره بإتيانه كذلک، وعلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 287
المكلّف حينئذٍ أن يأتى به ولو بإيجاد شرطه، فإذا كان الحجّ لا يتّصف بالصلاح إلّابالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجّ فلا محالة يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلابدّ له من تحصيل الاستطاعة، ليصير الحجّ معنوناً بالصلاح ويأتى به لتحصيل غرضه المطلق.
وبعبارة اخرى: يمكن أن يتعلّق غرض المولى على تحصيل المأمور به بنحو الإطلاق بالنسبة إلى القيد الذى هو دخيل فى اتّصاف المأمور به بالمصلحة، فيأمر به كذلک، وحينئذٍ فيكون تحصيل هذا القيد لازماً على العبد، ليتمكّن من الإتيان بالمأمور به، فإنّ المولى كما يمكن أن يقول: «إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ» يمكن له أيضاً أن يقول: «يجب عليكم الحجّ عن استطاعة»، وعلى هذا الفرض الثانى يجب على العبد تحصيل الاستطاعة، وما كان كذلک من القيود فهو شرط للواجب لا للوجوب، فالاستطاعة مع كونها دخيلةً فى اتّصاف الحجّ بالمصلحة تكون قيداً لنفس الحجّ لا لوجوبه[419].
ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ المحقّق العراقى رحمه الله لعلّه أراد أنّ الاستطاعة التى لا يجب تحصيلها توجب اتّصاف الحجّ بالمصلحة، لا الاستطاعة التى يجب تحصيلها.
الثانى: أنّ المولى قد يقيّد أمره بقيد لا دخل له فى مصلحة المأمور به أصلًا، فإنّ المأمور به مطلوب له مطلقاً، أى بدون قيد وشرط أصلًا، كما إذا كان ابن المولى مشرفاً على الغرق، فإنّ نجاته ذات مصلحة مطلقاً، سواء تمكّن العبد منها أم لا، مع أنّ المولى حينما يقول له: «إن تستطع فأنقذ ابنى» تعدّ الاستطاعة شرطاً للوجوب لا للواجب، بل وجوب الإنقاذ مقيّد بها عقلًا ولو لم يكن فى[420]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج2 ؛ ص287
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 288
كلامه تقييد، فالقدرة فى هذا المثال قيد للوجوب مع أنّه لا دخل لها فى مصلحة الإنقاذ[421].
هذه مناقشة متينة واردة على المحقّق العراقى رحمه الله.
اللّهمَّ إلّاأن يقال: نفس نجاة ابن المولى بالمعنى الاسم المصدرى وإن

كانت ذات مصلحة مطلقاً، إلّاأنّ إنقاذه بتوسّط العبد بالمعنى المصدرى يمكن أن لا يكون ذا مصلحة إلّاإذا قدر عليه.
الثالث: أنّ قيود المادّة كالطهارة والاستقبال دخيلة فى اتّصاف الموضوع بالصلاح، فإنّ الصلاة بدون الطهارة والقبلة لا مصلحة فيها، فيلزم أن تكونا من قيود الهيئة لأجل ما قرّر فى كلامه من الميزان، مع أنّهما من قيود المادّة.
وبالجملة: إنّ الصلاة بدون هذين القيدين إمّا أن تكون ذات مصلحة أو لا، وعلى الثانى يلزم أن يكونا قيدين للوجوب على الملاک الذى ذكره من أنّ ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة فى الخارج فهو قيد للوجوب، وعلى الأوّل يلزم هدم ضرورة المسلمين، لأنّ الضرورة حاكية عن أنّ الصلاة بلا طهور وقبلة ليست فيه مصلحة، وليس الستر والطهارة كالآلات الفاعليّة فى إيجاد موضوع ذى صلاح بالضرورة[422].
هذه هى الامور التى أوردها الإمام رحمه الله على كلام المحقّق العراقى رحمه الله.
ولكنّه مع ذلک يؤيّد ما قدّمناه من رجوع بعض القيود بحسب مقام الثبوت إلى الهيئة وبعضها إلى المادّة، وإن كان الملاک الذى ذكره للتمييز بينهما مورداً للمناقشات المذكورة فى كلام الإمام قدس سره.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 289

البحث حول كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فيه
وأمّا بحسب مقام الدلالة والإثبات فاعلم أنّ الشيخ الأعظم أيضاً معترف بأنّ ظاهر قولنا: «إن جائک زيد فأكرمه» رجوع الشرط إلى الهيئة، إلّاأنّه يقول: هاهنا قرينة عقليّة مانعة من التمسّک بهذا الظاهر موجبة لإرجاع الشرط إلى المادّة، وما قيل فى بيان تلک القرينة امور ثلاثة:
1- أنّ مفاد الهيئة- وهو البعث والتحريک الاعتبارى- معنى حرفى، لافتقاره إلى الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فلا يعقل تقييده، لأنّه لا يلحظ إلّا تبعاً، مع أنّ تقييده يستلزم لحاظه مستقلّاً، فيستلزم صيرورة المعنى الحرفى اسميّاً.
ويمكن الجواب عنه بعد ذكر مقدّمة: وهى أنّ الجمل الخبريّة بجميع ما فيها من الكلمات حاكية عن الواقع، سواء كانت فعليّة أو اسميّة، فإذا قلنا: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فهذه القضيّة بجميع كلماتها حاكية عن الواقع الخارجى، ولا إشكال فى أنّ «يوم الجمعة» قيد زمانى لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، ولا ريب فى أنّه معنى حرفى، وله واقعيّة خارجيّة، وإذا قلنا: «زيد قائم يوم الجمعة» فالظرف قيد للاتّحاد والهوهويّة التى هى ملاک الحمل، وهى أيضاً معنى حرفى واقعى، فالمقيّد فى هاتين الجملتين إنّما هو الواقعيّة الخارجيّة المحكيّة، مع كونها من الواقعيّات الحرفيّة، وليس التقييد مرتبطاً بالألفاظ ولحاظ المخبر المتكلّم كى يقال: لا يمكن تقييد المعنى الحرفى، لاستلزامه صيرورته معنى اسميّاً بلحاظه مستقلّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 290
إذا عرفت هذا فنقول: بناءً على ما ذهب إليه بعض الأعلام[423] من أنّ الهيئات الإنشائيّة[424] وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانيّة فجواب الشيخ رحمه الله واضح، لأنّ هيئة الأمر تكون على هذا حاكية عن أمر متحقّق فى نفس الآمر، فهى نظير الجمل الخبريّة، فالمقيّد إنّما هو ذلک الأمر النفسانى الواقعى، واللفظ حاكٍ عنه من دون أن يكون التقييد بيد المتكلّم الآمر ولحاظه فى مقام التكلّم والتلفّظ.
وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من عدم كون الامور الإنشائيّة موجودة قبل ألفاظها، بل توجد مفاهيمها بها فى عالم الاعتبار فيمكن الجواب عن الشيخ رحمه الله بأنّ للمولى الآمر قبل صدور الأمر إرادةً متعلّقةً بإتيان المأمور به، لكن لا مباشرةً، بل بتوسّط العبد، فإذا قال: «إن جاءک زيد فأكرمه» تكون إرادته المتعلّقة بإكرام زيد مقيّدةً بمجيئه، ثمّ يوجد البعث والتحريک الاعتبارى المقيّد بالمجىء بتلک الجملة من دون أن يلاحظ هيئة الأمر

بالاستقلال، فإنّ التقييد فى الحقيقة للإرادة، لا لهيئة الأمر، فلا إشكال فى البين.
2- أنّ وضع الحروف وما شابهها عامّ والموضوع له خاصّ كما ذهب إليه المشهور، فللهيئة معنى خاصّ جزئى تستعمل فيه طبعاً، والجزئى لا يقبل التقييد.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأمرين:
الأوّل: أنّ كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الفرق بينها وبين الأسماء أنّ الأسماء وضعت لتستعمل

وتقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هى آلة وحالة لمعانى المتعلّقات، فلحاظ الآليّة كلحاظ الاستقلاليّة ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، فمفاد الهيئة مطلق قابل لأن يقيّد[425].
وفيه: أنّ هذا الجواب مبنائى لا يمكن به الدفاع عن المشهور الذين قالوا بخصوصيّة الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف من جانب وبرجوع القيود إلى هيئة الأمر من جانب آخر.
الثانى: أنّ تقييد الجزئى وإن كان مستحيلًا لو انشأ أوّلًا غير مقيّد ثمّ قيّد، إلّا أنّ إنشائه وإيجاده من الأوّل مقيّداً ليس بمستحيل، والمقام من هذا القبيل[426].
والجواب الأتقن أن يُقال: نحن نمنع عدم إمكان تقييد الجزئى، فإنّه وإن لم يكن له إطلاق أفرادى، إلّاأنّ له إطلاقاً أحواليّاً، فيمكن تقييده من حيث حالاته.
على أنّ إرجاع القيد إلى المادّة أيضاً مستلزم لتقييد الجزئى، فإنّ الشيخ رحمه الله القائل بأنّ المجىء فى قول المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» شرط للمادّة إمّا أنّه يريد تقييد «زيد» به بأن كان المعنى «يجب إكرام زيدٍ الجائى» كما هو الظاهر على تقدير رجوعه إلى المادّة، فهو التزم بتقييد الجزئى الذى يكون الوضع والموضوع له كلاهما فيه خاصّين، أو يريد تقييد «الإكرام» به، وهو أيضاً بلحاظ إضافته إلى زيد يكون جزئيّاً، لأنّ المضاف إلى الجزئى جزئى.

وبالجملة: حيث إنّه لا فرق بين إرجاع القيد إلى الهيئة أو إلى المادّة فى استلزامه لتقييد الجزئى فلا وجه للعدول عن الأوّل مع أنّ قضيّة القواعد العربيّة تنطبق عليه.
3- أنّ الهيئة مطلقة، والتقييد ينافى إطلاقها.
وفيه أوّلًا: أنّه لا يجرى إلّافيما إذا تأخّر القيد عن الأمر، مثل أن يُقال: «أكرم زيداً إن جاءک» بخلاف ما إذا تقدّم عليه، مثل «إن جاءک زيد فأكرمه»،

ضرورة أنّه لا ينعقد إطلاق للأمر فى هذه الصورة.
وثانياً: أنّ الذى ينافيه التقييد إنّما هو المطلق القسمى، أعنى الذى يكون الإطلاق قيداً له وجزءاً من معناه، ضرورة منافاة تقييد شىء بالإطلاق وبغيره، بخلاف المطلق المقسمى الذى لا يكون مقيّداً بالإطلاق، ولا يكون الإطلاق جزءاً من معناه، فإنّ التقييد لو كان منافياً له لكان قولنا: «أعتق رقبةً مؤمنة» جمعاً بين المتنافيين، ولم يتفوّه به أحد، ولأجل عدم التنافى بين المطلق والمقيّد وبين العامّ والخاصّ نقول بخروجها عن مبحث تعارض الأدلّة، ونحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد حتّى فيما إذا كان الخاصّ والمقيّد مدلولين لخبر واحد معتبر، موجبين لتضييق عمومات الكتاب ومطلقاته.
والإطلاق الذى فى هيئة «افعل» إنّما هو الإطلاق المقسمى الذى لا ينافيه التقييد، ضرورة أنّها بمعنى البعث والتحريک، لا بمعنى البعث والتحريک المطلق، بحيث يكون الإطلاق دخيلًا فى معناها.
والحاصل: أنّ جميع ما استدلّ به لإرجاع القيود إلى المادّة فاسدة، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيّة فى رجوع الشرط إلى الهيئة.
ثمّ بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله يرجع الواجب المشروط إلى الواجب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 293
المعلّق، فإنّ المولى إذا قال: «إن جاءک زيد فأكرمه» يكون الوجوب عند الشيخ حاليّاً، والواجب استقباليّاً مقيّداً بالمجىء، وهذا عين الواجب المعلّق الذى يأتى بحثه إن شاء اللّه تعالى.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيود إلى مفاد الهيئة، أعنى البعث والتحريک الاعتبارى فلا يمكن أن يكون الوجوب حاليّاً متحقّقاً قبل تحقّق القيد والشرط.
خلافاً للمحقّق العراقى رحمه الله، فإنّه قال برجوع القيود إلى الهيئة، ومع ذلک قال بتحقّق الوجوب قبل تحقّقها من حين إنشاء المولى.
وتوضيح ما ذهب إليه: أنّ الوجوب لو كان عبارةً عن نفس البعث والتحريک الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئة أو كان أمراً منتزعاً منه فلا يمكن الجمع بين القول برجوع القيد إلى الهيئة والقول بتحقّق الحكم والوجوب قبل حصول القيد، وأمّا بناءً على كون الحكم عبارةً عن الإرادة التشريعيّة القائمة بنفس المولى المتعلّقة بالبعث والتحريک الاعتبارى بشرط إظهارها وإبرازها بأحد مبرزاتها كما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله[427]، أو قلنا بأنّه عبارة عن تلک الإرادة ولو لم يظهرها، فالحكم متحقّق قبل تحقّق القيد الراجع إلىالهيئة، ولا منافاة بين القول برجوع القيد إليها وبين القول بتحقّق الوجوب قبل تحقّق القيد.
والحاصل: أنّ الوجوب إن كان عبارة عن نفس البعث والتحريک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 294
الاعتبارى أو كان منتزعاً منه فلا وجوب قبل تحقّق الشرط، كما أنّه لا بعث ولا تحريک، ولو كان عبارةً عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إمّا مطلقاً، أو بشرط إظهارها وإبرازها كما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله فالوجوب متحقّق قبل تحقّق الشرط من حين الإرادة أو من حين إظهارها بالبعث والتحريک المقيّد، وذلک لأنّ إرادة البعث التى هى الوجوب فرضاً متحقّقة قبل تحقّق الشرط، وإلّا لم يتحقّق المراد، أعنى البعث والتحريک الاعتبارى المقيّد، فالمقيّد هو المراد لا الإرادة.

ولكنّ الحقّ أنّ الوجوب هو نفس البعث والتحريک الاعتبارى، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله.
ويشهد عليه أنّ العقلاء يفهمون الإيجاب من صيغة الأمر، فإنّا لو قلنا لهم: «من أين تفهمون وجوب الصلاة؟» لقالوا: من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» ولم يقولوا: من الإرادة التشريعيّة المتعلّقة بالبعث الكاشفة عنها هذه الآية.
ويؤيّده أوّلاً: أنّ الحكماء قالوا: لا فرق بين الإيجاد والوجود إلّامن حيث إنّ للأوّل إضافةً إلى الفاعل دون الثانى، وأمّا من حيث الحقيقة والماهيّة فهما متّحدان، والنسبة بين الإيجاب والوجوب فى عالم الاعتبار كالنسبة بين الإيجاد والوجود فى وعاء التكوين، ولا إشكال فى أنّ الإيجاب يتحقّق بنفس البعث والتحريک الاعتبارى، بل هو عينه، فالوجوب أيضاً كذلک، لأنّه لو كان عبارةً عن الإرادة لكان بين الوجوب والإيجاب فرق ماهوى، وهو خلاف الواقع.
وثانياً: أنّه لا فرق فى ذلک بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، ولا ريب فى أنّ الحكم الوضعى هو نفس الملكيّة والزوجيّة مثلاً المتحقّقتين عقيب عقدى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 295
البيع والنكاح، لا الإرادة التشريعيّة المتعلّقة باعتبارهما عقيب هذين العقدين.
وحاصل الأبحاث المتقدّمة: أنّ المشهور المنصور فى القضايا التعليقيّة مثل: «إن جائک زيد فأكرمه» عدم تحقّق الحكم قبل تحقّق القيد، لأنّه راجع إلى الهيئة أوّلاً، وأنّ الحكم عبارة عن مفاد الهيئة ثانياً، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الشيخ والمحقّق العراقى رحمهما الله فالوجوب فعلى والواجب استقبالى، لذهاب الشيخ رحمه الله إلى رجوع القيد إلى المادّة مع قبوله أنّ الوجوب عبارة عن البعث والتحريک الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئة، وذهاب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة، لا عن البعث الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئة، مع قبوله رجوع القيد إلى الهيئة، فكلاهما يتّحدان فى القول بكون الوجوب حاليّاً والواجب استقباليّاً، ويختلفان فى أنّ البعث والتحريک الاعتبارى هل هو حالى أم لا؟ فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل والمحقّق العراقى إلى الثانى.

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه المشهور من كون الوجوب مقيّداً، بأنّ الواجب المشروط إذا كان متوقّفاً على مقدّمة يتمكّن العبد من تحصيلها قبل تحقّق الشرط لا بعده- وتسمّى بالمقدّمة المفوّتة- فإن قيل بوجوب المقدّمة قبل تحقّق الشرط يلزم تقدّم وجوبها على وجوب ذيها مع أنّ وجوبها ناشٍ من وجوبه، وإن قيل بعدم وجوبها يلزم أن لا يكون العبد قادراً على المأمور به فى ظرفه لو لم يأت بالمقدّمة قبلًا، لأنّا فرضنا عدم قدرته عليها فى ظرف ذيها.
وفيه: أنّ ذلک توهّم محض حصل من تخيّل أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 296
مترشّحة من الإرادة المتعلّقة بذيها، وأنّ وجوبها ناشٍ عن وجوبه، وبعبارة اخرى وجوبه يسرى إليها.
ويردّه أنّ القول بالترشّح والسريان بمعنى العلّيّة كما هو ظاهره ممنوع، ضرورة أنّ الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة ليست علّةً للإرادة المتعلّقة بالمقدّمة بحيث تتحقّق قهراً بمجرّد تحقّقها، بل كلّ واحدة منهما ناشئة عن مباديها الخاصّة بها، وكذلک وجوب المقدّمة ليس معلولًا لوجوب ذيها، بل كلّ منهما معلول للإرادة المتعلّقة به.
والملازمة بين الإرادتين أو بين الوجوبين عند القائلين بها ليست بمعنى العلّيّة بحيث لو أراد المولى ذا المقدّمة لتحقّقت منه إرادة قهريّة متعلّقة بالمقدّمة، ولو أوجبه لوجبت قهراً وبدون اختياره، بل بمعنى أنّ العقل يكشف عن أنّ المولى حينما يريد شيئاً يتوقّف على شىء آخر، يريد ذلک الشىء الآخر المتوقّف عليه أيضاً بإرادة مسبوقة بمباديها، من تصوّره والتصديق بفائدته وغيرهما. نعم، فائدة ذى المقدّمة أصليّة، بخلاف فائدة المقدّمة، إذ فائدتها هى الوصول إلى ذى المقدّمة، والملازمة بين الوجوبين أيضاً تكون بمعنى استكشاف العقل عن أنّ المولى إذا أوجب شيئاً أوجب مقدّمته أيضاً بإرادته واختياره.
وملاک حكم العقل بالملازمة عند القائلين بها هو توقّف ذى المقدّمة على مقدّمته، وكما أنّ هذا الملاک موجود عند وجوب ذى المقدّمة بالفعل بالنسبة إلى مقدّمته المقدورة فى ظرفه، كذلک هو موجود عند عدم وجوبه فعلًا لعدم تحقّق شرطه بعدُ بالنسبة إلى المقدّمة المقدورة قبل ظرف وجوبه غير المقدورة فيه، سيّما إذا كان شرط الوجوب مقطوع الوقوع، فلو فرض أنّا نقدر على الوضوء قبل وقت الصلاة ولا نتمكّن منه بعده، وفرض أنّ الوضوء شرط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 297

منحصر لا يتبدّل عند العجز عنه إلى التيمّم فحينئذٍ يجب تحصيله قبل دخول الوقت، ولا يجوز تركه معتذراً بأنّ الوقت لمّا يدخل، فلا تجب الصلاة كي يجب الوضوء، فإنّ ما ذكر من ملاک حكم العقل بالملازمة موجود هاهنا أيضاً. والحاصل: أنّ تحصيل المقدّمات المفوّتة واجب على المكلّف قبل وجوب ذيها من دون أن يتوجّه إشكال على المشهور فى الواجب المشروط.

ومنها: تقسيمه إلى المنجّز والمعلّق: فى الواجب المنجّز والمعلّق
قال فى الفصول: وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ منجّزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقّف فعله على مجىء وقته[428]، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناک للوجوب وهنا للفعل[429]، إنتهى كلامه.
واستشكل على هذا التقسيم تارةً بأنّه مستحيل بحسب مقام الثبوت، واخرى بعدم لزوم الالتزام به بحسب مقام الإثبات، لعدم ترتّب أثر عليه، وإن كان ممكناً ثبوتاً.
فنذكر جميع ما قيل أو يمكن أن يُقال حول كلام صاحب الفصول فى مقامين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 298

ذهب جمع من المحقّقين منهم الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية إلى استحالة الواجب المعلّق، وقبل البحث حول كلامه ينبغى توجيه الوجدان إلى الأوامر العقلائيّة ليتّضح أنّ تعلّق الإيجاب الفعلى بأمر استقبالى هل هو مستحيل وجداناً أو ممكن، فنقول:
إنّا حينما نلاحظ الإرادة التكوينيّة الفاعليّة والتشريعيّة الآمريّة لا نرى منعاً فى تعلّق الإرادة الفعليّة بمراد استقبالى، ولا فى صدور أمر فعلى متعلّق بمأمور به استقبالى، ضرورة أنّا قد نريد القيام والقعود وتحريک اليد ونحوها، فيكون الإرادة والمراد كلاهما حاليّين، وقد نريد أن نأتى بالصلاة بعد حلول وقتها، أو نسافر غداً، أو نصوم فى شهر رمضان الذى يأتى بعد ستّة أشهر مثلًا، فتعلّقت الإرادة الحاليّة بمراد استقبالى، ولا يمكن القول بخلوّ صفحة أنفسنا من الإرادة فى هذه الموارد قبل حلول ظرف المراد، ضرورة أنّا نجد الفرق بيننا وبين الكفّار فى أنّهم لا يريدون الصيام فى رمضان الآتى ونحن نريده، ولا يمكن القول بأنّه لا فرق بيننا وبينهم الآن وسيتحقّق الفرق بعد حلول شهر رمضان.
وكذلک الحال بالنسبة إلى الإرادة الآمريّة، فإنّ المولى تارةً يقول لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» فتعلّق الوجوب الفعلى بأمر حالى فورى، واخرى يقول له: «سافر إلى البصرة غداً» فتعلّق الوجوب الحالى بأمر استقبالى، ولا يمكن القول بأنّ وجوب المسافرة أمر استقبالى كنفسها، لأنّا نجد الفرق بينه وبين قوله: «إن جائک زيد فأكرمه» فإنّ الوجدان يقضى بأنّ وجوب المسافرة فى المثال الأوّل حالى ووجوب الإكرام فى المثال الثانى استقبالى مقيّد بمجىء زيد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 299
وبالجملة: قول المولى لعبده: «سافر إلى البصرة غداً» ليس من قبيل الواجب المشروط، بل من قبيل الواجب المطلق الذى وجوبه حالى وواجبه استقبالى، وهذا هو الذى نعبّر عنه بالواجب المعلّق وليس بمستحيل عند الوجدان والعقلاء.

كلام المحقّق الاصفهانى فى الواجب المعلّق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحقّق الاصفهانى ذهب فى الحاشية إلى استحالته، وعمّم البحث فقال بامتناع تعلّق الإرادة- سواء كانت تكوينيّة أو تشريعيّة- بأمر استقبالى وتكلّم فى كلّ منهما ببحث مستقلّ، فقال فى الإرادة التكوينيّة:

إنّ الإرادة عبارة عن «الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات نحو المراد».

توضيح ذلک: أنّ للنفس منازل ومراتب، ويسمّى كلّ مرتبة باسم خاصّ، فيعبّر عن إحدى درجاتها بالشوق، وهو يتّصف بالشدّة والضعف والنقص والكمال، فإذا كان الشىء المراد الذى تعلّق به الشوق مبتلى بمانع لا يقدر المريد على إزالته يقف الشوق ولا يتأكّد ولا يرتقى إلى الدرجة التى يُقال لها الإرادة، وإن لم يكن للمراد مانع أصلًا، أو كان ولكنّ المريد يقدر على إزالته يرتقى الشوق شيئاً فشيئاً إلى درجة يقال لها الإرادة والقصد.

ثمّ إذا وصل الشوق إلى هذا الحدّ يؤثّر فى قوّة اخرى نفسانيّة يعبّر عنها بالقوّة العاملة، وهى قوّة منبثّة فى جميع الأعضاء والجوارح، فالشوق المؤكّد الذى يحرّک القوّة العاملة نحو المراد هو الذى يسمّى بالإرادة، فلا يمكن القول بتحقّقها من دون تحرّک العضلات نحوه، وهذا الذى التزم به من أجاز تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر استقبالى، فمن أراد فرضاً اليوم أن يسافر غداً فأين تأثير القوّة الشوقيّة الآن فى القوّة العاملة وأين تأثّر العضلات وتحرّكها نحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 300

المراد فى اليوم؟!

وبالجملة: الإرادة هى التى تحرّک العضلات نحو المراد فوراً، ولأجله قالوا: هى الجزء الأخير للعلّة التامّة، فإذا تحقّقت ولم يتحقّق المراد فهل هذا إلّا انفكاک العلّة التامّة عن المعلول؟!

إن قلت: لعلّ المعلول هاهنا مقيّد بالتأخّر ذاتاً، فليس المعلول فى المثال المتقدّم مطلق «المسافرة» بل «المسافرة فى الغد»، فإذا كان كذلک فلابدّ من أن يتحقّق متأخّراً عن علّته وإلّا فلم يكن معلولًا.

قلت: فساد هذا الكلام أوضح من سابقه، لأنّ دخل التأخّر فى ذات المعلول يكون بمعنى اشتمال ذاته على الانفكاک عن علّته، وهو ينافى القاعدة العقليّة الحاكمة بعدم إمكان انفكاكه عنها.

إن قلت: يمكن أن يكون الزمان المتأخّر شرطاً لتأثير الإرادة.

قلت: إنّ حضور الوقت إن كان شرطاً فى بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقة الإرادة لا تتحقّق إلّاحين إمكان انبعاث القوّة المحرِّكة للعضلات، وإن كان شرطاً فى تأثير

الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّة الباعثة فى بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّة العاملة تناقض بيّن، بداهة عدم انفكاک البعث الفعلى عن الانبعاث، وعدم تصوّر حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها فى المنزل الأوّل.
توضيحه: أنّ الجزء الأخير من العلّة لحركة القوّة العاملة لابدّ من أن يكون أمراً موجوداً فى مرتبة النفس، وذلک لا يمكن أن يكون طبيعة الشوق، لإمكان تعلّقها بما لا يقع فعلًا، بل بالمحال، فلابدّ أن تكون مرتبة خاصّة من الشوق أو صفة اخرى بعد الشوق بحيث لا تتعلّق تلک المرتبة أو تلک الصفة بما ينفكّ عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 301
انبعاث القوّة العاملة فعلًا، فضلًا عن المحال.
فالقول بتحقّق الشوق المؤكّد الذى نعبّر عنه بالإرادة قبل ظرف المراد يستلزم إمّا عدم كون الإرادة هى الجزء الأخير للعلّة التامّة أو انفكاک المعلول عن العلّة.
مضافاً إلى أنّ الإرادة تفارق سائر الأسباب، فإنّ الأسباب الخارجيّة ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشىء دون وجودها[430]، بخلاف الإرادة، فإنّها حيث تكون عبارة عن القوّة الشوقيّة الواصلة إلى مرحلة الكمال والتأكّد لأثّرت بمجرّد وجودها فى القوّة العاملة المنبثّة فى العضلات والجوارح، ولا يمكن القول بأنّ محرّكيّتها للعضلات مشروطة بزمان متأخّر عن أصل وجودها.
والحاصل: أنّ القوّة الشوقيّة التى نعبّر عنها بالإرادة إمّا موجودة مؤثّرة فى القوّة العاملة بالفعل، وإمّا غير موجودة، وأمّا كونها حاصلة متوقّفة فى تأثيرها على حصول شرط متأخّر خارج عنها فلا يعقل أصلًا، لعدم ارتباط القوّة الشوقيّة بالخارج لكى تتوقّف فى تأثيرها على أمر خارجى، بل هى مرتبطة بالقوّة العاملة التى هى أيضاً من درجات النفس.
وأمّا ما فى المتن من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالى إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة فإنّ إرادة مقدّماته قطعاً منبعثة عن إرادة ذيها[431].
فتوضيح الحال فيه: أنّ الشوق إلى المقدّمة بما هى مقدّمة لابدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذيها، لكنّ الشوق إلى ذيها لمّا لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 302
القوّة العاملة به- لتوقّف الفعل المراد على مقدّمات- فلا محالة يقف فى مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طىّ المقدّمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثيّة الفعليّة، بخلاف الشوق إلى ذيها، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادة، فكما أنّ ذات المقدّمة فى مرتبة الوجود متقدّمة على وجود ذيها، كذلک

العلّة القريبة لحركة العضلات نحوها، مثل هيجان القوّة العاملة، وما قبله المسمّى بالقصد والإرادة، وما هو المسلّم فى باب التبعيّة تبعيّة الشوق للشوق لا تبعيّة الجزء الأخير من العلّة، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفكاک العلّة عن المعلول، أو تقدّم المعلول على العلّة[432].
هذا حاصل كلامه فى الإرادة التكوينيّة.
ثمّ قال: وأمّا الإرادة التشريعيّة فهى على ما عرفت فى محلّه إرادة فعل الغير منه اختياراً، وحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محالة ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبّب إليه بجعل الداعى إليه، وهو البعث نحوه، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيار[433] الشوق إلىالبعث نحوه، فيتحرّک القوّة العاملة نحو تحريک العضلات بالبعث إليه، فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادة تشريعيّة، وإلّا فلا، ومن الواضح أنّ جعل الداعى للمكلّف ليس ما يوجب الدعوة على أىّ حال، إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله لا قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه فلا يعقل

البعث نحو أمر استقبالى، إذ لو فرض حصول جميع مقدّماته وانقياد المكلّف لأمر المولى لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سمّيناه بعثاً فى الحقيقة بعثاً ولو إمكاناً.
وبالجملة: إذا أراد المولى فعل العبد الصادر منه اختياراً فحيث إنّه ليس بنفسه تحت اختياره فلابدّ له من أن يتوسّل إليه بجعل الداعى فيه، فيريد بالإرادة التكوينيّة أن يبعثه نحوه، فيتحرّک قوّته العاملة فوراً نحو تحريک العضلات بالبعث إليه، فإذا تحقّق البعث الفعلى فلابدّ من أن يتحقّق الانبعاث الفعلى، فإنّ نسبة الانبعاث إلى البعث كنسبة الانكسار إلى الكسر، فكما لا يمكن تعلّق الكسر الحالى بالانكسار الاستقبالى كذلک يمتنع تعلّق البعث الحالى بالانبعاث الاستقبالى الذى سمّاه صاحب الفصول بالواجب المعلّق[434].
وهذا ما أفاده رحمه الله فى الإرادة التشريعيّة مع توضيح منّا.

ويمكن أن يناقش فيما أفاده حول الإرادة التكوينيّة بامور:
أهمّها أنّ تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد وإن كان مشهوراً عندهم، إلّاأنّه خلاف الواقع، فإنّ الشوق حالة انفعاليّة للنفس، ولا فرق فى ذلک بين الشوق الضعيف والمتوسّط والشديد، والإرادة من مقولة الفعل، فكيف يمكن أن يكونا شيئاً واحداً مع أنّه لا سنخيّة بينهما أصلاً؟!
توضيح ذلک: أنّ الإنسان يتأثّر ويشتاق إلى الشىء بسبب التصديق بترتّب الفائدة عليه[435]، بخلاف الإرادة، فإنّها قوّة فعّالة آمرة، فراجع إلى وجدانک تارةً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 304
تقول لصديقک: «هل تشتاق إلى اشتراء دار زيد؟» واخرى تقول: «هل تريد اشترائها؟» والعرف يقضى بتغاير العبارتين من حيث المعنى.
إن قلت: فما منشأ تحقّق الإرادة؟
قلت: إنّ اللّه تعالى منح للنفس الإنسانيّة شعبةً من الخالقيّة، فالإرادة وكذلک التصوّر الذى يعبّر عنه بالوجود الذهنى ممّا تخلقه النفس بتفضّل من اللّه الخالق على الإطلاق.
فالشوق من مبادئ الإرادة ومغاير لها.
بل أنكربعضهم كونه من مبادئها أيضاً، بتقريب أنّ المريض الذى يأكل الدواء المرّ بأمر الطبيب أو يتسلّم مثلاً إلى قطع رجله إذا توقّف حفظ نفسه عليه، فإنّه يريد أكل الدواء وقطع الرجل من دون أن يشتاق إليهما أصلاً، فالشوق إلى المراد قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، فليس لزوماً من مبادئ الإرادة فى جميع الموارد.
لكن يمكن الجواب عنه بأنّ كون الشوق من مبادئها ليس بمعنى اشتياق المريد إلى المراد، بل بمعنى اشتياقه إلى الفائدة المترتّبة عليه، فالمريض وإن لم يشتق إلى أكل الدواء المرّ أو قطع رجله إلّاأنّه يشتاق إلى الفائدة المترتّبة عليهما من رجوع سلامته وحفظ نفسه.
فلا يصحّ إنكار كون الشوق من مبادئ الإرادة، لكن لا ينثلم به أصل الإشكال على المحقّق الاصفهانى رحمه الله من أنّ الشوق حالة انفعاليّة تأثّريّة، والإرادة قوّة فعليّة تأثيريّة، ولا يمكن اتّحاد ما هو من مقولة الفعل مع ما هو من مقولة الانفعال، فلا يصحّ تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد، ويشهد على تغاير معناهما قضاوة العرف كما تقدّم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 305
ويمكن أن يناقش فى فقرة اخرى من كلامه رحمه الله أيضاً، وهى أنّ «الإرادة هى الجزء الأخير من العلّة التامّة»، فلا يمكن تحقّقها من دون

تحرّک العضلات نحو المراد، لأنّه من قبيل انفکاک المعلول عن علّته.
وجه المناقشة أنّه صرف دعوى بلا دليل، حيث إنّه اکتفى فيه بقوله: «ولذا قالوا: إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحرکة العضلات» ولم يقم برهاناً على إثباته.
بل يمکن إقامة البرهان على خلافه، فإنّ کونها الجزء الأخير من العلّة التامّة يقتضى أن يتحقّق قبلها جميع ما له دخل فى حرکة العضلات نحو المراد من المقتضى والشرط وعدم المانع، بحيث إذا تحقّقت الإرادة تحرّکت العضلات نحوه بلا فصل، مع أنّه ليس کذلک فى جميع الموارد.
توضيحه: أنّ الإرادة کثيراً ما تتعلّق بنفس تحريک العضلات من القيام والقعود ونحوهما، ففى مثل هذه الموارد وإن کان المراد يتحقّق عقيب الإرادة فوراً إلّاأنّ حصول شىء عقيب شىء آخر لا يدلّ على کونه معلولاً له.
ويشهد عليه أنّ حرکة اليد مثلًا لا تحصل فيما إذا کانت شلّاء أو تسلّط عليها قوّة قاهرة مانعة وإن أراد صاحبها أن يحرّکها بإرادة شديدة کما إذا قصد التخلّص من يد ظالم قوىّ قاهر، فحصول حرکة اليد يتوقّف على حصول شرطها وهو سلامتها من الشلل وعدم مانعها، وهو تسلّط قوّة قاهرة مانعة عليها.
بل فيما إذا کانت العضلات سليمة ولم تتسلّط عليها قوّة قاهرة لا يتحقّق حرکتها عقيب إرادتها فوراً إلّافيما إذا أراد حرکتها الحاليّة، وأمّا إذا تعلّقت الإرادة بأمر استقبالى کما إذا قصدت الآن أن تقوم بعد ساعة من مکانک فلم يتحقّق القيام فوراً عقيب إرادته.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج2، ص: 306
فعدم انفکاک المراد عن الإرادة فى الموارد التى لا ينفکّ عنها إنّما هو لأجل أنّ اللَّه تعالى جعل الجوارح والعضلات مقهورة للنفس الإنسانيّة، بحيث تأتمر بأمرها دائماً، ولا تتخلّف أصلًا کبعض العبيد العاصين، وليست بين الإرادة والمراد علّيّة ومعلوليّة کما بين مثل النار والإحراق.
هذا کلّه فيما إذا تعلّقت الإرادة بنفس تحريک العضلات.
وأمّا إذا تعلّقت بشىء يتوقّف على مقدّمة أو مقدّمات، کما إذا أراد شرب الماء[436] فتحليله يحتاج إلى ذکر أمرين:
1- المراد بتقدّم العلّة على المعلول الذى ثبت فى الفلسفة إنّما هو التقدّم والتأخّر الرتبى، وأمّا بحسب الزمان فليس بينهما تقدّم وتأخّر ولو آناً ما.
2- قالوا: تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومعناه أنّ الإرادة الواحدة لا يمکن أن تتعلّق إلّابمراد واحد[437]، فهى تتعدّد لا محالة لو تعدّد المراد حتّى فيما إذا کان أحد المرادين مقدّمة للآخر، مثل نصب السلّم والکون على السطح، فکلّ منهما يحتاج إلى إرادة مستقلّة.
فإذا أراد الإنسان شرب الماء مثلًا ينقدح لا محالة فى نفسه إرادة اخرى متعلّقة بأخذ الکأس وتقريبه إلى الفم، ثمّ يحصل أخذه وتقريبه إليه، ثمّ

يتحقّق شرب الماء.
فلو كانت الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات نحو المراد فكيف تحقّق الفصل الزمانى بينهما؟ هل يمكن أن يتوقّف المعلول على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 307
شىء آخر بعد تماميّة علّته بحصول جزئها الأخير، وقد عرفت أنّهما يتقارنان بحسب الزمان؟!
قد عرفت أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله ذهب فى هذه الموارد إلى أنّ هذا الإنسان العطشان لا يريد فى بداية الأمر شرب الماء، بل ينقدح فى نفسه شوق إليه، ثمّ ينقدح بتبعه شوق آخر فى نفسه متعلّق بمقدّمته- أعنى أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم- والشوق المتبوع المتعلّق بذى المقدّمة لأجل تعلّقه بأمر استقبالى يبقى راكداً فعلًا ولا يكمل لكى يصدق عليه الشوق المؤكّد الذى هو الإرادة، بخلاف الشوق التابع المتعلّق بالمقدّمة، فإنّه حيث تعلّق بأمر حالى يرتقى إلى حدّ النصاب الذى يعبّر عنه بالشوق المؤكّد، فيريد المقدّمة، فيوجدها فى الخارج، وبعد ذلک كلّه يرتقى الشوق المتبوع المتعلّق بذى المقدّمة إلى حدّ الكمال الذى نسمّيه الإرادة. فراجع إلى وجدانک، هل هذا جواب صحيح؟! هل الإنسان العطشان المشرف على الهلكة لا ينقدح فى نفسه شوق مؤكّد شديد إلى شرب الماء حينما يمدّ يده إلى الكأس لأخذه وتقريبه إلى فمه، بل فى نفسه مرحلة من الشوق لا ترتقى إلى حدّ النصاب والكمال إلّابعد تحقّق مقدّماته؟!
ولو قلنا لمن يتوضّأ: «هل تريد الصلاة؟» بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّى لا اريدها فعلًا بل فى نفسى مرحلة من الشوق إليها؟!
فالقول بعدم تعلّق الإرادة بذى المقدّمة قبل تحقّق ما يتوقّف عليه معاندة للوجدان، فالعطشان يريد شرب الماء أوّلًا ثمّ يحصّل مقدّماته ثمّ يتحقّق الشرب، فلو كانت الإرادة مكمّلة للعلّة التامّة فكيف تحقّق الفصل بين العلّة والمعلول زماناً؟!
والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله لإثبات امتناع تعلّق الإرادة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 308
التكوينيّة بأمر استقبالى يبتنى على أمرين: أحدهما: تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد، الثانى: كونها الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات نحو المراد، وقد عرفت فساد كلا الأمرين. فكما يمكن تعلّق الإرادة بأمر حالى كذلک يمكن تعلّقها بمراد استقبالى، ويؤيّده الوجدان أيضاً كما عرفت.

ويرد على ما أفاده فى مسألة البعث أنّه خلط بين البعث الحقيقى والاعتبارى، فإنّ القول بعدم انفكاک البعث عن الانبعاث وقياسهما بالكسر والانكسار إنّما يصحّ فى الحقيقيّين منهما، فإنّه كما لا يمكن أن يتحقّق الكسر الآن والانكسار غداً، لا يمكن أيضاً أن يتحقّق البعث التكوينى من قبل المولى الآن وانبعاث العبد فى المستقبل.
بخلاف البعث الاعتبارى الذى هو مفاد «هيئة افعل»، فإنّه مع كونه فعليّاً يمكن أن يتعلّق بأمر استقبالى، ولا يصحّ قياسه بالبعث الحقيقى ولا بمسألة الكسر والانكسار.
ويشهد عليه أنّ كثيراً ما لا يتحقّق الانبعاث عقيب البعث الاعتبارى المنجّز، كما فى العُصاة والكفّار[438]، فكيف تحقّق الانفكاک بينهما لو كانا نظير الكسر والانكسار؟!
بل الحقّ- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره مراراً- أنّ الانبعاث فى موارد الطاعة ليس مسبّباً عن البعث، بل عن ملاحظة استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة، سواء صدر الأمر من الشارع أو من الموالى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 309
العرفيّة.
نعم، بعض العباد مثل أمير المؤمنين عليه السلام لا يعبدون اللَّه خوفاً من ناره ولا طمعاً فى جنّته، بل وجدوه أهلًا للعبادة فعبدوه، لكنّهم قليلون غاية القلّة.
وبالجملة: البعث ليس علّة للانبعاث، بل هو محقّق لموضوع الإطاعة والعصيان فقط.
ويؤيّده ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّابأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعى للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلّابعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاک الاستحالة والإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب[439].
ثمّ الحقّ أنّ عدم انفكاک الانبعاث عن البعث فى كلامهم ليس بمعنى تقارنهما زماناً، بل بمعنى كون الانبعاث نحو المبعوث إليه بجميع قيوده، فإذا كان البعث متعلّقاً بأمر استقبالى كما إذا قال يوم الخميس: «أكرم زيداً يوم الجمعة» فعدم الانفكاک يقتضى الانبعاث نحو الإكرام يوم الجمعة، ضرورة أنّ الانبعاث إليه فى زمن البعث- وهو يوم الخميس- يستلزم الانفكاک

بينهما، لا الانبعاث إليه فى يوم الجمعة.
والحاصل: أنّ تصوير الواجب المعلّق لا يستحيل عقلًا بعدما عرفت من بطلان ما استدلّ به المحقّق الاصفهانى رحمه الله لإثبات الاستحالة، وهو أهمّ ما استدلّ به فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 310

نعم، نحن لا نلتزم بوجود الواجب المعلّق فى الشرع، ضرورة أنّ طريق التخلّص عن الإشكال الذى كان فى ذهن صاحب الفصول لا ينحصر بالالتزام به كما هو رحمه الله توهّم.
توضيح ذلک: أنّه رحمه الله رأى أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها، فلابدّ من أن يكون وجوبها بعد وجوبه، مع أنّا نجد فى الشريعة موارد يظهر منها خلاف ذلک، كوجوب تحصيل جواز السفر للحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم، ووجوب غسل الجنابة والحيض والنفاس للصوم قبل طلوع الفجر، فلأجل هذه العويصة التزم بكون الواجب فى أمثال هذه الموارد معلّقاً، فيكون وجوب الحجّ والصوم متحقّقاً فى زمن لزوم تحصيل جواز السفر والغسل، وإن كان زمن وقوعهما بعد ذلک.
وبعبارة اخرى: إنّ الذى حمله على الالتزام بهذا التقسيم أنّه رأى أنّ بعض القيود الخارجة عن تحت قدرة المكلّف لو كانت من قيود الوجوب لاستلزم تعطيل الواجب رأساً، فلابدّ من القول بوجوب الحجّ مثلاً على المكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة لكى يجب عليه تحصيل المقدّمات التى لا يمكن بعد حلول الموسم تحصيلها بحيث يدرک الحجّ فى وقته، ولو قلنا بتوقّف وجوب الحجّ على حلول الموسم لجاز ترک مقدّماته حتّى المفوّتة منها قبل حلوله، لعدم وجوب مقدّمات الشىء ما لم يصر واجباً، ونعلم أنّ تركها كذلک ينجرّ إلى ترک أصل الحجّ رأساً.
فلابدّ من القول بوجوب الحجّ على المكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، لكنّ الإتيان به متوقّف على حلول الموسم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 311
وهذا بخلاف الوقت فى باب الصلاة، فإنّه دخيل فى وجوبها، لأنّ دخله فيه لا يستلزم تركها.
والحاصل: أنّ الوقت فى بعض الواجبات- كالحجّ- من قيود الواجب، وفى بعضها الآخر- كالصلاة- من قيود الوجوب.
هذا توضيح ما ألجأ صاحب الفصول رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق.
ويرد عليه- مضافاً إلى بعد كون الوقت قيداً للواجب فى بعض الواجبات وللوجوب فى بعضها الآخر- أنّ طريق التخلّص عن هذا الإشكال لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلّق، لإمكان التخلّص منها بأربعة طرق اخرى مبنيّة على مبانٍ خاصّة:

أحدها: مبنىّ على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من رجوع القيود فى الواجبات المشروطة إلى المادّة لا إلى الهيئة، فإنّ هذا المبنى على فرض صحّته يستلزم رفع هذا الإشكال، ضرورة أنّ الحجّ مثلًا وإن كان واجباً مشروطاً بالنسبة إلى كلّ من الاستطاعة والموسم إلّاأنّهما قيدان راجعان إلى نفس الحجّ لا إلى وجوبه، فوجوبه متحقّق قبل الموسم بل حتّى قبل الاستطاعة، فلا إشكال فى اتّصاف تحصيل جواز السفر بالوجوب التبعى، وكذلک الأمر فى مسألة صوم شهر رمضان.

إن قلت: ما الفرق بين مثل الطهارة فى باب الصلاة ومثل الاستطاعة فى باب الحجّ بعد كون كلّ منهما قيداً للواجب لا للوجوب على مبنى الشيخ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 312

حيث إنّ الطهارة يجب تحصيلها لأجل ا لصلاة دون الاستطاعة لأجل الحجّ مع كون كلتيهما أمرين مقدورين للمكلّف؟

قلت: الفرق بينهما إنّما هو فى كيفيّة أخذهما فى الأدلّة، فإنّ الاولى اخذت فيها بحيث يستفاد وجوب تحصيلها لأجل الصلاة، والثانية بحيث يستفاد عدم وجوب تحصيلها لأجل الحجّ، بل إن اتّفق تحقّقها يجب عقيبها الحجّ، فكأنّه قيل فى دليل الاولى: «يجب عليک الصلاة مع الطهارة» وفى دليل الثانية: «يجب عليک الحجّ مع الاستطاعة الاتّفاقيّة».

فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من رجوع القيود فى الجمل الشرطيّة إلى المادّة وإن كان فاسداً عندنا كما عرفت فى مبحث الواجب المشروط، إلّاأنّه على فرض تماميّته يصلح للجواب عن إشكال المقدّمات المفوّتة من دون أن نحتاج إلى الالتزام بالواجب المعلّق، فإنّ الواجب المعلّق بما فسّره صاحب الفصول يكون شعبةً من المشروط بما اختار له الشيخ رحمه الله من المعنى، فإنّ الشرط سواء كان مقدوراً للمكلّف، مثل «إن استطعت يجب عليک الحجّ» أو غير مقدور له، مثل «إذا حلّ الموسم يجب عليک الحجّ» يكون قيداً للواجب عند الشيخ الأعظم رحمه الله وسمّاه واجباً مشروطاً، والواجب المعلّق عند صاحب الفصول هو بعينه القسم الثانى من قسمى الواجب المشروط عند الشيخ، أعنى ما إذا كان القيد خارجاً عن قدرة المكلّف.

نعم، يرد على الشيخ إشكال آخر، وهو أنّ مبناه يقتضى وجوب تحصيل جواز السفر حتّى قبل تحقّق الاستطاعة، لكونها كالموسم من قيود الحجّ لا من قيود وجوبه، وهل هو ملتزم بهذا الأمر الغريب الذى لم يتفوّه به أحد؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 313

الثانى: مبنىّ على تصوير الشرط المتأخّر الذى ذهب بعض الأكابر- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- إلى إمكانه.
ولصاحب الكفاية فى المقام كلامان: أحدهما ناظر إلى ردّ ما فى الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق، ثانيهما ناظر إلى توجيه وجوب بعض المقدّمات قبل وقت ذيها بنحو[440] الشرط المتأخّر.
فإنّه قال فى الموضع الأوّل: لا وقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه من الواجب المطلق المقابل للمشروط، فيشتركان فى حاليّة الوجوب، لكن يختلفان فى حاليّة الواجب واستقباليّته، فالواجب المنجّز حالى كالوجوب، والمعلّق استقبالى، وما رتّبه على هذا التقسيم من وجوب مقدّمة الواجب المعلّق فعلًا إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته لا من استقباليّة الواجب[441].
وبعبارة اخرى: إنّ الواجب المعلّق وإن كان يمتاز عن المنجّز من حيث حاليّة الواجب واستقباليّته، إلّاأنّ وجوب المقدّمة الذى ذكره صاحب الفصول أثراً لهذا التقسيم لا يرتبط بهذه الحيثيّة لكى يوجب صحّة التقسيم فى المقام، بل هو من آثار حاليّة الوجوب، وهى جهة مشتركة لا دخل لها فى التقسيم أصلًا.
والحاصل: أنّ ما يذكر من تقسيمات الواجب فى باب المقدّمة لابدّ لها من ترتّب فائدة عليها فى هذا الباب، كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، حيث يترتّب عليه أنّ النزاع فى باب مقدّمة الواجب يختصّ بمقدّمات الواجب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 314
المطلق، وأمّا المشروط فمقدّماته خارجة عن حريم النزاع فى هذا الباب، لأنّه ما لم يصر مطلقاً بحصول شرطه لا يجب على المكلّف مقدّماته حتّى بناءً على ثبوت الملازمة.
وأمّا ما لا أثر له فى هذا الباب كتقسيمه إلى المنجّز والمعلّق فلا ينبغى ذكره هنا، وإلّا لكثر تقسيماته[442]، لكثرة الخصوصيّات.
وقال فى الموضع الثانى: إنّ الموسم شرط لوجوب الحجّ كالاستطاعة، والفرق بينهما أنّ الاستطاعة شرط مقارن، والموسم شرط متأخّر، فالمكلّف بمجرّد تحقّق الاستطاعة يعلم بفعليّة وجوب الحجّ عليه، لكون الموسم الذى هو شرطه الكاشف عن تحقّقه من حين الاستطاعة أمر استقبالى محقّق الوقوع، فيجب عليه تحصيل جواز السفر بعد الاستطاعة وقبل الموسم تبعاً لوجوب الحجّ الذى هو متحقّق بالفعل وإن كان شرطه أمراً استقباليّاً متأخّراً عنه[443].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

وهو كلام صحيح، لأنّ تصوير الشرط المتأخّر والمتقدّم ممكن كما عرفت فى الواجب المشروط، وإن ناقشنا هناک فى كلام صاحب الكفاية فى كيفيّة التصوير[444].
الثالث: مبنىّ على إنكار تبعيّة وجوب المقدّمات المفوّتة لوجوب ذيها، فالموسم شرط مقارن لوجوب الحجّ، فما دام لم يتحقّق لا يجب الحجّ، لكنّ العقل يحكم بأنّ المكلّف الذى صار مستطيعاً، ويقطع بأنّ الموسم سيتحقّق بعد

شهرين مثلًا، ويعلم أيضاً أنّه لا يقدر على تحصيل جواز السفر بعد دخول وقت الحجّ يجب عليه تحصيله قبله كما عرفت فى أواخر مبحث الواجب المشروط[445].
إن قلت: لو كان الوقت قيداً لوجوب الحجّ مثلًا، ومع ذلک يجب على المكلّف قبله تحصيل المقدّمات التى لا يمكن تحصيلها بعده لكان الأمر بالنسبة إلى مثل الاستطاعة أيضاً كذلک، فلابدّ من أن يجب عليه قبل الاستطاعة تحصيل ما لا يمكن تحصيله بعدها.
قلت: كلّا، فإنّ بين الوقت والاستطاعة فرقاً واضحاً، وهو أنّ الوقت أمر مقطوع الوقوع، فلابدّ له من تحصيل المقدّمات ليقدر على الحجّ الذى يتحقّق زمانه قطعاً، بخلاف الاستطاعة التى قد تتحقّق وقد لا تتحقّق.
الرابع: مبنىّ على إنكار كون وجوب المقدّمات المفوّتة غيريّاً، بل نفسى، لكنّ الفرق بين تحصيل جواز السفر والحجّ مثلًا أنّ الحجّ واجب نفسى لنفسه وتحصيل جواز السفر واجب نفسى تهيّئى، ليتهيّأ بإتيانه ويستعدّ لإيجاب ذى المقدّمة- أعنى الحجّ- عليه.
هذا أيضاً ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى أواخر كلامه[446].
ولا يخفى أنّ ما ذكر من المناقشات الأربعة كلّها متّفقة فى أنّ ما ذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق ممكن، لكن لا يلائمه مقام الإثبات، لعدم انحصار التخلّص عن إشكال وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذيها بالالتزام بالواجب المعلّق كما توهّمه صاحب الفصول رحمه الله.

ملاک تمییز ما یجب تحصیله من القیود وما لا یجب

قد عرفت أنّ الشیخ رحمه الله ذهب إلی أنّ القیود راجعة إلی المادّة ویستحیل رجوعها إلی الهیئة. فاعلم أیضاً أنّ القیود- کما أشرنا سابقاً- علی قسمین:

1- القیود التی لا یقدر المکلّف علی تحصیلها، سواء لا تکون تحت اختیار أحد أصلًا، کالوقت، أو تکون تحت اختیار غیره، کما إذا قال المولی: «إن جائک زید فأکرمه»، فلا إشکال فی عدم وجوب تحصیل هذا القسم علی المکلّف، ضرورة عدم تعلّق التکلیف بغیر المقدور.

2- القیود التی یقدر علی تحصیلها، وهذه القیود أیضاً علی قسمین: ما یجب تحصیله علی المکلّف، کالطهارة للصلاة، وما لا یجب تحصیله علیه، کالاستطاعة للحجّ، والتمییز بینهما إنّما هو بکیفیّة لسان الدلیل.

هذا علی رأی الشیخ رحمه الله.

وأمّا علی المشهور المنصور فیمکن أن یرجع القید إلی الهیئة أو إلی المادّة، وواضح أنّ ما هو راجع إلی الهیئة لا یجب تحصیله، ووجوب ذی المقدّمة أیضاً غیر ثابت غالباً قبل تحقّق هذا القید، ضرورة أنّ أکثر القیود اخذت بنحو الشرط المقارن، فإنّ الشرط المتأخّر الذی یقتضی تحقّق الوجوب قبل تحقّق شرطه نادر جدّاً.

ویتعاکس الأمر فی قیود المادّة، فإنّ أکثر قیود المادّة یجب تحصیلها علی المکلّف، ووجوب ذی المقدّمة أیضاً ثابت قبل تحقّقها کما لا یخفی.

دوران أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادّة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القيد إن علم رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادّة إمّا بنفس‌الجملة أو بقرائن اخرى فلابحث ولاإشكال، إنّماالإشكال فى‌مواردالشكّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 317

فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ المرجع هو الاصول العمليّة، إذ لا ترجيح لأحدهما فى البين[447].
ولا يخفى أنّ الأصل الجارى هاهنا هو استصحاب عدم وجوب تحصيل القيد، فإنّ تحصيله لم يكن واجباً على المكلّف قبل أمر المولى، وفى المرتبة المتأخّرة عن الاستصحاب تجرى أصالة البراءة من وجوب تحصيله أيضاً، وهذان الأصلان بعينهما يجريان بالنسبة إلى وجوب ذى المقدّمة قبل حصول قيده أيضاً.
فنتيجة الاصول العمليّة هى عين نتيجة رجوع القيد إلى الهيئة، لكنّها مسبّبة عن جريان الاصول لا عن رجوع القيد إلى الهيئة.

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عند دوران القيد بين الرجوع إلى الهيئة والمادّة إلى ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئة وتقييد المادّة.
وقبل بيان ما استدلّ به الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه لابدّ لنا من توجيه كلامه، فإنّ فى كلامه تناقضاً بحسب الظاهر، حيث ذهب إلى امتناع رجوع القيود إلى الهيئة من جانب، وإلى ترجيح تقييد المادّة عند دوران أمر القيد بين رجوعه إليها وإلى الهيئة من جانب آخر.
فقال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: مراده من الهيئة أيضاً المادّة، لكنّه أراد بقيود الهيئة ما لا يجب تحصيله على المكلّف من قيود المادّة، وبقيود المادّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 318
ما يجب تحصيله عليه منها[448].
وفيه: أنّ الهيئة تذكر دائماً فى مقابل المادّة لا بمعناها، على أنّه لا يلائم الدليل الأوّل الذى ذكره الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه، من أنّ إطلاق الهيئة شمولى وإطلاق المادّة بدلى، والإطلاق الشمولى أقوى من الإطلاق البدلى، فيرجع القيد عند الدوران بين تقييد أحدهما إلى الإطلاق البدلى لكونه أضعف، ضرورة أنّ تفسير الهيئة فى كلامه بالمادّة مستلزم لالتزامه بتحقّق نوعين من الإطلاق فى شىء واحد وهو المادّة.
فلابدّ من توجيه كلام الشيخ بأنّه مبنىّ على مذهب المشهور القائل برجوع بعض القيود إلى الهيئة وبعضها إلى المادّة.
وكيف كان، فقد استدلّ الشيخ رحمه الله بوجهين:
الأوّل: ما أشرنا إليه من أنّ إطلاق الهيئة يكون شموليّاً كشمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق المادّة يكون بدليّاً غير شامل لفردين فى حالة واحدة، فيرجع القيد عند الدوران إلى الإطلاق البدلى الذى يكون أضعف من الإطلاق الشمولى[449].

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليّاً بخلاف المادّة، إلّاأنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها[450]، لأنّه أيضاً كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 319
بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارةً تقتضى العموم الشمولى واخرى البدلى كما ربما تقتضى التعيين أحياناً[451] كما لا يخفى، وترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق[452] إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع لا لكونه شموليّاً بخلاف المطلق، فإنّه بالحكمة، فيكون العامّ أظهر منه فيقدّم عليه، فلو فرض أنّهما فى ذلک على العكس فكان عامّ بالوضع دلّ على العموم البدلى ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول لكان العامّ يقدّم بلا كلام[453]، إنتهى كلامه.
وهذا الجواب مبنىّ على قبول انقسام المطلق إلى قسمين أو أقسام ثلاثة.
والحقّ أنّه قسم واحد، لعدم دلالته على الشمول ولا على البدليّة.
توضيح ذلک: أنّا نفهم بعد تماميّة مقدّمات الحكمة أنّ ما جاء فى كلام المولى هو تمام مراده، ولا فرق فى ذلک بين الموارد، فإنّا إذا تأمّلنا فى قوله تعالى:
«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[454] لا نرى فيه لفظاً صالحاً لأن يدلّ على الشمول، فإنّ كلمة «أحلّ» تكون بمعنى «أمضى» و «اللّه» فاعله، و «البيع» مركّب من اسم الجنس الدالّ على الماهيّة والطبيعة، واللام الدالّة على تعريف الجنس، وليست اللام لاستغراق أفراد البيع وشمولها وإلّا لكانت هذه الآية مثالاً للعموم، كما قيل فى المفرد المحلّى باللام، فحينئذٍ لا تكون مثالاً لمحلّ النزاع.
والحاصل: أنّا لم نجد فى هذه الآية الشريفة التى هى مثال واضح للإطلاق الشمولى لفظاً دالّاً على شمول الأفراد، بل نفهم منها بعد العلم بأنّه تعالى كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 320
فى مقام البيان لا فى مقام الإهمال والإجمال، وأنّه تعالى ملتفت غير غافل، ومختار فى أفعاله غير مجبر عليها، ومع ذلک كلّه لم يذكر شيئاً صالحاً للتقييد، نفهم من مجموع هذه الامور أنّه تعالى أراد إمضاء طبيعة البيع، فأين دلالتها على شمول الأفراد وعمومها؟!
نعم، تتّحد الطبيعة مع أفرادها وجوداً، فإنّ وجود الطبيعى هو عين وجود أفراده، وهذا الاتّحاد يكون بنحو ألجأ فريقاً- منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى الصلاة فى الدار

المغصوبة، ولكن مع ذلک لو سألناهم: «هل تدلّ الصلاة على الغصب أو بالعكس؟» لقالوا: لا، وهذا أوضح دليل على أنّ مقام الاتّحاد فى الوجود غير مقام الدلالة، فالبيع وإن اتّحد وجوداً مع أفراده إلّاأنّه لا يدلّ عليها.
إن قلت: فكيف نتمسّک بإطلاق البيع لإلغاء اعتبار العربيّة فى صيغته أو تقدّم الإيجاب على القبول ونحو ذ لک؟
قلت: هذا ليس لأجل دلالته، بل لعدم اشتماله على مثل هذه القيود، حيث إنّ تمام الموضوع هو «البيع» لا البيع الذى كان بالصيغة العربيّة أو تقدّم إيجابه على قبوله.
وعدم دلالة المطلق على البدليّة أوضح من عدم دلالته على الشمول، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «أكرم عالماً» لا يستفاد من مقدّمات الحكمة أكثر من وجوب إكرام طبيعة العالم، أمّا الوحدة التى هى عبارة اخرى عن البدليّة فهى مدلولة لدالّ آخر، وهو تنوين النكرة الذى يدلّ على الوحدة، فهاهنا لنا دالّان: «اسم الجنس» الذى يدلّ بعد تماميّة مقدّمات الحكمة على الطبيعة، و «التنوين» الذى يدلّ على الوحدة والبدليّة.
إن قلت: فالمطلق البدلى دائماً مقيّد بالوحدة على ما ذكرت، فلا يصحّ

تسميته مطلقاً حقيقةً.
قلت: كونه مطلقاً إنّما هو بحسب الأحوال والصفات، فإنّا إذا شككنا فى المثال المتقدّم فى اشتراط العدالة وعدمه نتمسّک بالإطلاق لإلغاء اعتبارها ونستنتج أنّه لا فرق فى العالم الذى يجب إكرامه بين أن يكون عادلًا أم لا.
والحاصل: أنّ الإطلاق قسم واحد فى جميع الموارد، فلا مجال للقول بكون إطلاق الهيئة شموليّاً وإطلاق المادّة بدليّاً كما ذكر فى صغرى دليل الشيخ لإثبات ترجيح رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران بينه وبين رجوعه إلى الهيئة، فنحن لانحتاج إلى منع الكبرى[455] كما فعل صاحب الكفاية.
الثانى: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلک كان التقييد الذى لايوجب بطلان الآخر أولى، أمّا الصغرى فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجة وبيان لإطلاق المادّة، لأنّها لا محالة لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة، فإنّ المادّة لاتتحقّق إلّاعقيب الوجوب الذى لا يتحقّق إلّاعقيب القيد، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وأمّا الكبرى فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلّاأنّه خلاف الأصل[456]، ولا فرق فى الحقيقة- عند العقلاء الذين هم الأصل فى أصالة الإطلاق- بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملًا يشترک مع التقييد فى الأثر وبطلان العمل به[457].

وفيه: أنّ التقييد بالمتّصلِ كما إذا قال: «إن جاءک زيد فأكرمهِ» ليس مخالفاً

لأصالة الإطلاق، ضرورة أنّه لا إطلاق حتّى يكون التقييد مخالفاً له، وذلک لأنّ الظهور المنعقد للمطلق مترتّب على تحقّق مقدّمات الحكمة، ومنها عدم إقامة قرينة على التقييد حين التكلّم، فمع إقامتها لم تتوفّر مقدّمات الحكمة فلم ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق كى يكون التقييد خلاف الأصل، ألاترى أنّه لا يمكن الالتزام بكون تقييد الرقبة بقيد الإيمان فى «أعتق رقبة مؤمنة» أمراً مخالفاً للأصل.
لا يقال: ما ذكرت مسلّم فى «أعتق رقبة مؤمنة» لوضوح رجوع القيد إلى المادّة، بخلاف المقام الذى يدور أمر القيد فيه بين رجوعه إلى المادّة وإلىالهيئة، فإن كان راجعاً إلى المادّة فلا يوجب خلاف الأصل، لما ذكرت من عدم تماميّة مقدّمات الحكمة كى ينعقد ظهور للكلام فى الإطلاق، وأمّا لو كان راجعاً إلى الهيئة فحينئذٍ وإن لم يكن تقييد الهيئة أيضاً خلاف الأصل لنفس ما ذكر، إلّا أنّ استلزامه لبطلان محلّ الإطلاق فى المادّة خلاف الأصل، لأنّ ما يوجب عدم تماميّة مقدّمات الحكمة إنّما هو التقييد حيث إنّ عدمه أحد المقدّمات، وأمّا العمل المشارک للتقييد فى الأثر فلا.
فإنّه يقال: كلّا، فإنّ رجوع القيد إلى الهيئة يكون بالمطابقة قرينة على تقييد الهيئة، وبالملازمة على تقييد المادّة، ومن مقدّمات الحكمة عدم إقامة المتكلّم قرينة على التقييد، ولا فرق فى ذلک بين القرينة المباشرة وغير المباشرة، فرجوعه إلى الهيئة كما يوجب عدم انعقاد ظهور لها فى الإطلاق كذلک يوجب عدم انعقاد ظهور للمادّة فيه أيضاً.
هذا كلّه فيما إذا كان التقييد بمتّصل كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله.
وأمّا إذا كان بمنفصل فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من ترجيح رجوعه إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 323
المادّة، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة كما قال صاحب الكفاية[458].
وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عمّا استدلّ به الشيخ رحمه الله ثانياً بقوله:
إنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّاأنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وانتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلًا، إذ معه لا يكون هناک إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.
وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّاكونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناک ظهور كان ذاک العمل المشارک مع التقييد فى الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً[459].
إنتهى محلّ الحاجة من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ قوله فى ذيل كلامه: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل[460] إلخ» قرينة على أنّ الصدر مربوط بالقيد المتّصل، وعلى هذا فالتفكيک بين التقييد والعمل الذى يشترک معه فى الأثر بقبول كون الأوّل خلاف الأصل وإنكار ذلک فى الثانى غير صحيح، لما عرفت من أنّ القيد إذا كان متّصلًا فلا يكون التقييد ولا العمل الذى يشترک معه فى الأثر خلاف الأصل أصلًا، لانتفاء مقدّمات الحكمة فى مورد كليهما، بل انتفائها فى التقييد أقوى منه فى العمل المشارک معه، حيث إنّ الإتيان بالقيد قرينة مباشرة على التقييد فى مورد التقييد وغير مباشرة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 324
مورد العمل المشارک معه كما تقدّم آنفاً، فعدم تحقّق خلاف الأصل فى التقييد أقوى منه فى العمل المشارک معه.
وبالجملة: لا يصحّ التفكيک بين التقييد وبين العمل المشارک معه فى الأثر أصلًا، سواء أراد التقييد بمتّصل أو بمنفصل[461]، ضرورة عدم كون واحد منهما خلاف الأصل فى المتّصل وكون كليهما خلاف الأصل فى المنفصل كما عرفت، ولعلّه للتنبيه على هذا الإشكال الوارد على صدر كلامه أمر بالتأمّل فى الذيل، لا لما ذكره المشكينى رحمه الله ولا لما نقله عن استاذه المحقّق القوچانى قدس سره فى حاشية الكفاية[462].
هذا تمام الكلام فى الواجب المنجّز والمعلّق.

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى: فى الواجب النفسى والغيرى

كلام صاحب الكفاية فى تعريفهما

اعلم أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله نقل تعريفاً لهما ثمّ ناقش فيه ثمّ اختار تعريفاً آخر، فلابدّ لنا من ملاحظة مجموع ما أفاده لكى يتبيّن الحقّ، فقال فى بداية كلامه:

«ومنها تقسيمه إلى النفسى والغيرى، وحيث كان طلب شىء وإيجابه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 325

لا يكاد يكون بلا داعٍ فإن كان الداعى فيه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد التوصّل بدونه إليه لتوقّفه عليه فالواجب غيرى، وإلّا فهو نفسى، سواء كان الداعى محبوبيّة الواجب بنفسه، كالمعرفة[463] باللّه، أو محبوبيّته بما له من فائدة مترتّبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات»[464].

ثمّ أورد عليه بقوله: «هذا لكنّه لا يخفى أنّ الداعى لو كان هو محبوبيّته كذلك، أى بما له من الفائدة المترتّبة عليه كان الواجب فى الحقيقة واجباً غيريّاً، فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلّاأنّه حيث كانت من الخواصّ المترتّبة على الأفعال التى ليست داخلةً تحت قدرة المكلّف لما كاد يتعلّق بها الإيجاب.

قلت: بل هى داخلة تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبّب، وهو واضح، وإلّا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسبّبات مورداً لحكم من الأحكام التكليفيّة».

ثمّ عرّفهما بتعريف آخر بقوله: «فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتّب عليه وإن كان لازماً إلّاأنّ ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوان حسن يستقلّ العقل[465] بمدح فاعله بل وذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمحّض وجوبه فى أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 326

لكونه مقدّمة لواجب نفسى، وهذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوناً بعنوان حسن فى نفسه إلّاأنّه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، ولعلّه مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه وما امر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإنّ المطلوب النفسى قلَّ ما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها»[466]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وفيه أوّلًا: أنّه لو سلّم وجود عنوان حسن غير معلوم لنا فى العبادات النفسيّة غير الآثار المترتّبة عليها فلا نسلّم وجوده فى كثير من الواجبات النفسيّة التوصّليّة، كأداء الدَّين ودفن الميّت، ضرورة أنّا نعلم أنّ وجوب أداء الدّين إنّما هو لأجل وصول ذى الحقّ إلى حقّه وصيرورته مسروراً بذلک ونحو ذلک، ووجوب دفن الميّت إنّما هو لئلّا يتأذّى الناس من ريحه بعد تغيّره وغير ذلک من الآثار والمصالح، ونعلم عدم تحقّق أمر آخر فيهما غير تلک الآثار والمصالح کی يکون عنواناً حسناً داعياً إلى إيجابهما.
وثانياً: کيف يمکن القول بعدم دخل الفوائد المترتّبة على الواجبات النفسيّة فى إيجابها مع تصريحه تعالى بأنّ علّة وجوب الصيام هى الوصول إلى التقوى فى قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[467]، وبأنّ علّة وجوب الحجّ هى مشاهدة منافعهم وذكر اسم اللّه فى أيّام معلومات فى قوله خطاباً لإبراهيم عليه السلام: «وَأَذِّنْ فِى النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 327
رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِى أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ»[468]، بل جاء فى الأخبار علل كثير من الواجبات، ودوّن الشيخ الصدوق رحمه الله فى ذلک كتاباً سمّاه «علل الشرائع» ذكر فيه علل الواجبات مستندةً بالروايات، فهل يمكن لمن هو عارف بالكتاب والسنّة أن يدّعى عدم دخل الآثار المترتّبة على الواجبات النفسيّة فى إيجابها، وأنّ الداعى إلى الإيجاب إنّما هو عنوان حسن فيها لا نعلم به؟!
وثالثاً: نمنع أن يكون ذلک العنوان الحسن حسناً لنفسه، بل حسنه إنّما هو لأجل ترتّب الفوائد والمصالح عليه، ألاترى أنّ العدل مثلًا عنوان حسن، ولكن حسنه إنّما هو لأجل آثاره، فعلى هذا حسن العناوين الحسنة الموجودة فى الواجبات النفسيّة إنّما هو لأجل الآثار المترتّبة عليها، كمعراجيّة المؤمن فى الصلاة وكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر.
نعم، حسن العنوان فى بعض الواجبات- كمعرفة اللّه سبحانه- ذاتى، لكنّها شاذّة نادرة.
والحاصل: أنّه لا يمكن الفرار من الإشكال بالقول بانطباق عنوان حسن على الواجبات النفسيّة يكون هو داعياً إلى إيجابها، لأنّ حسن ذلک العنوان إنّما هو لأجل الفوائد والمصالح المترتّبة عليها، فيعود الإشكال بعينه.

والحقّ أنّ التعريف الأوّل- وهو أنّ الواجب إن كان الداعى فى إيجابه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد التوصّل بدونه إليه فهو غيرى وإلّا فنفسى-
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 328
صحيح لا يرد عليه ما ذكره صاحب الكفاية من الإشكال.
وإثبات صحّته يحتاج إلى تمهيد، وهو أنّ تقسيمات الواجب إنّما هو باعتبار نفس الوجوب، فحينما نقول: «الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى» فهو بمعنى أنّ الوجوب إمّا نفسى وإمّا غيرى.
وقد عرفت سابقاً أنّ الوجوب هو البعث والتحريک الاعتبارى، لا الإرادة القائمة بنفس‌المولى من‌دون قيد وشرط، أو بشرط الإبر از والإظهار، ولاإشكال فى أنّ البعث والتحريک الاعتبارى الذى هو الوجوب حقيقةً لا يتحقّق إلّا بمثل صيغة «افعل» أومادّة الوجوب أو الجملة الخبريّة الصادرة فى‌مقام الإنشاء.
إذا عرفت هذا فنقول: الواجب إن كان وجوبه لأجل التوصّل به إلى واجب آخر فهو غيرى وإلّا فنفسى، وبعبارة اخرى: الواجب إن كان تعلّق البعث والتحريک الاعتبارى به لأجل التوصّل به إلى شىء آخر تعلّق البعث والتحريک الاعتبارى به أيضاً فهو واجب غيرى، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وإلّا فنفسى، سواء كان الداعى إلى إيجابه نفسه، كمعرفة اللّه تعالى، أو آثاره، ولكنّ هذه الآثار لم يتعلّق بها بعث وتحريک أصلًا، كالصلاة، فإنّها صارت واجبة لأجل ما يترتّب عليها من المصالح والآثار، كالنهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما، إلّاأنّ هذه الآثار مع كونها لازمة التحقّق فى الخارج لم يتعلّق بها بعث وتحريک اعتبارى، وإلّا لقلنا فى الفقه فى عداد الواجبات: «باب النهى عن الفحشاء والمنكر» و «باب معراجيّة المؤمن» ونحوهما، كما نقول مثلًا: «باب الصلاة» و «باب الصوم».
والحاصل: أنّ التعريف المذكور فى بداية كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح لا يتطرّق إليه إشكال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 329

ثمّ إنّه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى، فلا يكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ويستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب، أو غيرى، فيكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ولا يستحقّ فاعله الثواب ولا تاركه العقاب على تركه، بل على ترک ذى المقدّمة، فهل لنا طريق إلى إثبات النفسيّة بالتمسّک بإطلاق الهيئة أو دليل العقل أم لا؟
وفى الصورة الثانية فما هو مقتضى الاصول العمليّة؟
فهنا مقامان من البحث:

كلام صاحب الكفاية فيما يقتضيه إطلاق الهيئة
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: التحقيق أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّهما إلّا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسيّاً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم[469]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الواجب ينقسم إلى نفسى وغيرى، فالقسم الأوّل لو كان مطلقاً بلا قيد أصلًا لكان متّحداً مع المقسم، ولابدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملًا على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 330

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ويفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّ بعض العلماء السابقين على صاحب الكفاية أيضاً كانوا يستدلّون بإطلاق الهيئة لإثبات النفسيّة عند دوران أمر الوجوب بينها وبين الغيريّة، حيث قال:
لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد[470] التى لا يعقل فيها التقييد.
نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل عن الواقع، إذ لا شكّ فى اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيّة بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها[471]، وذلک واضح لا يكاد يعتريه ريب[472].
إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفاية

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:
1- أنّ الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يلحقها عامّ كالوضع.
2- سلّمنا أنّ وضع الحروف عامّ وما وضعت له خاصّ، لكنّ لهيئة الأمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 331
خصوصيّةً تقتضى أن تكون موضوعة لمفهوم الطلب لا لأفراده، وهى أنّ مفاد الصيغة لو كان فرد الطلب الحقيقى لما صحّ إنشائه[473] بها، ضرورة أنّ الطلب الحقيقى الذى هو الإرادة الحقيقيّة القائمة بنفس المولى من الصفات الخارجيّة الناشئة من الأسباب الخاصّة التى تسمّى بمبادئ الإرادة، لا من صيغة الأمر[474].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ردّاً على ما أفاده الشيخ الأعظم.

والحقّ أنّ مفاد الصيغة لا يرتبط بأفراد الطلب كما قال الشيخ رحمه الله ولا بمفهومه كما قال صاحب الكفاية قدس سره، لما عرفت فى المبحث الأوّل من مباحث صيغة الأمر من أنّ مفادها هو البعث والتحريک الاعتبارى الذى نعبّر عنه بالوجوب، لا مفهوم الطلب ولا مصداقه.
على أنّا لا نسلّم ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم إمكان تقييد الجزئى، ضرورة أنّ التقييد الأفرادى وإن لم يتطرّق إليه، إلّاأنّ تقييده الأحوالى بمكان من الإمكان، ألاترى أنّ قولنا: «أكرم زيداً الجائى» صحيح لا غبار عليه؟
بل أكثر التقييدات راجعة إلى المعانى الحرفيّة كما كان يقوله كراراً سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى مجلس الدرس، ألاترى أنّا حينما نقول: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فكلمة «يوم الجمعة» قيد لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، والصدور والوقوع كلاهما معنيان حرفيّان، لقيامهما بطرفين: أحدهما هو «الضرب» والآخر هو «زيد» فى الأوّل، و «عمرو» فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 332
الثانى.
وبالجملة: أكثر القيود راجعة إلى المعانى الحرفيّة مع أنّ المشهور والمختار هو جزئيّة الموضوع له فى الحروف[475]، فكيف لا يعقل تقييد الجزئيّات كما زعمه الشيخ الأنصارى رحمه الله؟!

ثمّ إنّ للمحقّق النائينى رحمه الله تقريباً آخر للتمسّک بإطلاق الصيغة لإثبات نفسيّة الوجوب فى موارد الشکّ، وقبل بيانه ذكر مقدّمتين:
الاولى: أنّ وجوب الواجب الغيرى مترشّح عن وجوب الغير، فوجوبه معلول وجوبه، وبعبارة اخرى وجوب الواجب الغيرى مشروط[476] بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبيّة للواجب الغيرى، ووجود الواجب الغيرى من المقدّمات الوجوديّة لذلک الغير، مثلًا يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئة بالنسبة إلى الوضوء، وحينئذٍ يرجع الشکّ فى كون الوجوب غيريّاً إلى شکّين:
أ- الشکّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، ب- الشکّ فى تقييد مادّة الغير به.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 333
الثانية: لا يعقل الشکّ فى نفسيّة وجوب شىء وغيريّته إلّاإذا كان لنا واجب آخر نفسى، ضرورة أنّه لو لم يكن هاهنا إلّاواجب واحد فكونه نفسيّاً مقطوع، لما عرفت فى المقدّمة الاولى من أنّ للواجب الغيرى خصوصيّتين:
1- أنّ وجوبه مشروط بوجوب الغير، 2- أنّ وجود الغير مشروط بوجوده، فكيف يمكن أن يكون لنا واجب غيرى مع كونه وحيداً ليس بجنبه واجب آخر نفسى؟
وبعبارة اخرى: وجوب الواجب الغيرى إنّما هو لأجل التوصّل به إلى واجب آخر لا يمكن التوصّل إليه إلّابه، فلا يمكن أن يكون وجوب شىء غيريّاً إلّاإذا كان بجنبه واجب آخر نفسى.
ثمّ قال ما ملخّصه: إذا عرفت ذلک فنقول: إنّه إن كان هناک إطلاق فى كلا طرفى الغير والواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيداً لها، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاة[477]، كما فى قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...»[478] حيث إنّه قيّد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا إشكال فى صحّة التمسّک بكلّ من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيداً وجوديّاً للصلاة، فإنّ إطلاق دليل الوضوء يقتضى الأوّل، وإطلاق دليل الصلاة يقتضى الثانى.
بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفى فى المقصود من إثبات الوجوب النفسى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 334
لأنّ مثبتات الاصول اللفظيّة حجّة، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان لدليل الصلاة إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد

مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها[479]، لما عرفت من الملازمة بين الأمرين، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاة.
وبالجملة: الأصل اللفظى يقتضى النفسيّة عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق أو كان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبة إلى الاصول العمليّة، إلّاإذا فقد الإطلاق من الجانبين[480].
هذا ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام.

وهو وإن كان فی نفسه كلاماً دقيقاً، إلّاأنّه يرد عليه:
أوّلًا: أنّا لا نسلّم كون وجوب الواجب الغيری معلولًا عن وجوب الغير، فإنّ البعث والتحريک الاعتبارى المتعلّق بالمقدّمة الذى هو عبارة اخرى عن وجوبها معلول عن الإرادة المتعلّقة بالبعث والتحريک إليها، لا عن الوجوب المتعلّق بذيها، والإرادة المتعلّقة بها معلولة لمباديها لا للإرادة المتعلّقة بذيها. ويؤيّده أنّ الفاعل ربما يريد مثلًا الكون على السطح حال كونه غافلًا عن توقّفه على نصب السلّم كى تتحقّق إرادة اخرى منه إليه أيضاً، والآمر ربما يأمر بالكون على السطح مع كونه غافلًا حينئذٍ من توقّفه على نصب السلّم، فليس بينهما علّيّة ومعلوليّة، وإلّا لتحقّق المعلول بمجرّد تحقّق العلّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 335
وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون وجود الواجب النفسى مقيّداً ومشروطاً بوجود الواجب الغيرى كى يصحّ نفيه فى موارد الشكّ، بالتمسّک بالإطلاق، ضرورة أنّ وجود ذى المقدّمة متوقّف على وجودها، لا أنّه مقيّد به، فإنّ التوقّف غير التقيّد، ألاترى أنّک لو سألت العبد عقيب أمر المولى إيّاه بالكون على السطح بقولک: «بماذا امِرْت؟» لقال: بالكون على السطح، ولا يقول: بالكون عليه المقيّد بنصب السلّم.
نعم، فى بعض الموارد يكون ذو المقدّمة مشروطاً بها، كما أنّ الصلاة مشروطة بالوضوء، وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[481] ونحوه، إلّاأنّه ليس أمراً كلّيّاً جارياً فى جميع الواجبات الغيريّة، ضرورة أنّ صرف المقدّميّة لا تقتضى أكثر من توقّف ذى المقدّمة عليها.
ولا نسلّم أيضاً تقيّد وجوب الواجب الغيرى بوجوب ذلک الغير، ضرورة أنّ اشتراطه به كان مبنيّاً على العلّيّة والمعلوليّة، وقد عرفت بطلانهما، مضافاً إلى أنّ العلّيّة لا تقتضى تقيّد المعلول بالعلّة، لأنّ المعلول وإن كان متوقّفاً على العلّة بمعنى أنّه لا يتحقّق قبل تحقّقها، إلّاأنّه لا يمكن أن يكون مقيّداً ومشروطاً بها، فإنّ المشروطيّة على فرض تحقّقها تكون صفة للمعلول، واتّصافه بها إمّا فى حال وجوده، وهو يستلزم أن يتحقّق المعلول قبل مشروطيّته بالعلّة، ضرورة لزوم تقدّم الموصوف على وصفه، مع أنّ الأمر بالعكس، فإنّ مشروطيّته قبل تحقّقه، أو فى حال عدمه، وهو باطل بالبداهة، لأنّ المعدوم كيف يتّصف بصفة مع أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؟!
والحاصل: أنّ كلا التقييدين الذين ذكرهما المحقّق النائينى رحمه الله فى الواجب

الغيرى- أعنى تقييد وجوبه بوجوب الغير، وتقييد وجود الغير بوجوده- باطلان، فلا يمكن له التمسّک بأصالة الإطلاق لرفع التقييد وإثبات النفسيّة فى موارد الشکّ، وإن كان متمكّناً من ذلک لو ثبت تقييد واحد أو تقييدان.
وبالجملة: ليس لنا أصل لفظى يدلّ على النفسيّة.
نعم، يمكن إثباتها بما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ العقل والعقلاء يحكمان بأنّ البعث المتعلّق بشىء حجّة على العبد، ولا يجوز له التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمة لغيره إذا فرض سقوط أمره[482].
هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

البحث حول كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
قال المحقّق النائينى رحمه الله: للشكّ فى الواجب الغيرى ثلاثة أقسام:
القسم الأوّل: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير والشىء الذى دار أمر وجوبه بين النفسيّة والغيريّة، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة، وشكّ فى كون وجوب الوضوء غيريّاً أو نفسيّاً، ففى هذا القسم يرجع الشكّ إلى الشكّ فى تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة، لكونه من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فتصحّ الصلاة ولو تحقّقت بدون الوضوء، فمن هذه الجهة تكون النتيجة نفسيّة الوضوء، وإن لم يحكم بكونه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 337
واجباً نفسيّاً من جهة ترتّب آثار الواجب النفسى عليه، لعدم حجّيّة مثبتات الاصول العمليّة[483].
وفيه أوّلًا: منع كونه من مصاديق دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لما عرفت من منع كون الواجب الغيرى شرطاً للواجب النفسى دائماً، وإن كان المثال المذكور كذلك.
وثانياً: مسألة الأقلّ والأكثر من حيث كونها مجرى البراءة أو الاشتغال خلافيّة بينهم، فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل، والمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله هناك بين كون المشكوك جزءً أو شرطاً، فقال بالبراءة فى الأوّل، وبالاحتياط فى الثانى، فكيف يمكن له القول بجريان البراءة هنا مع أنّ المقام من قبيل الشكّ فى الشرطيّة.
القسم الثانى: الفرض بحاله، لكن كان وجوب الواجب النفسى مشروطاً بشرط غير حاصل، كالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط وجوب الصلاة بالوقت.
وذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى هذا القسم إلى جريان استصحاب عدم وجوب الوضوء إلى الزوال[484]، وبالنسبة إلى الصلاة يجرى بعد تحقّق الزوال الأصل الذى كان جارياً فى القسم الأوّل، وهو أصالة البراءة بالبيان المتقدّم ذكره، ولا بأس فى تخالف نتيجة الأصلين، حيث إنّ نتيجة الاستصحاب هى كون وجوب الوضوء غيريّاً ونتيجة أصالة البراءة كونه نفسيّاً[485].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 338
وهذا كلام صحيح متين مع قطع النظر عمّا أوردناه عليه فى القسم الأوّل.
القسم الثالث: ما إذا علم بوجوب ما شكّ فى غيريّته، ولكن شكّ فى وجوب الغير، كما إذا شكّ فى وجوب الصلاة فى المثال المتقدّم وعلم بوجوبِ

الوضوء، ولكن شكّ فى كونه غيريّاً حتّى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسيّاً حتّى يجب، ففى هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة، أمّا وجوب الوضوء فلأجل العلم به، وأمّا عدم وجوب الصلاة فلجريان أصالة البراءة فيها[486].

هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله.

وفيه: أنّه لا يمكن تصوير هذا القسم، لعدم إمكان العلم بوجوب ما شك فى غيريّته مع الشكّ فى وجوب الغير، ضرورة أنّ الغير لو كان واجباً لكان ما شكّ فى مقدّميّته له أيضاً واجباً، إمّا نفسيّاً وإمّا غيريّاً، وأمّا لو لم يكن الغير واجباً فيحتمل عدم وجوب ما شكّ فى مقدّميّته أيضاً، لاحتمال كون وجوبه لأجل التوصّل به إلى الغير الذى لا يكون واجباً فرضاً.

وبالجملة: الشك فى وجوب الصلاة يسرى إلى وجوب الوضوء ويجعله أيضاً مشكوكاً، فأين العلم بوجوب الوضوء.

نعم، لو أمكن تصوير هذا القسم فحكمه ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من جريان البراءة فى الصلاة دون الوضوء.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال: لا ریب فی استحقاق الثواب علی امتثال الأمر النفسی وموافقته واستحقاق العقاب علی عصیانه ومخالفته عقلًا، وأمّا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 339
استحقاقهما علی امتثال الغیری ومخالفته ففیه إشکال، وإن کان التحقیق عدم الاستحقاق علی موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة.
واستدلّ علیه بوجهین:
1- استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّالعقاب واحد، أو لثواب کذلک فیما خالف الواجب ولم یأت بواحدة من مقدّماته علی کثرتها، أو وافقه وأتی به بما له من المقدّمات.
2- أنّ موافقة الأمر الغیری بما هو أمر- لا بما هو شروع فی إطاعة الأمر النفسی- لا یوجب قرباً، ولا مخالفته بما هو کذلک بعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تکونان من تبعات القرب والبُعد.
ولا یخفی أنّ الوجهین یرجعان إلی وجه واحد، والاختلاف إنّما هو فی التعبیر.
وأمّا ما ورد فی الأخبار من الثواب علی المقدّمات، کما ورد من أنّ من مشی إلی الحجّ أو إلی زیارة الحسین علیه السلام فله فی کلّ خطوة کذا وکذا فحمله المحقّق الخراسانی رحمه الله إمّا علی التفضّل لا الاستحقاق، أو علی أنّ الثواب الوارد فی هذه الأخبار إنّما هو لأجل أنّ الواجب النفسی یصیر فیما لو أتی بالمقدّمات بما هی مقدّمات له[487] من أحمز الأعمال وأشقّها، فیصیر حینئذٍ من أفضل الأعمال بمقتضی حدیث «أفضل الأعمال أحمزها»[488] فیزید ثوابه، فالثواب فی الواقع مترتّب علی الواجب النفسی، لا علی مقدّماته، ویؤیّده أنّه لو ذهب إلی مکّة مثلًا بداعی التجارة، ثمّ فعل مناسک الحجّ بعد طیّ الطریق فحجّه وإن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 340
کان صحیحاً، إلّاأنّه لا یستحقّ الثواب علی المشی، لعدم صیرورة الحجّ من أحمز الأعمال وأفضلها، حیث إنّ المشی لم یتحقّق بما هو شروع فی إطاعة الأمر النفسی، بل کان بداعی التجارة[489].
هذا حاصل کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

وتحقيق الحال يقتضى تبيين معنى الثواب والعقاب، فنقول: اختلفوا فيه على أقوال: فذهب أكابر الفلاسفة إلى أنّ الثواب عبارة عن الصور الجميلة المتجسِّمة من الأعمال الصالحة، وهى ملازمة لنفس الإنسان، والنفس تلتذّ بها، لكونها آنسة بها وترتقى بها إلى الدرجات العالية الاخرى، والعقاب عبارة عن الصور القبيحة المتجسِّمة من الأعمال السيّئة، وهى ملازمة لنفس الإنسان العاصى، وموجبة لوحشتها وانحطاطها إلى الدركات السافلة الاخرى.

وهذا معنى دقيق يؤيّده بعض الآيات والروايات، مثل قوله سبحانه وتعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً»[490] وقوله سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه»[491].

ولا وجه لتفسيرهما بأنّ المراد «تجد ثواب ما عملت من خير وعقاب ما عملت من سوء» و «يرى ثوابه ويرى عقابه» سيّما بعدما ورد من أنّ «أحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 341

آية فى القرآن «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه» إلى آخر السورة»[492].

وعلى هذا المعنى فلابدّ من ملاحظة أنّ تجسّم الأعمال بالصور الملازمة لنفس الإنسان هل هو يختصّ بالواجبات النفسيّة، أو يعمّ الغيريّة، وهو بحث كلامى لسنا بصدده، لكن على أىّ حال لا معنى لكلمة «الاستحقاق» لا فى الواجبات النفسيّة ولا فى الواجبات الغيريّة، ضرورة أنّ تلك الصور الحسنة أو القبيحة لوازم الأعمال الصالحة أو السيّئة وآثارها الوضعيّة الملازمة لنفس الإنسان قهراً، فلا معنى لاستحقاق المطيع الثواب والعاصى العقاب كما يستحقّ الدائن على مديونه.

وذهب جماعة إلى أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، كالجزائيّات العرفيّة فى الحكومات السياسيّة، نظراً إلى ظواهر بعض الآيات والأخبار.

وعليه فاستحقاق الثواب تابع لجعل الشارع، ولا فرق فى ذلک بين الواجبات النفسيّة والغيريّة، ضرورة أنّ أمر الجعل بيد الشارع، فيمكن له أن يجعل الثواب لبعض الواجبات الغيريّة ولا يجعله لبعض الواجبات النفسيّة، فالمكلّف يستحقّ الثواب على موافقة كلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً، ولا يستحقّه على موافقة غيره من الواجبات كذلک.

نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، فللمولى أن يعاقب العبد بمجرّد العصيان ومخالفة أمره ولو لم يجعل لها عقاباً.

وذهب طائفة اخرى إلى أنّ استحقاق الثواب والعقاب يترتّب على نفس

الموافقة والمخالفة، سواء جعلهما الشارع أم لا، فالعبد المطيع يستحقّ على مولاه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 342
جزاء عمله، ولا يجوز له التخلّف عنه عقلًا، ولو لم يجعل له جزاءً أصلًا، وله أن يعاقب العبد العاصى التارک للمأمور به، ولو لم يجعل لتركه عقاباً.
وفيه: منع حكم العقل باستحقاق الثواب بمجرّد موافقة أمر المولى، ضرورة أنّ العبد مملوک المولى، فعليه الإتيان بما أمره به من دون أن يستحقّ أجراً على ذمّته.
هذا فى الموالي العرفيّة الذين ملكيّتهم اعتباريّة أوّلًا، ومصلحة المأمور به راجعة إليهم ثانياً، فضلًا عن اللّه سبحانه الذى هو مالک حقيقى لجميع العالم، وفيما أمر به العباد مصلحة راجعة إليهم لا إليه، بناءً على أنّ الأوامر تابعة لمصالح فى متعلّقاتها، كما هو الحقّ.
نعم، للمولى أن يعاقب العبد العاصى بمجرّد المخالفة كما تقدّم.
والحاصل: أنّ الثواب بالجعل لا بالاستحقاق.
ولو فرض كون الثواب والعقاب كليهما بالاستحقاق فهل هما يختصّان بالواجبات النفسيّة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله أو يعمّان الغيريّة؟
الحقّ هو الأوّل، لأنّ الثواب والعقاب يترتّبان على موافقة ومخالفة الأوامر التى لها دور فى تحقّق الداعى فى نفس المكلّف إلى إطاعة المولى، والأوامر الغيريّة ليست كذلک، ضرورة أنّ المولى إذا قال مثلًا: «كن على السطح» فإن أراد العبد الإطاعة يأتى بالمأمور به بواسطة نصب السلّم ولو لم يكن نصبه واجباً غيريّاً عليه، وإن لم يردها لم يأت به ولو كان نصب السلّم واجباً غيريّاً عليه، فوجود الوجوب الشرعى الغيرى المتعلّق بالمقدّمة وعدمه سيّان، حيث إنّ الداعى إلى إطاعة المولى يتحقّق فى نفس العبد بمجرّد لابدّيّتها العقليّة، ولو لم يرد الطاعة لم يتحقّق الداعى فى نفسه ولو كانت واجبة شرعيّة غيريّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 343
إن قلت: على ما ذكرت من عدم استحقاق الثواب على موافقة الواجبات الغيريّة فلو كان لواجب نفسى عشر مقدّمات مثلًا وأتى أحد المكلّفين بجميعها، ثمّ سقط عنه ذو المقدّمة قبل الإتيان به، لموته أو عروض النسيان عليه أو نحوهما، وسقط عن مكلّف آخر أيضاً لنحو تلک الأسباب قبل أن يأتى حتّى بمقدّمة واحدة، فلابدّ من القول بتساوى هذين المكلّفين الذين تحمّل أحدهما مشاقّ كثيرة دون الآخر، فهل يلتزم أحد بذلک؟!
قلت: هما وإن كانا متساويين من حيث عدم استحقاقهما الثواب، إلّاأنّ العقل والعقلاء يحكمان بتحسين الأوّل دون الثانى.
إن قلت: فهل لا فرق بين حجّ القريب والبعيد من حيث مقدار الثواب

المترتّب عليه؟!
قلت: بلى، بينهما فرق، لكنّ زيادة الثواب فى حجّ النائى لا تترتّب على طىّ الطريق، بل على نفس الحجّ، لصيرورته أحمز الأعمال كما تقدّم عن المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ثمّ إنّه قد وقعت الطهارات الثلاث التى جعلت مقدّمة لبعض العبادات مورداً للإشكال من وجهين:
الأوّل: أنّه لا إشكال فى ترتّب الثواب عليها مع أنّ الأمر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب.
وجوابه واضح بناءً على ما اخترناه من أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، وكما يمكن جعلهما للواجب النفسى يمكن أيضاً للواجب الغيرى، لأنّ الجعل بيد المولى الجاعل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 344
الثانى: أنّ الأوامر الغيريّة توصّليّة لا يعتبر فى سقوطها قصد التعبّد، مع أنّ الطهارات الثلاث يعتبر فيها قصده إجماعاً، فما هو منشأ عباديّتها؟
إن قلت: منشأ عباديّتها تعلّق أمر استحبابى نفسى بها سوى الأمر الغيرى الوجوبى.
ففيه أوّلًا: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ فى خصوص الوضوء والغسل، حيث ثبت استحبابهما شرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فإذن يبقى الإشكال بالإضافة إليه بحاله، وثانياً: لا يمكن أن يكون شىء واحد محكوماً بحكمين، سيّما أنّهما مختلفان من وجهين، حيث إنّ أحدهما وجوبى غيرى، والآخر استحبابى نفسى، وثالثاً: أنّ الإتيان بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى صحيح، مع أنّه لو كان منشأ عباديّتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحةً.
وإن قلت: منشأ عباديّتها هو الأمر الغيرى.
ففيه: أنّه مستلزم للدور المحال، ضرورة أنّ ما تعلّق به الوجوب الغيرى بناءً على تحقّق الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها إنّما هو المقدّمة بالحمل الشائع أعنى الوضوء العبادى مثلًا، فالوجوب متأخّر عن العباديّة، لتأخّر الحكم عن موضوعه، والعباديّة متأخّرة عن الوجوب، لكونها ناشئة عنه فرضاً.
وأجابوا عن هذا الإشكال بوجوه عديدة:

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الشيخ ضياء الدِّين العراقى رحمه الله من أنّ الأمر المتعلّق بمركّب يتبعّض بتعداد أجزاء المأمور به ويتعلّق كلّ بعض من أبعاض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 345
ذلک الأمر بجزء من أجزاء المأمور به التى منها قصد القربة فى العبادات، فالأمر الغيرى المتعلّق بالوضوء مثلًا ينبسط على أجزائه من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وقصد القربة، بحيث يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من هذه الأجزاء الخمسة، ومفاد ذلک البعض المتعلّق بقصد القربة أنّه يجب الإتيان بالأجزاء الأربعة الاولى بقصد امتثال ما تعلّق بها من الأمر[493].

وفيه- مضافاً إلى أنّ انبساط الأمر المتعلّق بالمركّب وتبعّضه بتعداد أجزائه أمر غير مسلّم، بل لابدّ من البحث حوله فى محلّه- أنّه مستلزم لأن يكون أمر واحد بالنسبة إلى بعض أبعاضه توصّليّاً، وهو البعض المتعلّق بقصد القربة، ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه، بإلزامه المكلّف على الإتيان بالمأمور به بقصد امتثال نفسه، وبالنسبة إلى سائر الأبعاض تعبّديّاً، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.
أضف إلى ذلک أنّ الأمر الغيرى- الذى عرفت أنّه لا يوجب تحقّق الداعى فى نفس العبد إلى إطاعة المولى ولا يترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب[494] ويكون وجوده وعدمه سيّين- لايمكن أن‌يكون منشأ‌لعباديّة العبادة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى حلّ الإشكال

الثانى: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ عباديّة المقدّمات العباديّة ليست ناشئة من الأمر الوجوبى الغيرى ولا من أمر استحبابى نفسى، بل من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 346
الأمر الوجوبى النفسى الذى تعلّق بذى المقدّمة، بيان ذلک أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلًا ينبسط على أجزائها وشرائطها، فكما أنّ بعضاً منه يتعلّق بالركوع، فيصير به عباديّاً كذلک يتعلّق بعض آخر منه بالوضوء، فيصير هو أيضاً عباديّاً بذلک البعض المتعلّق به من الأمر، فكما أنّ الركوع اكتسب العباديّة من الأمر الصلاتى، كذلک الوضوء اكتسبها منه بعدما كان الأمر الصلاتى عباديّاً، وكذلک الحال فى الغسل والتيمّم[495].

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من عدم کون تبعّض الأمر الواحد المتعلّق بالمرکّب أمراً مسلّماً- أنّ التبعّض علی فرض تسلیمه إنّما هو بالنسبة إلی الأجزاء فقط، ضرورة أنّ الأمر إنّما هو یتعلّق بماهیّة المأمور به، والماهیّة تتشکّل من خصوص الأجزاء، وأمّا الشرائط فهی خارجة عنها، کما قال فی المنظومة: «تقیّد جزء وقید خارجی»[496]، والأمر لا یمکن أن یدعو إلّاإلی متعلّقه.
إن قلت: نفس القید والشرط وإن کان خارجاً عن ماهیّة المأمور به، إلّاأنّ التقیّد والاشتراط جزء لها، کما صرّح به الناظم فی الشعر المتقدِّم، فکما أنّ الرکوع جزء للصلاة کذلک تقیّد الصلاة بالوضوء أیضاً جزء لها.
قلت: هذا یستلزم عبادیّة التقیّد لا عبادیّة نفس القید التی نحن بصددها.
علی أنّ انبساط الأمر بالنسبة إلی الشرائط کانبساطه بالنسبة إلی الأجزاء یستلزم أن یکون جمیع شرائط الصلاة عبادیّة، مع أنّ طهارة الثوب والبدن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 347
وستر العورة وحتّی استقبال القبلة لیست اموراً عبادیّة.
إن قلت: القاعدة وإن کانت تقتضی عبادیّتها إلّاأنّ الدلیل الخارجی قام علی عدم عبادیّتها وعدم اعتبار قصد القربة فیها.
قلت: هذا یستلزم أن لا یکون الأمر المتعلّق بالصلاة تعبّدیّاً ولا توصّلیّاً، بل بالنسبة إلی الأجزاء وبعض الشرائط- کالطهارات الثلاث- یکون تعبّدیّاً وبالنسبة إلی سائر الشرائط- کطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة- توصّلیّاً، وهذا مخالف لذوق المتشرّعة کما لا یخفی.
أضف إلی ذلک ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ عبادیّة الأجزاء لیست ناشئة من الأوامر الضمنیّة فضلًا عن عبادیّة الشرائط، ضرورة أنّ الأمر لا یصلح أن یکون منشأً لعبادیّة شیء إلّاإذا کان ذلک الشیء تمام الغرض وموجباً للقرب، مع أنّ الرکوع مثلًا لیس مقرّباً ما لم ینضمّ إلیه سائر الأجزاء.
إن قلت: فما هو المصحّح لعبادیّة کلّ واحد من الأجزاء؟
قلت: منشأ عبادیّتها نفس الأمر المتعلّق بالمجموع المرکّب، لا أبعاضه، بحیث تکون عبادیّة کلّ منها ناشئة عن البعض المتعلّق به من الأمر.
الثالث: أنّ الأمر النفسی الوجوبی وإن لم یتعلّق إلّابالأجزاء، فلا یتبعّض إلّا بالنسبة إلیها، لکنّه مع ذلک یدعو إلی الشرائط أیضاً، فبُعد الداعویّة أوسع من بُعد التعلّق.
لکن عبادیّة الأجزاء لاتحتاج إلی دلیل خارجی سوی تعلّق هذا الأمر العبادی بها، بخلاف الشرائط، فکلّ شرط دلّ دلیل علی لزوم الإتیان به بداعی الأمر

المتعلّق بالأجزاء- كالطهارات الثلاث- فهو عبادى، وكلّ شرط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 348
لم يكن كذلک- كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة- لم يكن عباديّاً.
وفيه: أنّ الحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله كراراً من أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّاإلى متعلّقه، فكيف يمكن أن لا يتعلّق بالشرائط، ومع ذلک يكون داعياً إليها؟!

والتحقيق فى الجواب أن يقال: عباديّة العبادات لا تحتاج إلى الأمر، وتوهّم احتياجها إليه ناشٍ من تفسير قصد القربة المعتبر فيها بقصد امتثال الأمر، لكنّ الكلام فى هذا التفسير، إذ يحتمل أن يكون المراد به الإتيان بالعمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى، بل هذا ظاهر كلمة «قصد القربة»، كما يحتمل أيضاً أن يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحة واقعيّة، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث لا يتوقّف قصد القربة المعتبر فى العبادات على كونها متعلّقة للأمر، كما هو واضح.

إن قلت: فمن أين نفهم عباديّة العبادات لو لا الأمر؟

قلت: عباديّة العمل عبارة عن كونه مقرّباً للعبد إلى مولاه المعبود، ومقرّبيّة بعض الأعمال واضحة لا تحتاج إلى البيان، كالسجود، فإنّ جميع الناس يعرفون أنّه عبادة، سواء كان للّه‌أو للوثن، وما لم تكن عباديّته واضحة- وهو أكثرها- فلا طريق إليها إلّابيان الشارع، فكلّ عمل قام الدليل الشرعى على عباديّته ومقرّبيّته فهو عبادة، والطهارات الثلاث من هذا القبيل، لقيام الإجماع وسيرة المتشرّعة المتّصلة بزمن المعصوم عليه السلام على كونها عبادة ومقرّبة إليه تعالى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 349

والحاصل: أنّا لا نفهم عباديّة العمل إلّابالدليل الدالّ على كونه مقرّباً إلى اللّه، ولو لا الدليل لما فهمناها، ولو كان العمل متعلّقاً للأمر، ضرورة أنّ الأمر كما يتعلّق بالامور العباديّة يتعلّق أيضاً بغيرها، كالواجبات التوصّليّة.

نعم، لا يكفى فى كون العمل القربى مقرّباً الإتيان به بأىّ داعٍ كان، بل لابدّ فيه من الإتيان به بقصد القربة.

فالعمل لا يتحقّق عبادةً إلّاإذا كان أمراً قربيّاً، ويؤتى به بقصد التقرّب.

ثمّ لا يخفى أنّ كون عمل صالحاً للعباديّة لا يوجب أن يكون عبادةً مطلقاً، أى فى كلّ زمان أو مكان أو حال، بل قد يكون كذلك، كالوضوء، فإنّه عمل مستحبّ مقرّب إلى اللّه تعالى فى جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، حتّى فيما إذا كان تجديديّاً، وقد يكون عبادةً فى أزمنة خاصّة أو لأمكنة أو أحوال كذلك، كالغسل الذى لا يكون مستحبّاً ومقرّباً إلّافى بعض الأزمنة[497] أو لبعض الأمكنة[498] والأحوال[499]، وقد لا يكون عبادةً إلّانادراً، كالتيمّم الذى لا يستحبّ إلّافى مورد أو موردين، حيث إنّ التيمّم بدل الوضوء مستحبّ للمحدث الذى يريد النوم بدون الوضوء ولو كان واجداً للماء.

بل الوضوء أيضاً لا يكون عبادةً حين الحرج، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ قاعدة نفى الحرج عزيمة لا رخصة، فالوضوء الحرجى باطل غير مقرّب إليه تعالى. بل الصلاة التى هى فى رأس العبادات قد لا تكون عبادةً، كصلاة

الحائض التى هى محرّمة عليها، فهى مبعّدة إيّاها عن اللّه تعالى، فضلًا من أن تكون مقرّبة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 350
وبالجملة: إنّا لا نحتاج لتصحيح عباديّة عمل إلى تعلّق الأمر به، بل إذا كان أمراً صالحاً للتقرّب به إلى اللّه تعالى وأتينا به بهذا القصد وقع عبادة، والطهارات الثلاث كذلک، فلا ضير فى صدق العبادة على التيمّم إذا صدر بقصد القربة، وإن لم يكن مأموراً به بأمر استحبابى نفسى.
وكذا لا ضير فى كون الوضوء والغسل مستحبّين نفسيّين حال كونهما واجبين غيريّين- بناءً على الملازمة- لأنّ متعلّق الحكمين مختلف، فإنّ الاستحباب النفسى تعلّق بذاتهما، والوجوب الغيرى بهما بوصف كونهما عبادتين مستحبّتين، فذات الغسلتين والمسحتين فى الوضوء مستحبّة نفسيّة، والوضوء العبادى المستحبّ واجب غيرى، فلم يتعلّق حكمان مختلفان من وجهين بشىء واحد كما زعمه المستشكل.
فلا إشكال فى صحّة الوضوء مثلًا إذا صدر بقصد القربة.
وأمّا الإتيان به بقصد أمره الغيرى كما إذا نوى: «أتوضّأ لأجل الصلاة» فهو يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يكون منضمّاً إلى قصد القربة، فلا إشكال ولا ريب فى صحّته إلّاأنّه لا ينفع المستشكل، ضرورة أنّه مشتمل على ركنى العبادة، حيث إنّ الوضوء صالح للعباديّة وأتى به بقصد التقرّب به إلى اللّه، والثانى: أن لا يكون منضمّاً إليه، بل أتى به لأجل الصلاة فقط، لا بقصد أمره الاستحبابى النفسى ولا بقصد التقرّب، فلا نتسلّم صحّة الوضوء فى هذه الصورة، بل هو باطل، لفقده الركن الثانى من ركنى العبادة، وهو إتيان العمل الصالح للعباديّة بقصد التقرّب أو بقصد امتثال أمره العبادى[500] فيما إذا كان له
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 351
أمر كذلک.
فما يصحّ لا ينفعه، وما ينفعه لا يصحّ.
إن قلت: كيف يمكن القول ببطلان وضوئه فى الصورة الثانية مع أنّه قصد الوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاة، وهو لا يكون إلّاعبادةً؟ ضرورة أنّ الصلاة لا تتوقّف إلّاعلى الوضوء الذى هو عبادة، فلابدّ من أن يكون وضوئه فى هذه الصورة أيضاً صحيحاً، حيث إنّه قصد الإتيان بنفس ما هو مقدّمة للصلاة.
قلت: لا يكفى فى صحّته قصد الإتيان بالوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاة بعد فرض كونه فاقداً لأحد ركنى العبادة، ألا ترى أنّ الرياء يبطل الصلاة مثلًا مع أنّ المرائى لا يريد الإتيان بصورة الصلاة، بل يريد نفس الصلاة المأمور بها فى الشرع، إلّاأنّه أخلّ بقصد القربة بالإتيان بها رياءً، فيتّضح لنا أنّ العمل إن كان فاقداً لأحد ركنى العبادة لا يقع عبادة صحيحة.

الواجب الأصلى والتبعى[501]

ومنها: تقسيمه إلى الأصلى والتبعى: فى الواجب الأصلى والتبعى واختلفوا فى كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت أو الإثبات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 352

كلام صاحب الفصول رحمه الله فيه

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى أنّه بلحاظ مقام الدلالة والإثبات، فالأصلى ما فهم وجوبه من دليل مستقلّ، أى غير لازم لدليل آخر، والتبعى بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لدليل آخر، فكلّ واحد من قسمى التقسيم السابق- أعنى الواجب النفسى والغيرى- يمكن أن يكون أصليّاً ويمكن أن يكون تبعيّاً، فالواجب النفسى الأصلى كالصلاة التى يكون وجوبها لنفسها، لا لأجل شىء آخر، ويكون وجوبها مستفاداً من خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، والنفسى التبعى كوجوب إكرام زيد عند مجيئه المستفاد من قول المولى: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» بناءً على دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم، والغيرى الأصلى كوجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»[502]، والغيرى التبعى كوجوب المقدّمة المستفاد من الملازمة العقليّة بينه وبين وجوب ذيها من دون أن يذكر فى دليل مستقلّ[503].
هذا ما أفاده صاحب الفصول مع توضيح منّا.

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ الواقع ومقام الثبوت، فالواجب الأصلى ما يكون متعلّقاً للإرادة المستقلّة، للإلتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه، والواجب التبعى ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، بل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 353
يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادة ذلک الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، إمّا بأن لا يلتفت إليه أصلًا، أو يلتفت إليه ويتصوّره لكن لا يلتفت إلى جهة وجوبه، وعلى ذلک فلا شبهة فى انقسام الواجب الغيرى إليهما واتّصافه بالأصالة والتبعيّة كلتيهما، حيث يكون تارةً متعلّقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، واخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلک عند عدم الالتفات إليه كذلک، فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذى المقدّمة على الملازمة، كما لا شبهة فى اتّصاف النفسى أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتبعيّة، ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه المصلحة النفسيّة، ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلّاً ولو لم يكن هناک شىء آخر مطلوب أصلًا كما لا يخفى.
واستدلّ رحمه الله على كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت بأنّه لو كان بلحاظ مقام الإثبات لما اتّصف الواجب بواحد منهما قبل كونه مفاد دليل، وهو كما ترى[504].

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وقام بتوجيه كلامه تلميذه المحقّق الاصفهانى رحمه الله بأنّ فى جانب ذى المقدّمة جهتى علّيّة بالنسبة إلى المقدّمة، لأنّ ذا المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة، والإرادة المتعلّقة به علّة فاعليّة للإرادة المتعلّقة بها، وحيثما كان تحقّق المقدّمة معلولاً للإرادة المتعلّقة بها كان معلولاً أيضاً للإرادة المتعلّقة بذيها، لأنّ علّة العلّة علّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 354
وبالجملة: ذو المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة، والإرادة المتعلّقة به علّة فاعليّة لوجودها.
وتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى إنّما هو باعتبار العلّيّة الغائيّة، إذ الواجب النفسى هو ما يكون وجوبه لنفسه، والغيرى هو ما يكون وجوبه لأجل غيره، وهو ذو المقدّمة، وتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنّما هو باعتبار العلّيّة الفاعليّة، إذ الواجب التبعى هو ما تكون الإرادة المتعلّقة به معلولة للإرادة المتعلّقة بشىء آخر، والأصلى ما لا يكون كذلك، فتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنّما هو بلحاظ كيفيّة الإرادة فى الواقع ومقام الثبوت[505].
هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى توجيهاً لكلام صاحب الكفاية رحمهما الله.

ويرد عليه ما تقدّم مراراً من منع كون الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة معلولة للإرادة المتعلّقة بذيها ومترشّحة منها، بل كلّ إرادة معلولة لمباديها من تصوّر المراد والتصديق بفائدته وغير ذلک من المبادئ، ولو كانت إرادة المقدّمة معلولة لإرادة ذيها لانقدح فى نفس من أراد ذا المقدّمة إرادة اخرى متعلّقة بالمقدّمة حتّى فى صورة الغفلة عنها أو عن مقدّميّتها، وهو كما ترى.

ويرد على صاحب الكفاية أيضاً أوّلًا: أنّ استقلال كلّ تقسيم من تقسيمات الواجب يتوقّف على اشتمال كلّ قسم من كلّ تقسيم على جميع أقسام سائر التقسيمات، مع أنّ الواجب التبعى لا يشتمل على الواجب النفسى كما اعترف[506]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج2 ؛ ص355
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 355
به، فلا يكون تقسيمه إلى الأصلى والتبعى مستقلّاً فى مقابل تقسيمه إلى النفسى والغيرى، بل هو من متفرّعات ذلک التقسيم بأن يقال: الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى، والواجب الغيرى إمّا أصلى وإمّا تبعى، وهذا الإشكال أورده نفسه رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق، وقال هناک: هذا ليس تقسيماً مستقلّاً للواجب فى مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط، لأنّ المعلّق والمنجّز كلاهما من قبيل الواجب المطلق، وغفل عن ورود نفس هذا الإشكال على نفسه هاهنا.
وثانياً: أنّه إن أراد بالإرادة المستقلّة وغير المستقلّة فى تعريف الواجب الأصلى والتبعى الإرادة الأصليّة والتبعيّة فالواجب الغيرى لا يكون إلّاتبعيّاً، لكون الإرادة المتعلّقة به تابعةً دائماً للإرادة المتعلّقة بالواجب النفسى الذى هو ذو المقدّمة، فلا يتمّ ما أفاده من إمكان أن يكون الواجب الغيرى أصليّاً أو تبعيّاً، وإن أراد بالاستقلال وعدمه التفصيل والإجمال- كما هو ظاهر قوله: «للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه» فى تعليل الإرادة المستقلّة، وقوله:
«من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته» فى بيان الإرادة غير المستقلّة- فهو يستلزم أن يكون الواجب النفسى أيضاً تبعيّاً أحياناً[507]، وهو فيما إذا تعلّقت به إرادة إجماليّة، إذ لا دليل على لزوم تعلّق الإرادة التفصيليّة بالواجبات النفسيّة، فلا يتمّ ما أفاده من عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعيّاً[508].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 356
فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من أنّ هذا التقسيم يكون بلحاظ الدلالة ومقام الإثبات.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه
ثمّ إنّه لو شكّ فى أصليّة واجب وتبعيّته فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلىأنّ مقتضى الاستصحاب هو التبعيّة، لأنّ الواجب التبعى- على ما عرّفه- هو الذى لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا أحرزنا أصل الوجوب وشككنا فى كون الإرادة المتعلّقة بالواجب مستقلّة أو غير مستقلّة فيستصحب عدم كونها مستقلّة، ويترتّب عليه آثار الواجب التبعى إذا فرض له أثر شرعى، وهذا الأصل ليس مثبتاً، لأنّ الواجب التبعى متقوّم بهذا الأمر العدمى المستصحب، لا أنّه لازم له[509].
هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ مقتضى الاستصحاب هو الأصليّة، لأنّ الواجب الأصلى- على ما عرّفه- هو الذى لا تكون الإرادة المتعلّقة به معلولة للإرادة المتعلّقة بشىء آخر، فالمتقوّم بالقيد العدمى المستصحب إنّما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 357

الواجب الأصلى، بخلاف التبعى، فإنّه عبارة عمّا تعلّق به إرادة مترشّحة من إرادة متعلّقة بشىء آخر[510].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

ويرد عليهما أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب فى مثل عدم قرشيّة المرأة، لعدم اتّحاد القضيّتين، حيث إنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول.
والمقام من هذا القبيل، لأنّ الإرادة لم تكن سابقاً مستقلّة أو معلولة من إرادة اخرى، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون كذلک، والآن صارت موجودة ونشكّ فى استقلالها أو معلوليّتها لإرادة اخرى.
فالحقّ أنّه ليس لنا أصل عملى يقتضى الأصالة والتبعيّة فى جميع الموارد، فلابدّ لنا فى كلّ مورد من ملاحظة الأصل الجارى فى خصوصه.
هذا تمام الكلام فى تقسيمات الواجب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 359
فيما هو الواجب من المقدّمة

الأمر الرابع: فى بيان ما هو الواجب من المقدّمة

نظريّة المشهور فيه

ذهب المشهور إلى أنّ وجوب المقدّمة- بناءً على الملازمة- يتبع فى الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، فلو كان وجوب ذى المقدّمة مشروطاً بشىء لكان وجوبها أيضاً مشروطاً بذلک الشىء، ولو كان وجوبه مطلقاً لكان وجوبها أيضاً كذلک.

وهذا واضح بناءً على كون وجوبها مترشّحاً ومعلولًا من وجوبه، كما ذهب إليه بعض، بل هو واضح أيضاً بناءً على المختار من كون وجوبها تابعاً لوجوبه وإن أنكرنا الترشّح والعلّيّة.

وبالجملة: ذهب المشهور إلى عدم اشتراط وجوب المقدّمة بشرط دون وجوب ذيها.

ولكن نسب إلى صاحب المعالم رحمه الله أنّه ذهب إلى اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها، حيث قال فى مبحث الضدّ: وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلًا على الوجوب فى حال كون المكلّف مريداً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 360
للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر[511]، إنتهى.
أقول: هذه العبارة ظاهرة فى القضيّة الحينيّة لا الشرطيّة، فمفادها أنّ المقدّمة واجبة فى حال إرادة الفعل المتوقّف عليها، لا أنّ وجوبها مشروط بإرادته، والفرق بينهما واضح، فإنّ كثيراً منهم قالوا بمفهوم الشرط وانتفاء الجزاء بانتفائه، لظهور القضيّة الشرطيّة فى أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، بخلاف القضيّة الحينيّة حيث لم يقل أحد بثبوت المفهوم لها، فكم فرقاً بين قول المولى:
«أكرم زيداً إن جائک» وبين قوله: «أكرم زيداً حين مجيئه» أو «فى حال مجيئه» وكذا بين قولنا: «يجب عليک الوضوء إن أردت الصلاة» وقولنا: «يجب عليک الوضوء فى حال إرادة الصلاة»، ومقتضى عبارة المعالم هو الثانى، والمنسوب إليه هو الأوّل.

وكيف كان، فكلام صاحب المعالم رحمه الله يدلّ على نوع تضييق فى دائرة وجوب المقدّمة دون ذى المقدّمة، سواء كان بنحو القضيّة الشرطيّة كما نسب إليه، أو الحينيّة كما هو ظاهر عبارته.
ويرد عليه أنّ أصل الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وإن لم تكن واضحة، إلّاأنّ تبعيّة وجوبها لوجوبه فى الإطلاق[512] والاشتراط بناءً على الملازمة واضحة لا تكاد تخفى كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[513].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 361
وأورد الشيخ رحمه الله أيضاً على صاحب المعالم رحمه الله بأنّ وجوب شىء لا يمكن أن يكون مشروطاً بإرادة نفس ذلک الشىء، وما ذهب إليه صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها.
أمّا الأوّل: فلأنّ وجوب الصلاة مثلًا لو كان مشروطاً بإرادتها لاستلزم أن يكون الأمر بها لغواً، ضرورة أنّ المكلّف لو لم يردها فلا وجوب ولا صلاة، وإن أرادها كان تحقّقها مستنداً إلى الإرادة المتعلّقة بها لا إلى وجوبها، فلا أثر لوجوب الصلاة فى تحقّقها مع أنّه عبارة عن البعث والتحريک الاعتبارى نحوها.
إن قلت: الإرادة وإن كانت مؤثّرةً فى تحقّق الصلاة إلّاأنّ الوجوب أيضاً مؤثّر، فكلّ منهما جزء السبب المؤثّر، فليس الوجوب لغواً.
قلت: كلّا، فإنّ الوجوب متأخّر رتبةً عن الإرادة، لاشتراطه بها، فالإرادة تؤثّر فى وجود الصلاة فى الرتبة المتقدّمة على الوجوب، فلو كان هو أيضاً مؤثّراً وداعياً إليها لكان من قبيل تحصيل الحاصل، وهو مستحيل على الحكيم.
وأمّا الثانى: فلأنّ إرادة ذى المقدّمة لا تكاد تنفكّ عن إرادتها[514]، فإنّ كلّ من أراد الكون على السطح وعلم توقّفه على نصب السلّم يريد نصب السلّم أيضاً، فحيث إنّ الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة مستلزمة للإرادة المتعلّقة بها، فاشتراط وجوبها بإرادته مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها، وهو مستحيل كما عرفت[515].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 362
هذا حاصل كلام الشيخ فى مناقشة كلام صاحب المعالم 0.
وفيه: أنّ المقام ليس من قبيل اشتراط وجوب شىء بإرادة نفس ذلک الشىء، لأنّ إرادة المقدّمة كما تكون لازمة لإرادة ذيها، كذلک وجوبها يكون مشروطاً بإرادته على فرض ما نسب إلى المعالم، فكأنّ المولى قال: «إن أردت الصلاة يجب عليک الوضوء»، فإرادة الصلاة مستلزمة لإرادة الوضوء،

وشرط لوجوبه، فكلاهما أعنى إرادة الوضوء ووجوبه فى رتبة واحدة، لكون كلّ منهما متأخّراً عن إرادة الصلاة برتبة، فلا ضير فى أن يؤثّر كلّ منهما فى تحقّق الوضوء، لأنّ المحال إنّما هو أمر المولى بشىء بعد تعلّق إرادة العبد به، لكونه كتحصيل الحاصل المستحيل على الحكيم، بخلاف ما إذا أمر به مقارناً لإرادة العبد إيّاه، فيكون كلّ واحد من أمر المولى وإرادة العبد مؤثّراً فى تحقّقه من دون أن يستلزم اللغويّة.
فالحقّ فى جواب صاحب المعالم ما تقدّم من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه كلام متين، سواء أراد صاحب المعالم القضيّة الشرطيّة كما نسبت إليه أو الحينيّة كما هى ظاهرة من كلامه.

وممّا نسبه المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الشیخ الأعظم رحمه الله فی تقریراته أنّه ذهب إلی أنّ الواجب إنّما هو المقدّمة التی یقصد بها التوصّل إلی ذی المقدّمة، فنصب السلّم مثلًا إن کان بداعی التوصّل به إلی الکون علی السطح یتّصف بصفة الوجوب الغیری، وإلّا فلا، وإن ترتّب علیه الکون علی السطح[516].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 363

لکنّ المتأمّل فی کلام الشیخ رحمه الله فی تقریرات بحثه المسمّاة ب «مطارح الأنظار» یفهم أنّ هذه النسبة لیست صحیحة، لأنّ حاصل کلامه أنّ المقدّمة لا تتّصف بالعبادیّة إلّاإذا اتی بها بداعی أمرها الغیری[517]، وبعبارة اخری: إلّاإذا اتی بها بقصد التوصّل بها إلی ذی المقدّمة[518]، فهو رحمه الله فی مقام بیان کیفیّة تصحیح عبادیّة المقدّمات، لا فی مقام بیان اشتراط وجوبها بقصد التوصّل بها إلی ذیها فی مقابل المشهور.

وكيف كان، ففى كلام الشيخ بناءً على صحّة ما نسبه إليه صاحب الكفاية ثلاثة احتمالات:
1- أن يكون كلامه بنحو القضيّة الشرطيّة، فيكون مفاد كلامه أنّ نصب السلّم مثلًا واجب غيرى- بناءً على الملازمة- إن أراد أن يتوصّل به إلى الكون على السطح.
2- أن يكون بنحو القضيّة الحينيّة، فيكون مفاده أنّ نصب السلّم متّصف بالوجوب الغيرى حينما أراد أن يتوصّل به إلى الكون على السطح.
ولا ريب فى أنّ الاشتراط والتضيّق فى هذين الاحتمالين يرتبطان بالوجوب، ضرورة أنّ كلمة «إن» الشرطيّة فى الاحتمال الأوّل، وكلمة «حين» فى الاحتمال الثانى قيدان للوجوب لا للواجب، فهما يوجبان أن يكون الحكم

مقيّداً ومضيّقاً.
3- أن يكون مراده تضيّق دائرة الواجب لا الوجوب، بمعنى أنّ الوجوب تعلّق بنصب السلّم الذى قصد به التوصّل إلى الكون على السطح، كما تعلّق الوجوب بالصلاة مع الطهارة، فالقيد- أعنى قصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها- واجب التحصيل كما يجب تحصيل نفس المقدّمة، بخلاف الاحتمالين الأوّلين، لعدم وجوب تحصيل مقدّمات الوجوب.
ولا يمكن الذهاب إلى الأوّلين ثبوتاً، إذ يرد عليهما أوّلًا: ما أورده المحقّق الخراسانى على صاحب المعالم رحمه الله، من أنّ العقل يحكم بأنّ ملاک وجوب المقدّمة إنّما هو مقدّميّتها وتوقّف ذى المقدّمة عليها، فلا يمكن أن يكون وجوبه مطلقاً ووجوبها مشروطاً بقصد التوصّل، وبعبارة اخرى: لا يمكن- بعد قبول تحقّق الملازمة العقليّة بين الوجوبين- أن يتحقّق وجوبه دون وجوبها، سيّما بناءً على الترشّح الذى قال به صاحب الكفاية أو العلّيّة التى عبّر بها المحقّق النائينى رحمه الله، ضرورة أنّ المعلول لا يتقيّد بعدما تحقّقت علّته إلّابها، وثانياً: يرد على كلام الشيخ رحمه الله على الاحتمالين الأوّلين ما أورده نفسه على صاحب المعالم رحمه الله، ضرورة أنّ وجوب المقدّمة لو كان مقيّداً بقصد التوصّل بها إلى ذيها فهذا القيد ينحلّ إلى إرادتين: إحداهما: إرادة ذى المقدّمة، والثانية: إرادة المقدّمة بقصد الوصول بها إليه، فوجوبها مقيّد بإرادتها، وهو محال، لاستلزامه اللغويّة، لكونه كتحصيل الحاصل.
ولا يخفى أنّه لا يمكن دفعه بما دفعناه عن كلام صاحب المعالم، ضرورة أنّ شرط الوجوب فى كلام صاحب المعالم إنّما كان إرادة ذى المقدّمة، لكنّها كانت مستلزمة لإرادتها، بخلاف كلام الشيخ، حيث إنّه جعل وجوب المقدّمة

مشروطاً بشىء يندرج فيه إرادتها.
وأمّا الاحتمال الثالث- الذى يوافق مبناه، حيث إنّه ذهب إلى رجوع جميع القيود إلى المادّة حتّى فى القضايا الشرطيّة التى ظاهرها رجوع الشرط إلى الهيئة- فلا إشكال فيه بحسب مقام الثبوت.
نعم، لابدّ من القول باستحالة هذا الاحتمال أيضاً، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى موضعين من كفايته من كون الإرادة أمراً غير اختيارى، لعدم قابليّة الأمر الخارج عن تحت اختيار المكلّف لتعلّق الوجوب به، فكيف يمكن أن يأمر المولى بنصب السلّم الذى يقصد به التوصّل إلى الكون على السطح بحيث كان القيد- أعنى قصد التوصّل وإرادته- لازم التحصيل؟!
لكنّا لا نسلّم هذا المبنى، أوّلًا: لما اخترناه حينما كنّا ندرّس الكفاية، من أنّ اللّه سبحانه أعطى نفس الإنسان نوعاً من الخالقيّة التى تقدر بها على خلق الإرادة، فالنفس الإنسانيّة توجد الإرادة باختيارها، وهذا لا يستلزم أن يكون النفس شريكةً له سبحانه فى الخلق، ضرورة أنّ خالقيّتها فى طول خالقيّته وبإعطاء منه تعالى.
وثانياً: لأنّه يستلزم أن لا يكون قصد القربة معتبراً فى عمل من الأعمال، لامتناع تعلّق التكليف بأمر غير مقدور، وهل هو يلتزم بعدم لزومه فى العبادات؟!
إن قلت: نعم، هو التزم بذلک حيث ذهب إلى استحالة أخذ قصد القربة فى متعلّق التكليف، لاستلزامه الدور.
قلت: هو رحمه الله وإن ذهب إلى امتناع أخذه فى متعلّق التكليف لذلک، إلّاأنّه

قال: العقل يحكم بلزومه فى العبادات، فهو رحمه الله نفى وجوب تحصيل قصد القربة شرعاً لا لزومه عقلًا، ولو كان أمراً غير مقدور لامتنع لزومه العقلى والشرعى كلاهما، بل امتناع اللزوم العقلى أوضح من الوجوب الشرعى.
على أنّه قال بامتناع أخذه فى المتعلّق إن كان بمعنى إتيان العمل بقصد امتثال الأمر، بخلاف ما إذا كان بمعنى إتيانه بقصد التقرّب به إلى ساحة المولى، أو بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحة، مع أنّ القصد لو كان أمراً غير اختيارى لكان تعلّق الوجوب به ممتنعاً بأىّ معنى كان، غاية الأمر أنّه إن كان بمعنى قصد امتثال الأمر كان تعلّق الوجوب به ممتنعاً لوجهين: أحدهما كونه غير مقدور، والثانى استلزامه الدور، وإن كان بأحد المعانى الاخرى كان تعلّق الوجوب به ممتنعاً لأجل كونه غير مقدور فقط.
والحاصل: أنّ مفاد كلام الشيخ رحمه الله أمر ممكن ثبوتاً، بناءً على

الاحتمال الثالث من الاحتمالات الجارية فى كلامه.
وأمّا البحث عنه فى مقام الإثبات فهو فرع ثبوت أصل الملازمة، ضرورة أنّا بعد إثبات الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته نتمكّن من أن نبحث فى أنّ طرف الملازمة هل هو نفس المقدّمة، أو هى مقيّدةً بقصد التوصّل بها إلى ذيها؟ فانتظر كى يتبيّن لک الحال هناک.

وتظهر الثمرة بين القول المشهور وقول الشيخ فى بعض صور ما إذا كان لواجب مقدّمة منحصرة محرّمة، وكان وجوب ذى المقدّمة أهمّ من حرمة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 367
المقدّمة، كما إذا كان الدخول فى ملك الغير مقدّمة لإنقاذ غريق، فهذا الدخول وإن كان حراماً فى الأصل، إلّاأنّه صار واجباً بعد عروض توقّف الواجب الأهمّ الفعلى المنجّز عليه، ولا فرق فى ذلک بين صور المسألة عند المشهور، فهو يقع واجباً عندهم، سواء التفت إلى مقدّميّته للواجب الأهمّ أم لا، غاية الأمر يكون فى صورة عدم الالتفات متجرّياً فيه.
وأمّا بناءً على مذهب الشيخ رحمه الله فيقع حراماً فى صورة عدم الالتفات، لأنّ الوجوب على مذهبه مشروط بقصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها، وهو فرع الالتفات.
وأمّا فى صورة الالتفات فإن قصد التوصّل به إلى الواجب يقع على صفة الوجوب على مبنى الشيخ أيضاً، ولا ثمرة بينه وبين القول المشهور فى هذا الفرض.
بخلاف ما إذا لم يقصده، حيث إنّه يقع حراماً على قوله رحمه الله واجباً على القول المشهور من دون أن يكون متجرّياً بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى ذى المقدّمة- وهو الإنقاذ فى المثال- فلو استمرّ عدم قصده حتّى يموت الغريق، أو يصير عاجزاً عن إنقاذه لكان عاصياً، وإن صار قاصداً للإنقاذ بعد الإتيان بمقدّمته لم يكن عاصياً، غاية الأمر كان بالنسبة إلى ذى المقدّمة متجرّياً، لعدم قصده له حين الإتيان بمقدّمته.
ولو أتى بهذه المقدّمة بداعيين أحدهما قصد التوصّل به إلى ذيها فلا إشكال فى وقوعها واجبةً عند المشهور من دون تحقّق تجرٍّ أصلًا، لا بالنسبة إليها ولا بالنسبة إلى ذيها، وأمّا بناءً على قول الشيخ رحمه الله فيحتمل الوجهان: 1- العصيان بالنسبة إلى المقدّمة لو كان مراده من اشتراط وجوبها بقصد التوصّل أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 368
لا تتحقّق إلّابهذا القصد، 2- عدم العصيان لو كان مراده جهة الإثبات فقط من دون أن يكون ناظراً إلى جانب النفي، أى الوجوب مشروط بقصد التوصّل، سواء ضمّ إليه قصد شىء آخر أيضاً أم لا.

نظريّة صاحب الفصول فى المقام
وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى اعتبار ترتّب ذى المقدّمة عليها خارجاً، فالواجب إنّما هو المقدّمة الموصلة[520].
ولا يخفى أنّ بين المقدّمة الموصلة والمقدّمة التى قصد بها التوصّل إلى ذيها المنسوبة إلى الشيخ رحمه الله عموماً من وجه.
وفى كلام صاحب الفصول رحمه الله أيضاً احتمالان: 1- أن يكون الإيصال شرطاً للوجوب، 2- أن يكون قيداً للواجب، فيكون لازم التحصيل على الثانى دون الأوّل.
لكن لابدّ من حمل كلامه بعد التأمّل على الاحتمال الثانى، لوضوح استحالة الأوّل، ضرورة أنّ الحكم بوجوب المقدّمة بعد إيصالها إلى ذيها، وبعبارة اخرى: بعد ترتّبه عليها تحصيل للحاصل المستحيل، بل هو أقوى مرتبة من مراتب تحصيل الحاصل، حيث إنّ الفرض تعلّق الوجوب بالمقدّمة بعد تحقّقها وتحقّق ذيها كليهما، فكيف يمكن حمل كلام مثل صاحب الفصول على هذا الأمر البيّنة استحالته؟!
والاحتمال الثانى أيضاً وإن وقع مورداً للمناقشة بحسب الإمكان ومقام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 369
الثبوت، إلّاأنّه ليس بديهى الامتناع كالأوّل، مضافاً إلى إمكان الجواب عن الوجوه التى أوردوها عليه ثبوتاً.

فإليک بيان هذه الوجوه ونقدها:
أحدها: أنّه يستلزم الدور، لتوقّف ذى المقدّمة على المقدّمة الموصلة، وبالعكس.
وفيه: أنّ تحقّق المقدّمة الموصلة متوقّف على تحقّق ذى المقدّمة، وأمّا هو فلا يتوقّف على المقدّمة الموصلة، بل على ذات المقدّمة، ألا ترى أنّ الكون على السطح يتوقّف على نفس نصب السلّم، لا على نصبه الموصل.
ثانيها: أنّه يستلزم التسلسل، توضيحه: أنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب يكون مقدّمة له، فلو كان الواجب بالوجوب الغيرى مركّباً من ذات المقدّمة وقيد الإيصال، فذات المقدّمة مقدّمة للواجب الغيرى الذى هو عبارة عن المقدّمة الموصلة، فلا محالة يتعلّق بها[521] وجوب غيرى آخر، وحيث إنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق إلّابالمقدّمة الموصلة فرضاً فلابدّ من ضمّ قيد إيصال ثانٍ إليها، فالواجب بالوجوب الغيرى الثانى أيضاً هو المقدّمة الموصلة، وحيث إنّها مركّبة من ذات المقدّمة وقيد الإيصال يجرى فيها أيضاً جميع ما تقدّم طابق النعل بالنعل، فنحتاج إلى قيد إيصال ثالث ووجوب غيرى ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية له.
وفيه: ما قد عرفت فى أوائل مبحث مقدّمة الواجب[522] من أنّه لا يصدق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 370
عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب الحقيقى، سواء كان عقليّاً، كالنوع المركّب عقلًا من الجنس والفصل أو خارجيّاً، كالجسم المركّب خارجاً من المادّة والصورة، وإنّما يصدق عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب إذا كان التركيب صناعيّاً، كتركيب البناء والسيّارة من أجزائهما، أو اعتباريّاً، كتركيب الصلاة من أجزائها الداخلة تحت مقولات متعدّدة المعتبرة عند الشارع شيئاً واحداً ذا آثار مخصوصة لازمة الاستيفاء، فأمر بها.
وما نحن فيه من قبيل المركّبات العقليّة، ضرورة أنّ الواجب بالوجوب الغيرى إنّما هو المقدّمة المتقيّدة بقيد الإيصال، بحيث يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجاً، والحاكم بكون التقيّد جزءً والمقدّمة جزءً آخر هو العقل الذى يحلّل المقدّمة الكذائيّة إلى جزئين عقليّين: أحدهما ذات المقدّمة، والآخر تقيّدها بقيد الإيصال.
نعم، لو كان الواجب الغيرى مركّباً من ذات المقدّمة ونفس قيد الإيصال لكان لما ذكر من الإشكال وجه.
ثالثها: أنّه يستلزم تعلّق وجوبين اثنين بذى المقدّمة، أحدهما نفسى والآخر غيرى، أمّا تعلّق الوجوب النفسى به فواضح، وأمّا تعلّق الوجوب الغيرى فلكونه مقدّمة لتحقّق المقدّمة الموصلة التى تكون واجبة.

وبعبارة اخرى: يتعلّق الوجوب النفسى بذى المقدّمة، فيترشّح منه وجوب غيرى إلى المقدّمة الموصلة، ثمّ يترشّح منها وجوب غيرى آخر إلىذى المقدّمة، لتوقّفها عليه، فيصير ذو المقدّمة متعلّقاً لوجوبين: نفسى وغيرى.
بل لو كان له مقدّمات متعدّدة تتعدّد الوجوبات الغيريّة المتعلّقة به بعددها كما لا يخفى، مع أنّ تعلّق حكمين أو أكثر بشىء واحد محال، فما يلزم منه هذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 371
المحال- وهو اعتبار الإيصال فيما هو الواجب من المقدّمة- نفسه محال.
لا يقال: تعدّد العنوان يكفى لجواز تعلّق حكمين متماثلين فى المقام بشىء واحد، كما أنّه يكفى لجواز اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز، فيتعلّق الوجوب النفسى فى المقام بالكون على السطح مثلًا بعنوان أنّه ذو المقدّمة، والوجوب الغيرى به بعنوان أنّه مقدّمة للمقدّمة الموصلة الواجبة.
فإنّه يقال: كفاية تعدّد العنوان فى مسألة اجتماع الأمر والنهى إنّما هى لكون حيثيّة العنوان حيثيّةً تقييديّة، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة والنهى بالغصب، لكنّ العبد جمع بينهما فى مقام الامتثال.
بخلاف ما نحن فيه، ضرورة أنّ حيثيّة المقدّميّة حيثيّة تعليليّة، فالكون على السطح واجب بالوجوب النفسى، وهو نفسه واجب بالوجوب الغيرى أيضاً، لا عنوان المقدّمة، وإنّما هى علّة لصيرورته واجباً غيريّاً، ولا ريب فى استحالة كون شىء واحد محكوماً بحكمين متماثلين أو متضادّين فى مقام تعلّق الحكم.
ولكن يمكن أن يقال فى جواب الإشكال: إنّ صاحب الفصول لا يقول بكون المقدّمة واجبة بالوجوب الغيرى حتّى فيما إذا كانت نفس ذى المقدّمة، بل مراده غير ذى المقدّمة من سائر المقدّمات، ضرورة أنّ كلامه لو كان عامّاً بحيث يشمله أيضاً لكان ذو المقدّمة المتقيّد بقيد الإيصال واجباً بالوجوب الغيرى على مذهبه، وهو ضرورى الامتناع، لوضوح أنّ الكون على السطح الموصِل لو كان واجباً بالوجوب الغيرى، فإمّا أن يكون الموصَل إليه نفس الكون على السطح أو مقدّمته الموصِلة، أعنى نصب السلّم الموصِل إلى الكون على السطح، وكلاهما يمتنعان، لاستلزامها أن يكون الشىء موصِلًا إلى نفسه بلا واسطة فى الأوّل، ومعها فى الثانى، ولا فرق فى استحالة كون الشىء موصِلًا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 372
إلى نفسه بين كونه كذلک بلا واسطة أو معها.
فلابدّ من أن يكون مراده رحمه الله من المقدّمة الموصلة الواجبة غير ذى المقدّمة لكى لا يستلزم كلامه هذا الأمر الذى استحالته بيّنة.
والحاصل: أنّه لا إشكال فى كلام صاحب الفصول رحمه الله بحسب مقام الثبوت بناءً على كون الإيصال قيداً للواجب لا للوجوب.

وأمّا إثباتاً[523] فقد أورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:
الأوّل: أنّه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلّاما له دخل فى غرضه الداعى إلىإيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة إلّاحصول التمكّن من ذى المقدّمة، ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلّاما يترتّب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة إلّاذلک، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلًا، لأنّ التمكّن من ذى المقدّمة يترتّب عليها لا محالة فى كلتا الصورتين كما لا يخفى، وأمّا ترتّب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، لأنّه ليس بأثر كلّ واحدة من المقدّمات، بل أثر جميعها الذى نعبّر عنه بالعلّة التامّة، ضرورة أنّ العلّة التامّة موصلة إلى المعلول، لا كلّ واحد من أجزائها، فالقول بالمقدّمة الموصلة يستلزم أن يكون لنا وجوب غيرى واحد فقط متعلّق بالعلّة التامّة التى هى مجموعة المقدّمات، وأمّا كلّ واحدة منها فليست واجبة بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصلة، بل يستلزم إنكار وجوب المقدّمة إلّاخصوص العلّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 373
التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة، لأنّ الواجبات التوليديّة هى التى تترتّب على مجموعة المقدّمات قهراً، سواء أرادها المكلّف أم لا، كترتيب الإحراق على النار قهراً بعد تحقّق المقدّمات، وأمّا الواجبات غير التسبيبيّة كالكون على السطح فلا تترتّب على مقدّماتها إلّابعد إرادة المكلّف إيّاها، ألا ترى أنّ الكون على السطح لا يترتّب على نصب السلّم إلّافيما إذا أراده العبد.
والحاصل: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم تخصيص الوجوب الغيرى بالعلّة التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة.
فإن قلت: ما من واجب إلّاوله علّة تامّة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديّة بلا مخصّص.
قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا علّة، إلّاأنّ الإرادة من متمّمات العلّة التامّة فى الواجبات غير التسبيبيّة، فلا يمكن أن تتّصف بالوجوب، لعدم كون الإرادة التى هى مكمّلة لها أمراً اختياريّاً، وإلّا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمّل[524].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الوجه الأوّل.
وفيه: أنّ صاحب الفصول لا يقول باختصاص الوجوب الغيرى بما يترتّب عليه الواجب قهراً، فإنّ مراده من المقدّمة الموصلة ما يكون موصلًا إلى ذى المقدّمة ولو مع الوسائط، وكلّ واحدة من المقدّمات موصلة إلى ذيها

بواسطة انضمام سائر المقدّمات إليها فى الواجبات التسبيبيّة، وبواسطة انضمامها وانضمام الإرادة فى غيرها، فبعد تحقّق ذى المقدّمة نستكشف أنّ كلّ واحدة من المقدّمات كانت واجبة بالوجوب الغيرى، سواء كانت علّة تامّة أو ناقصة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 374
كان ذو المقدّمة من الواجبات التوليديّة أو غيرها.
الثانى: أنّه [525] لو كان معتبراً فيه الترتّب لما كان الطلب يسقط بمجرّد الإتيان بها من دون انتظار لترتّب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلّاطلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدّمة أو كانت حاصلة من الأوّل قبل إيجابه، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلّابالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميّت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة [526]، إنتهى.
وفيه: أنّا لا نسلّم ما جعله مفروغاً عنه من سقوط الوجوب الغيرى بمجرّد الإتيان بالمقدّمة من غير انتظار لترتّب الواجب عليها، بل لابدّ من الانتظار، فإنّ العبد بعد الإتيان بها لا يخلو إمّا يأتى بذى المقدّمة أيضاً أم لا، فعلى الأوّل نستكشف أنّ المقدّمة المأتىّ بها كانت واجبة وسقطت لأجل الموافقة، وعلى الثانى نستكشف أنّها لم تكن واجبة بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصلة، فلا تصل النوبة إلى أن نتسائل عن أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بها هل سقط أم لا، وما وجه سقوطه على الأوّل؟ فإنّ الوجوب لم يتعلّق بها، بل بالمقدّمة الموصلة [527].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 375
ويمكن إرجاع هذين الوجهين المذكورين فى الكفاية ردّاً على صاحب الفصول إلى مقام الثبوت، بأنّ كلامه رحمه الله مستلزم لأمر ممتنع، وهو اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّة التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة، ولا يمكن القول بتضيّق دائرة الوجوب الغيرى فى هذا الحدّ المفرط.
وهكذا الأمر فى الوجه الثانى.
وكيف كان، فجميع الإشكالات التى أوردوها على صاحب الفصول كانت خمسة كما عرفتها مع أجوبتها.
وقام بعض الأكابر بتوجيه كلام صاحب الفصول رحمه الله كى يبتعد من مجال جميع هذه الإشكالات.

فقال المحقّق الحائرى مؤسِّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة رحمه الله: إنّ الواجب ذات المقدّمة، ولكن بلحاظ حال الإيصال، توضيحه: أنّ إرادة المولى لم تتعلّق بكلّ مقدّمة حال كونها منقطعةً عن سائر المقدّمات، لعدم كونها ذات أثر فى هذا الحال، بل تعلّقت بها بلحاظ قياسها إلى سائر المقدّمات وارتباطها بها، لترتّب الأثر على مجموعتها، وهو تحقّق ذى المقدّمة عقيبها، فالواجب ليس ذات المقدّمة مطلقاً ولو فى حال انقطاعها عن سائر المقدّمات، لعدم ترتّب الأثر عليها فى هذا اللحاظ حتّى تتعلّق بها الإرادة، ولا متقيّدة بالإيصال لكى يرد عليه الإشكالات المتقدِّمة، بل الواجب ذاتها بلحاظ حال الإيصال وترتّب ذيها عليها[528].
هذا حاصل كلام المحقّق الحائرى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 376

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى توجيه مقالة صاحب الفصول

ونظيره ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله حيث قال ما حاصله: إنّ الواجب هو المقدّمة فى ظرف الإيصال بنحو القضيّة الحينيّة، لا مقيّدةً به بنحو القضيّة الشرطيّة، والفرق بينهما أنّه لا دخل للإيصال فى الموضوع على الأوّل، وإنّما هو عنوان مشير فقط، بخلاف الثانى، لاقتضاء القضيّة الشرطيّة كون الشرط دخيلًا فى الموضوع.
وبالجملة: إنّ الواجب هو المقدّمة فى ظرف الإيصال، أى الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذيها، توضيح ذلک: أنّ لنا وجوباً غيريّاً واحداً منبسطاً على جميع المقدّمات، كانبساط الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب على جميع أجزائه، مثل وجوب الصلاة المنبسط على أجزائها، فكما أنّ الركوع مثلًا واجب لأجل بعض الأمر المتعلّق بالمركّب كذلک كلّ واحدة من المقدّمات واجبة ببعض الأمر المتعلّق بجميعها، وكما أنّ الركوع الذى تعلّق به بعض الأمر ليس مطلقاً، ولا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل تعلّق بعض الأمر بنفس الركوع لكن فى ظرف كونه توأماً مع سائر الأجزاء، كذلک موضوع بعض الأمر المتعلّق بكلّ مقدّمة أيضاً ليس ذات تلک المقدّمة مطلقاً ولا بشرط انضمام سائر المقدّمات إليها، بل الموضوع ذات المقدّمة لكن فى ظرف الإيصال، أى الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لترتّب ذيها عليها[529].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

ويرد على المحقّق الحائرى رحمه الله أنّ الواجب فى مقام الثبوت- الذى نحن فيه- إمّا نفس المقدّمة، وهو ما ذهب إليه المشهور، أو المقدّمة المتقيّدة بالإيصال،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 377
وهو ظاهر كلام صاحب الفصول الذى كان مورداً للإشكالات الخمسة المتقدّمة مع قطع النظر عمّا قدّمناه من الأجوبة، وليس لنا فى مقام الثبوت[530] أمر ثالث برزخ بين المقدّمة المطلقة والمقيّدة بقيد الإيصال باسم المقدّمة بلحاظ حال الإيصال.
وبعبارة اخرى: إنّ الآمر- بعد أن تصوّر المقدّمة، سواء تصوّرها وحدها أو بلحاظ حال الإيصال- إمّا يأمر العبد بنفس المقدّمة أو بالمقدّمة الموصلة، ولا ثالث فى البين.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد على المحقّق العراقى رحمه الله أنّ بين قوله: «إنّ الواجب هو المقدّمة فى ظرف الإيصال بنحو القضيّة الحينيّة» وقوله: «إنّ الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذيها» تهافتاً، ضرورة أنّ القضيّة الحينيّة لا يستفاد منها أكثر من العنوان المشير كما قال، فعلى هذا لا دخل لقيد الإيصال فى موضوع الوجوب الغيرى كما قال أيضاً، ولكن قوله: «إنّ الواجب هو الحصّة إلخ» ينادى بخلافه، ضرورة أنّ التحصّص لا يمكن إلّابتقييد المطلق، ألا ترى أنّ تحصّص الرقبة بحصّتين لا يمكن إلّابتقييدها تارةً بالإيمان واخرى بالكفر، فعبارته هذه عبارة اخرى عن القول بالمقدّمة الموصلة بالمعنى الذى هو ظاهر الفصول، فما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله ليس إلّاتعويضاً للاسم، إذ لا فرق فى الواقع بين المقدّمة الموصلة، التى ذكرها صاحب الفصول رحمه الله، وبين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 378
الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات، التى ذكرها المحقّق العراقى رحمه الله.

وبالأخرة قد عرفت عند المناقشة فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله أنّ الواجب فى الواقع إمّا نفس المقدّمة، أو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، ولا يمكن أن يكون مهملاً أو مجملاً، فإنّ الإهمال والإجمال مربوط بمقام الإثبات وعالم البيان، ولا يرتبط بمرحلة الثبوت، فإن أراد المحقّق العراقى رحمه الله بالحصّة التوأمة، المقدّمة المقيّدة- كما يناسبها نفس التعبير بالحصّة- فهذا يرجع إلى مقالة صاحب الفصول، وإن أراد بها مطلق المقدّمة فهذا يرجع إلى كلام المشهور، ولا يمكن لنا تصوّر شىء ثالث بحسب مقام الثبوت الذى نبحث فيه فعلاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال ثبوتاً فيما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله بعدما عرفت من عدم ورود الإشكالات الخمسة المتقدّمة عليه.

بقى القول فى مقام الإثبات وأنّ الأدلّة المذكورة فى كلام صاحب الفصول هل هى تامّة أم لا؟
فنقول: عمدتها قوله: إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصّل بها إليه وحصوله معتبراً فى مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شىء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله[531].
هذا ما نقله عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، ثمّ ناقش فيه بوجهين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 379
1- أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة إنّما هو التمكّن من حصول ذيها لا نفس حصوله وترتّبه عليها، لأنّه غير معقول، لاستلزامه اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّة التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة كما تقدّم[532].
هذا حاصل ما أفاده فى الوجه الأوّل.
ويرد عليه ما عرفت من أنّ صاحب الفصول لا يريد بالإيصال الإيصال التكوينى القهرى كما زعم صاحب الكفاية، بل الإيصال بواسطة الإرادة وضمّ سائر المقدّمات إليها، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً لازم التحصيل مثل نفس المقدّمة.
2- سلّمنا أنّ الغرض من إيجابها ترتّب ذى المقدّمة عليها، لكنّه لا يقتضى أن يكون ترتّبه عليها مأخوذاً بنحو القيديّة، بحيث لو لم يترتّب عليها لأجل مانع لم تتّصف المقدّمة بالوجوب، كيف، وهذا يستلزم أن يكون ذو المقدّمة أيضاً واجباً بالوجوب الغيرى مثل ذات المقدّمة، لكون وجوده حينئذٍ من قيود المقدّمة الموصلة ومقدّمةً لوقوعها[533]، مع أنّه ليس لنا شىء فوق ذى المقدّمة كى يكون واجباً بالوجوب الغيرى لأجل ذلک الشىء.
وبالجملة: سلّمنا أنّ غاية إيجاب المقدّمة إنّما هى الوصول إلى ذيها، إلّاأنّ الواجب إنّما هو نفس المقدّمة من دون أن تكون هذه الغاية دخيلةً فيه، وصاحب الفصول رحمه الله خلط بين الجهة التعليليّة والتقييديّة، فزعم أنّ الغاية مأخوذة بنحو القيديّة، مع أنّها علّة غائيّة، فهى توجب تعلّق الحكم بذى الغاية من دون أن تكون نفسها دخيلةً فى المتعلّق[534].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 380
وهذا حاصل الوجه الثانى الذى أفاده المحقّق الخراسانى مناقشةً لما استدلّ به صاحب الفصول لإثبات تعلّق الوجوب بالمقدّمة الموصلة.

وفيه: أنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ الجهات التعليليّة وإن لم تكن دخيلة فى متعلّقات الأحكام العرفيّة، إلّاأنّها ترجع إلى الجهات التقييديّة فى الأحكام العقليّة التى منها ما نحن فيه[535]، حيث إنّ البحث فى الملازمة العقليّة كما تقدّم، ففى المقام لها دخل فى متعلّق الوجوب الغيرى، مثل الجهات التقييديّة.
وبعبارة اخرى: إمّا أن لا يكون لترتّب ذى المقدّمة عليها دخل فى تعلّق الوجوب الغيرى بها أصلًا، لا علّةً ولا قيداً، أو يكون قيداً لها، وليس فى البين برزخ بينهما، بأن يكون له دخل ولا يكون قيداً، كما عرفت فى مناقشة كلام المحقّقين الحائرى والعراقى رحمهما الله.
والحاصل: أنّ الحقّ هو القول بوجوب المقدّمة الموصلة، بناءً على الملازمة بينه وبين وجوب ذيها.
نعم، الكلام فى تحقّق الملازمة، كما سيأتى.

بقى هنا شىء، وهو بيان الثمرة المترتّبة بين قولى المشهور وصاحب الفصول.
وقيل: هى صحّة العبادة التى يتوقّف على تركها فعل الواجب وعدمها بناءً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 381
على كون ترک الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل ضدّه، فلو اشتغل بالصلاة فى سعة وقتها تاركاً لإزالة النجاسة عن المسجد التى هى أهمّ، نظراً إلى فوريّة وجوبها، فالصلاة تقع صحيحة على قول صاحب الفصول وفاسدةً على القول المشهور، أمّا فسادها على القول المشهور فلأنّ تركها واجب، لكونه مقدّمة للواجب فرضاً، فيحرم فعلها بناءً على أنّ وجوب كلّ شىء يستلزم حرمة نقيضه وبالعكس، فتقع فاسدةً، لأنّ النهى عن العبادات يقتضى فسادها وعدم كونها مقرّبة إلى المولى، وأمّا صحّتها على نظريّة صاحب الفصول فلأنّ الواجب ليس ترک الصلاة مطلقاً، بل تركها الموصل إلى الإزالة، ونقيضه المحرّم إنّما هو عدم الترک الموصل، وله مصداقان: أحدهما: ترک الصلاة والإزالة كلتيهما، والثانى: فعل الصلاة الذى يجامع قهراً ترک الإزالة.
إن قلت: هذان المصداقان وإن لم يكن كلّ منهما نقيضاً للترک الموصل، إذ ليس لشىء واحد إلّانقيض واحد، وهو فى المقام عدم الترک الموصل كما قلت، فكلّ من هذين الأمرين مصداق للنقيض لا نفسه، إلّاأنّ الحرمة تسرى من النقيض إلى مصداقيه، فيصير فعل الصلاة المستلزم لترک الإزالة أيضاً حراماً، فتقع فاسدةً على قول صاحب الفصول أيضاً.
قلت: كلّا، فإنّ حكم الشىء لا يسرى إلى ملازمه فضلًا عن مقارنه أحياناً، وما نحن فيه من قبيل المقارنة لا الملازمة، ضرورة أنّ النقيض- وهو عدم ترک الصلاة الموصل إلى الإزالة- تارةً يقارن ترک الصلاة والإزالة كلتيهما، واخرى فعل الصلاة كما عرفت، بل لو كانت بينهما الملازمة لما أوجبت سراية الحرمة من النقيض إلى ملازمه.
نعم، لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين حراماً والآخر واجباً أو بالعكس،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 382
لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وأمّا اتّحادهما فى الحكم فلا ملزم له، فيجوز أن يكون أحدهما واجباً أو حراماً، والآخر مباحاً.

وأورد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله على ترتّب هذه الثمرة بأنّا لو أعملنا الدقّة فنقيض ترک الصلاة أيضاً ليس فعلها، بل نقيضه عدم ترک الصلاة، وهو غير فعلها مفهوماً، وإن اتّحد معه وجوداً. وبالجملة: فعل الصلاة لا يكون نقيضاً لتركها، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ورفع الترک إنّما هو عدم الترک، ولا يكون الفعل مصداقاً للنقيض أيضاً إلّامسامحة، ضرورة أنّ الوجود لا يمكن أن يكون مصداقاً للعدم، ولا فرق فى ذلک بين العدم المضاف إلى الوجود أو إلى العدم، ففعل الصلاة بالنظر الدقّى ليس نقيضاً لتركها ولا مصداقاً للنقيض، فلا تسرى إليه الحرمة المتعلّقة بالنقيض كى يقع فاسداً، فتقع الصلاة صحيحة على كلا القولين.
وأمّا بالنظر المسامحى فكما أنّ فعل الصلاة مصداق للنقيض المحرّم فيصير حراماً على القول المشهور، فكذلک هو مصداق مسامحى للنقيض المحرّم على قول صاحب الفصول أيضاً، غاية الأمر أنّ له مصداقاً آخر أيضاً، وهو ترک الصلاة والإزالة كلتيهما كما ذكر، ولا فرق فى سراية الحكم من العنوان إلىالمصداق بين أن يكون المصداق واحداً أو متعدّداً.
وبالجملة: لو قلنا بسراية الحرمة من العنوان إلى مصداقه المسامحى فلابدّ من القول بفساد الصلاة على كلا القولين، ولو قلنا بعدم السراية فلابدّ من القول بصحّتها على كلا القولين أيضاً، إذ لا فرق بينهما إلّافى وحدة المصداق المسامحى وتعدّده، وهذا لا يكون فارقاً[536].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 383

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وردّه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه فارق، لأنّ وحدة المصداق توجب اتّحاد العنوان معه عيناً وخارجاً، فحرمة عدم ترک الصلاة توجب حرمة ما يتّحد معه خارجاً، وهو فعل الصلاة، بخلاف ما إذا تعدّد المصداق، فإنّه لا يوجب الاتّحاد العينى بين المفهوم والمصداق، بل لا يوجب الملازمة بينهما أيضاً، غاية الأمر أنّ العنوان يقارن تارةً هذا المصداق، واخرى ذلک المصداق كما مرّ.
وبالجملة: قول المشهور يستلزم الاتّحاد الخارجى بين النقيض المحرّم وهو عدم ترک الصلاة وبين مصداقه، وهو فعل الصلاة، والاتّحاد الخارجى فوق الملازمة، فيوجب سراية الحرمة منه إليه، وإن كانا متغايرين مفهوماً، وأمّا قول صاحب الفصول لا يستلزم أكثر من المقارنة بين النقيض المحرّم، وهو عدم ترک الصلاة الموصل، وبين مصداقيه، وهما ترک الصلاة والإزالة معاً، وفعل الصلاة، والمقارنة لاتوجب السراية، لأنّها دون الملازمة، فإذا لم تكن الملازمة موجبة لسراية حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر كما عرفت، فالمقارنة التى هى دونها لاتوجب السراية بطريق أولى[537].

وتحقيق المسألة يستدعى بيان أمرين:
الأوّل: أنّهم اختلفوا فى معنى النقيض.
فقيل: نقيض كلّ شىء رفعه، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 384
العدم عدم العدم، فلا تناقض بين الوجود والعدم، وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى رحمه الله كما عرفت.
وقيل: نقيض كلّ شىء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض العدم هو الوجود، إذ العدم يرتفع بالوجود، فهما متناقضان.
وقيل: نقيض كلّ شىء هو الذى يمانعه ويعانده بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.
الثانى: أنّ وجوب الشىء هل يقتضى حرمة نقيضه وبالعكس أم لا؟ وعلى الأوّل هل الحكم المتعلّق بالنقيض يختصّ بنفس النقيض فقط من دون أن يتجاوز منه إلى غيره أصلًا، أو يتجاوز إلى ما ينّحد معه عيناً وخارجاً؟ فى المسألة احتمالات ثلاثة:
والحقّ عدم الاقتضاء، لأنّ نقيض الواجب لو كان حراماً وبالعكس لاستحقّ من ترک الواجب أو فعل الحرام عقوبتين، لمخالفته حكمين إلزاميّين:
أحدهما وجوبى، والآخر تحريمى، وهو واضح البطلان.
فتبيّن عدم ترتّب الثمرة المذكورة على قول المشهور وصاحب الفصول، لأنّها كانت مبنيّة على أساسين: 1- توقّف فعل الشىء على ترک ضدّه، 2- استلزام وجوب الشىء لحرمة نقيضه، وقد عرفت عدم الاستلزام، بل الحقّ عدم توقّف فعل الشىء على ترک ضدّه أيضاً، فلا تترتّب الثمرة، لبطلان كلا الأساسين الذين كانت الثمرة مبتنية عليهما[538].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 385
ولو قلنا باقتضاء وجوب الشىء حرمة نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا ثمرة بين القولين أيضاً بناءً على الاحتمال الأوّل لمعنى النقيض، لأنّ المحرّم إنّما هو عدم ترک الصلاة على المشهور، وعدم تركها الموصل على نظريّة صاحب الفصول، وأمّا نفس الصلاة فليست محرّمة، فتقع صحيحة على كلا القولين.
وهذا بخلاف الاحتمال الثانى لمعنى النقيض، لأنّه يقتضى فساد الصلاة على قول المشهور وصحّتها على قول صاحب الفصول، إذ الواجب عند المشهور هو مجرّد ترک الصلاة، ونقيضه فعلها على الاحتمال الثانى لمعنى النقيض، لأنّ عدم الصلاة يرتفع بوجودها كما عرفت، ولكنّ الواجب عند صاحب

الفصول هو ترک الصلاة الموصل، ولا يمكن أن يكون نقيضه كلّ واحد من فعل الصلاة، وترک الصلاة والإزالة معاً، لامتناع تحقّق نقيضين لشىء واحد، فالنقيض إنّما هو أمر جامع بينهما، ولا تسرى الحرمة منه إلى مصداقيه فرضاً.
وأمّا الاحتمال الثالث لمعنى النقيض فمقتضاه عدم ترتّب الثمرة بين القولين، كالاحتمال الأوّل، لفساد العبادة التى يتوقّف على تركها الواجب الأهمّ على كلا القولين، أمّا على القول المشهور فلأنّ الواجب عندهم- كما مرّ مراراً- هو مجرّد ترک الصلاة، وفعل الصلاة يكون نقيضاً لتركها بالمعنى الثالث، لأنّهما يتعاندان، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا كان تركها واجباً كان فعلها حراماً موجباً لفسادها، وأمّا على قول صاحب الفصول فلأنّ الواجب عنده هو ترک الصلاة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 386
الموصل، وهو معاند لكلّ واحد من فعل الصلاة، وترک الصلاة والإزالة معاً، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلابدّ لنا حينئذٍ من الالتزام بأنّ لترک الصلاة الموصل نقيضين: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترک الصلاة والإزالة معاً، فإذا كان تركها واجباً كان كلّ واحد من نقيضيه حراماً، فلا تقع الصلاة إلّامحرّمة فاسدة.
والحاصل: أنّا لو قلنا باقتضاء وجوب الشىء لحرمة نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا ثمرة بين القولين على الاحتمالين الأوّل والثالث لمعنى النقيض، لوقوع العبادة على كلا القولين صحيحة بناءً على الاحتمال الأوّل، وفاسدةً بناءً على الاحتمال الثالث، وأمّا على الاحتمال الثانى لمعنى النقيض فتظهر الثمرة بين القولين كما عرفت.
وأمّا على القول باقتضاء وجوب الشىء لحرمة نقيضه وتجاوزها عنه إلى ما يتّحد معه فلا ثمرة بين القولين أصلًا، لاقتضاء كلا القولين بطلان الصلاة على جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فى معنى النقيض، غاية الأمر أنّ بطلانها فى بعض الفروض لأجل كونها نفس النقيض، كما لو قلنا بمقالة المشهور وكان نقيض الشىء عبارةً عن رفعه أو كونه مرفوعاً به، أو عبارةً عن تمانعهما بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، وفى بعض الفروض لأجل كونها متّحدةً معه، كما إذا قلنا بمقالة صاحب الفصول، أو قلنا بمقالة المشهور لكنّ النقيض كان عبارة عن خصوص عدم الشىء ورفعه، ضرورة أنّ النقيض وإن كان ذا مصداقين على ما ذهب إليه صاحب الفصول: أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترک الصلاة والإزالة كلتيهما، إلّاأنّه تارةً يتّحد مع هذا المصداق واخرى مع ذلک المصداق الآخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 387
وقول المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ وحدة المصداق توجب الاتّحاد، وأمّا تعدّده يوجب المقارنة أحياناً لا الاتّحاد[539]، لا يتمّ، إذ لا فرق بينهما

إلّافی أنّ الاتّحاد دائمی إذا کان المصداق واحداً، وأحیانی- بمعنی أنّه تارةً یتّحد مع هذا المصداق، واخری مع ذلک المصداق- إذا کان متعدّداً.
هذا تمام الکلام فی المباحث التمهیدیّة لمسألة مقدّمة الواجب.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 389
فی ثمرة البحث عن مقدّمة الواجب

البحث فى بيان ثمرة القول بالملازمة وعدمها

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الثمرة فى المسألة الاصوليّة ليست إلّاأن تكون نتيجتها صالحة للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى، فلو قلنا هاهنا بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شىء مقدّمة لواجب نستنتج فى الفقه أنّه واجب شرعى، فنقول مثلًا: الوضوء مقدّمة الواجب، ومقدّمة الواجب واجبة[540] شرعاً، فالوضوء واجب شرعاً، ولو قلنا بعدمها نستنتج فى الفقه عدم كون ذلک الشىء واجباً شرعيّاً.
فالثمرة بين القولين إنّما هو استنباط وجوب كلّ واحدة من المقدّمات شرعاً واستنباط عدمه[541].
فلا نحتاج إلى تكلّف جعل الثمرة تحقّق الوفاء بالنذر وعدمه بإتيان مقدّمة واجب عند نذر الواجب، أو حصول الفسق وعدمه بترک مقدّمتين من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 390
مقدّمات الواجب، لصدق الإصرار على الحرام بذلک على القول بالملازمة، وعدمه على القول بعدمها، أو حرمة أخذ الاجرة على المقدّمة وعدمها.
على أنّک قد عرفت أنّ الثمرة لابدّ من أن تكون استنباط حكم شرعى مولوى كلّى، وهذه الامور الثلاثة كلّها أحكام عقليّة لا شرعيّة، ضرورة أنّ كلّ واحد من وجوب المقدّمة ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان حكماً شرعيّاً، إلّا أنّ حصول الوفاء بالنذر بإتيان المقدّمة ممّا حكم به العقل كما لا يخفى.
وكذلک الأمر فى مسألتى تحقّق الفسق وحرمة أخذ الاجرة، لأنّ الحكم الشرعى فى المسألة الاولى إنّما هو وجوب المقدّمة والحكم بفسق من أصرّ[542] على الصغيرة، وفى الثانية وجوبها وحرمة أخذ الاجرة على الواجب، وأمّا حصول الفسق بترک مقدّمتين من مقدّمات الواجب، وحرمة أخذ الاجرة على المقدّمات فهما ممّا حكم به العقل، ولذا يتفرّع هذه الامور على وجوب المقدّمة بفاء التفريع، فيقال: مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، فيحصل الوفاء بالإتيان بها عند نذر الواجب، ويتحقّق الفسق بترک اثنتين منها، ويحرم أخذ الاجرة عليها.
وبالجملة: ثمرة هذه المسألة هى استنباط حكم كلّ مقدّمة من مقدّمات الواجب فى الفقه.

واورد عليها أنّها ليست ثمرةً عمليّة، لأنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة لأجل ذيها حتّى عند القائلين بعدم الملازمة، فلابدّ لنا من الإتيان بها، سواء قلنا بوجوبها الشرعى أم لا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 391

وأجاب عنها المحقّق العراقى رحمه الله بأنّه على فرض الوجوب يمكن تحقّق التقرّب بقصد أمرها، كما يمكن التقرّب بقصد التوصّل بها إلى ذيها، فيتّسع بذلک نطاق ما يتقرّب به.
وأيضاً إذا أمر شخص بما له مقدّمات، كبناء البيت، ولم يكن أمره ظاهراً فى تبرّع العامل بالعمل، فأتى المأمور بالمقدّمات ولم يأت بذيها، فعلى فرض تعلّق الأمر بها يكون ضامناً للمأمور اجرة مثل المقدّمات المأمور بها، لأنّ الأمر بعمل يوجب ضمان الآمر للعامل اجرة مثل ذلک العمل المأمور به إن لم يكن ظاهراً فى التبرّع والمجّانيّة[543].
هذا حاصل كلام المحقّق العراقى رحمه الله.
لا يقال: هاتان الثمرتان أيضاً ممّا حكم به العقل، ضرورة أنّ الحكم الشرعى إنّما هو وجوب المقدّمة، وأمّا إمكان تحقّق التقرّب بقصد أمرها، واستحقاق العامل اجرة المثل لأجل الإتيان بها فالعقل هو الذى يحكم بالأوّل بعد ملاحظة كون المقدّمة مأموراً بها، وأنّ التقرّب بعمل يحتاج إلىالإتيان به بقصد أمره، وبالثانى بعد ملاحظة أنّها مأمور بها، وأنّ من عمل عملاً بأمر الغير يستحقّ اجرته عليه.
لأنّا نقول: نعم، ولكنّ المحقّق العراقى رحمه الله لم يجعل هذين الأمرين ثمرتين للمسألة الاصوليّة فى عرض ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله، بل تبع المحقّق الخراسانى فى كون الثمرة هى الوجوب الشرعى المتعلّق بالمقدّمة فى الفقه، ولكنّه فرّع هذين الأمرين على تلک الثمرة، ليرتفع بهما الإشكال المتقدّم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 392
المتوجّه إليها.
بخلاف الامور الثلاثة المتقدّمة- أعنى مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة- فإنّها ذكرت بعنوان الثمرة الأصليّة للمسألة الاصوليّة فى عرض ما ذكره صاحب الكفاية.

ولكن مع ذلک يرد على المحقّق العراقى رحمه الله أنّ الأمر الذى يوجب عباديّة العمل إذا أتى به بقصد امتثاله إنّما هو الأمر النفسى، لأنّ قصد التقرّب بأمر فرع داعويّته، وقد عرفت أنّها مفقودة فى الأمر الغيرى[544]، ولذا كنّا مواجهين لعويصة كيفيّة تصحيح عباديّة الطهارات الثلاث كما عرفت[545].

ويرد عليه أيضاً أنّ العامل عقيب الأمر بالعمل لا يستحقّ الاجرة عليه إلّا فيما إذا كان الأمر داعياً إليه، بحيث إنّه لولاه لم يفعله، بخلاف ما إذا كان فى نفسه داعٍ يبعثه إلى الإتيان بالعمل، ولو لم يؤمر به، كما إذا نذر أن يحمل متاع زيدٍ إلى منزله بعد مجيئه من السفر، فذهب إلى المطار مثلًا، وأمره زيد بحمل متاعه إلى منزله، فهو لا يستحقّ الاجرة لهذا العمل، لعدم كون الأمر داعياً إليه، لأنّه أراد أن يفعله بسبب النذر ولو لم يأمره زيد به، والمقام من هذا القبيل، لأنّ اللابدّيّة العقليّة تكفى فى الداعويّة إلى الإتيان بالمقدّمة، فليس الأمر المتعلّق بها داعياً إليها كى يوجب استحقاق العامل الاجرة عليها.

إن قلت: بين ما ذكرت من مسألة النذر وبين ما نحن فيه فرق واضح، فإنّ الإتيان بالمقدّمات فى المقام بالأخرة ناشٍ من أمر الآمر بذى المقدّمة، لأنّه لو لم

يكن لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بها لأجل ذيها، بخلاف مسألة النذر، حيث إنّ وجوب حمل متاع زيد بسبب النذر لا علاقة بينه وبين أمر زيد به أصلًا.

قلت: لا نسلّم أنّ الإتيان بالمقدّمة ناشٍ من الأمر بذيها إلّافيما إذا ترتّب عليها ذو المقدّمة، حيث إنّه يأتى بها لأجل التوصّل بها إلى ذيها المأمور به، والمفروض فى المقام عدم الترتّب، لأنّ العامل يأتى بها دون ذيها فرضاً[546].

نعم، يمكن أن يقال: الامور الثلاثة المتقدّمة أعنى مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة وإن لم تكن ثمرات للمسألة الاصوليّة فى عرض ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّاأنّها ثمرات عمليّة فى طوله، ويرتفع بها الإشكال المتقدّم عنه، بمعنى أنّ القول بالملازمة فى الاصول يقتضى استنباط وجوب كلّ واحدة من المقدّمات فى الفقه، وهو بنفسه وإن لم يكن ثمرة عمليّة، لتحقّق اللابدّيّة العقليّة ولو لم تجب شرعاً، إلّاأنّ هذه الامور الثلاثة تتفرّع عليه، وهى ثمرات عمليّة. تأسيس الأصل فى المسألة

تأسيس الأصل فى المسألة

اعلم أنّه لا أصل فى محلّ البحث فى المسألة الاصوليّة، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وعدمها حكم عقلى، والأحكام العقليّة ليست اموراً حادثة مسبوقة بالعدم، بل كانت من الأزل وتبقى إلى الأبد، فالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها نفياً وإثباتاً أزليّة وأبديّة من دون أن تتوقّف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 394
على حدوث طرفيها، فإنّ القائل بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدّمتها يقول بها حتّى فيما إذا لم تكن الصلاة واجبةً فعلًا، فلم يكن لنا زمان لم يحكم العقل فيه بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، كى يصحّ أن يدّعى القائل بالملازمة بحدوث هذا الحكم، والقائل بعدمها بعدم الحدوث، ويجرى الشاكّ فيه استصحاب العدم.

الأصل فى المسألة الفقهيّة، وكلام صاحب الكفاية فيه

وأمّا المسألة الفقهيّة أعنى نفس وجوب المقدّمة فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى جريان الأصل فيها، لأنّ وجوب المقدّمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.
وتوهّم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة غير مجعول[547]، ولا أثر آخر مجعول مترتّب عليه، مدفوع بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات، إلّاأنّه مجعول بتبع جعل وجوب ذى المقدّمة، وهو كافٍ فى جريان الأصل.
والإشكال بأنّ الاصول العمليّة لا تجرى إلّاإذا ترتّب عليها ثمرة عمليّة، وهى مفقودة فى المقام، لعدم ترتّب أثر عملى على وجوب المقدّمة وعدمه بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، مدفوع أيضاً بما عرفت من الثمرات العمليّة المترتّبة عليه.
ولكن هاهنا إشكال مهمّ، وهو أنّ إجراء أصالة عدم وجوب المقدّمة يقتضى الحكم بعدم وجوبها، فيحصل العلم بالتفكيک بين الوجوب النفسى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 395
المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمة، والعلم المذكور ينافى احتمال الملازمة، فإذا فرض ثبوت احتمال الملازمة ثبت امتناع العلم بالتفكيک الحاصل من جريان الأصل، فيقتضى عدم جريانه.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ النزاع فى مسألة مقدّمة الواجب إنّما هو فى الملازمة بين الوجوبين الواقعيّين، والأصل إنّما يوجب العلم بالانفكاک ظاهراً وفى المرتبة الفعليّة، وهو لا ينافى احتمال الملازمة بينهما واقعاً، وإنّما ينافى احتمال الملازمة بينهما ظاهراً، نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمة المطلقة حتى فى المرتبة الفعليّة لصحّ التمسّک بذلک فى إثبات بطلانها كما لايخفى[548].
وفى نسخة اخرى: لما صحّ التمسّک بالأصل كما لا يخفى.
والمطابق لسياق عبارته إنّما هو هذه النسخة الثانية، لأنّ الاستصحاب الذى هو من الاصول العمليّة لا يجرى إلّاعند الشكّ فى الملازمة، كما هو المفروض أيضاً، والقائل بالملازمة يرى نفسه عالماً بها، وليس للجاهل بشىء أن يخاصم العالم به كما هو ظاهر، فلا يصحّ للشاک فى الملازمة التمسّک بأصالة عدم وجوب المقدّمة لإبطال الملازمة المدّعاة من قبل العالم بها، كما هو قضيّة النسخة الاولى، فالنسخة الصحيحة المطابقة للقواعد ولسياق عبارة المحقّق الخراسانى رحمه الله هى النسخة الثانية، أعنى قوله: «لما صحّ التمسّک بالأصل».

ولكن ناقش فى هذه النسخة أيضاً سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ قول القائل بالملازمة العالم بها لا يمكن أن يكون مانعاً من جريان الأصل عند الجاهل بها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 396

ولسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله كلام يمكن به توجيه ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[549] ودفع ما أورده عليه سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله، فإنّه قال:
وجوب المقدّمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلّاً بملاک مستقلّ، حتّى يكون تابعاً لملاک نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكّة لوجوب ذيها، وعلى هذا فتفكيكهما غير ممكن، لا فى الفعليّة، ولا فى غيرها من المراتب، فإذا كان وجوب ذى المقدّمة فعليّاً منجّزاً فلا محالة كان وجوبها أيضاً فعليّاً منجّزاً بناءً على الملازمة، غاية الأمر أنّ الشاكّ فى أصل الملازمة شاكّ فى فعليّة وجوبها من جهة الشكّ فى أصل الملازمة، لكن هذا الشكّ لا يضرّ بفعليّته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فالشاكّ فى الملازمة أيضاً عالم بكون المقدّمة واجباً فعليّاً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، وعلى هذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدّمة التى علم بوجوب ذيها، فإنّ الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعليّة مؤدّاه وعدم فعليّة الحكم الواقعى المشكوک فيه على فرض ثبوته، فلا يجرى فى الموارد التى لا ينفكّ الحكم الواقعى على فرض ثبوته من الفعليّة، بل اللازم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط، كما فى باب الأموال والأعراض والنفوس، فإنّا نعلم أنّ الحكم الواقعى فى هذه الموارد- على فرض ثبوته- فعلى لا يأبى فعليّته شىء، لأهمّيّة ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع فى تلک الموارد.
ففى ما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذى المقدّمة نعلم بفعليّة وجوب مقدّمته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 397
بالنسبة إليه مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعليّة وجوبها على فرض ثبوت الملازمة أيضاً[550]. إنتهى.
هذا ما أفاده آية اللّه البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه الشريف.
وحاصله: أنّ الاصول العمليّة لا تجرى إلّاعند العلم بعدم فعليّة الحكم الواقعى المجهول على أىّ تقدير من التقادير، ألا ترى أنّا نجرى أصالة الحلّيّة فى شرب التتن، لأنّا نعلم أنّ حرمته الواقعيّة على فرض تحقّقها لا تكون فعليّة علينا أصلًا.
والمقام ليس كذلک، لأنّ الجاهل بالملازمة الذى يريد أن يجرى استصحاب عدم وجوب المقدّمة عالم بأمرين: أحدهما تنجيزى، وهو الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة، والآخر تعليقى، وهو الوجوب الفعلى المتعلّق

بالمقدّمة لو كانت الملازمة متحقّقةً بينهما، فنحن وإن كنّا جاهلين بالملازمة، إلّاأنّا نعلم بفعليّة وجوب المقدّمة على تقدير تحقّقها واقعاً.
وهذا كلام دقيق لطيف مانع من ورود ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

وهى امور: فى البحث عن أدلّة القائلين بالملازمة

الأوّل: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله من شهادة الوجدان عليها، فإنّه قال: قد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 398
منهم بواحد خالٍ عن الخلل، والأولى إحالة ذلک إلى الوجدان، حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلک المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلًا، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» فى كونه بعثاً مولويّاً[551]، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها إرادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له كما لا يخفى.
ويؤيّده الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريّة فى الشرعيّات والعرفيّات، لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيرى إلّاإذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان فى مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه ومناطه[552]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وفيه: منع شهادة الوجدان على الملازمة.
وأمّا جعل المقدّمات فى قالب الطلب، بأن يقال: «ادخل السوق واشتر اللحم» فالأمر المتعلّق بها فى العرفيّات وإن كان مولويّاً، لعدم جهل العبد بمقدّميّة دخول السوق لاشتراء اللحم كى يكون إرشاداً إليها، إلّاأنّه يدلّ على إمكان تعلّق الأمر المولوى بجميع المقدّمات أو بعضها، لا على لزومه الذى يدّعيه القائل بالملازمة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 399
والأوامر الغيريّة فى الشرعيّات إرشاديّة، فلا تأييد فيها للوجدان، توضيح ذلک: أنّ النواهى المتعلّقة بالمعاملات مثل «لا تبع ما ليس عندک» و «نهى النبىّ عن بيع الغرر»[553] إرشاد إلى فسادها، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[554]، وليست بأحكام تكليفيّة مولويّة، والأوامر والنواهى المتعلّقة بالعبادات على قسمين:
1- ما يتعلّق بمجموع العبادة، ک «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[555] و «دعى الصلاة أيّام اقرائک»[556] وهو مولوى تكليفى يفيد الوجوب والحرمة.
2- ما يتعلّق بخصوصيّة من خصوصيّاتها، مثل «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه»[557] و «لا تصلّ فى النجس» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»[558].
والظاهر أنّ هذا القسم من الأوامر والنواهى إرشاد إلى الشرطيّة والمانعيّة، والشرائط والموانع الشرعيّة ليست معلومة عند المكلّف كالتكوينيّة لكى لا يصحّ تعلّق الأمر والنهى الإرشاديّين بها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 400
على أنّ عدم ظهورها فى المولويّة يكفى فى إنكار الملازمة وإن لم تكن ظاهرة فى الإرشاديّة، لأنّ إقامة الدليل على مدّعى الملازمة، وأمّا منكرها فيكفيه عدم قيام دليل عليها.
والحاصل: أنّ الوجدان كالتبادر أمر قائم بالنفس لا يمكن إثباته أو نفيه بدليل. نعم، يمكن تأييده أحياناً ببعض الامور، ونحن ننكر شهادة الوجدان على الملازمة، وقد عرفت عدم تماميّة الأمرين الذين تمسّک بهما المحقّق الخراسانى رحمه الله لتأييده.
الثانى: استدلّ بعضهم لإثبات الملازمة بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة، ولأجل ذلک لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة باجتماع الضدّين أو

النقيضين كما لا يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة باجتماعهما.
والفاعل المريد شيئاً فى التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته، ولازم ذلک أنّ الإرادة الآمريّة المتعلّقة بفعل تستلزم إرادة اخرى متعلّقة بمقدّماته.
وفيه: أنّ البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق بينهما: أنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الفاعل المريد إنّما هو لأجل أنّه يرى أنّ الوصول إلى المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل إلّابإيجاد مقدّماته، فلا محالة يريده مستقلّاً بعد تماميّة مقدّماته، وأمّا الآمر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان وافٍ، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمتثله، وأمّا إرادة المقدّمات فلا موجب لها بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.
والحاصل: أنّ الفرق بين الفاعل والآمر أنّه لا مناص فى الأوّل عن تعدّد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 401
الإرادة، لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمّتها، فلا محالة تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجده بنفسه، وأمّا الآمر فيكفى فى حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدّمات المطلوب غير خفىّ على المأمور، وعقله يرشده إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لأىّ ملاک تنقدح إرادة اخرى متعلّقة بالبعث إلى المقدّمات؟
على أنّ إرادة البعث لابدّ لها من مبادٍ موجودة فى نفس المولى الباعث، ومنها التصديق بفائدة المراد، وهو موجود فى إرادة البعث إلى ذى المقدّمة، لأنّ فائدة البعث إليه هى التوصّل إلى المبعوث إليه، وأمّا البعث إلى المقدّمات فلا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فلا تتوفّر مبادئ إرادته.
والحاصل: أنّ تعلّق الإرادة التشريعيّة المولويّة بالمقدّمة بعد لابدّيّتها العقليّة لغو لا يصدر من الحكيم.
إن قلت: فكيف انقدحت الإرادة التشريعيّة المولويّة بدخول السوق فى قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم»؟
قلت: قولنا بكون الأمر فى المثال مولويّاً إنّما هو بلحاظ وحدة السياق، حيث إنّ الأمر باشتراء اللحم يكون مولويّاً قطعاً، وإلّا فالأمر بدخول السوق مع قطع النظر عن السياق إرشادى.
إن قلت: كونه إرشاديّاً أيضاً يستلزم اللغويّة كما أشرت إليه، لأنّ العبد عالم بكون دخول السوق مقدّمة لاشتراء اللحم، فما معنى الإرشاد إلى المعلوم؟!
قلت: الإرشاد إلى حكم العقل تارةً يكون لأجل جهل المخاطب بموضوع حكم العقل، واخرى لأجل التذكّر، والأمر بدخول السوق فى المثال المتقدّم

من هذا القبيل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 402

ما أفاده الحسن البصرى لإثبات الملازمة

الثالث: استدلّ أبو الحسن البصرى على الملازمة بما هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات كما قال صاحب الكفاية.
وهو أنّه لو لم يجب المقدّمة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فيكون الوضوء مثلًا كالوقت فى كونه شرطاً لوجوب الصلاة ووجودها كليهما[559].
ولابدّ لنا قبل المناقشة فيه من ذكر إصلاحين له- تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- لكى لا يكون بديهى البطلان:
1- أنّه لابدّ من أن يراد بقوله: «لجاز تركها» فى الشرطيّة الاولى عدم المنع الشرعى، لا الإباحة ولا الجواز بالمعنى الأعمّ، وإلّا كانت الملازمة واضحة البطلان، ضرورة أنّ عدم وجوب شىء لا يستلزم إباحته الشرعيّة، إذ يمكن أن يكون حينئذٍ محكوماً بحكم آخر غيرهما، أو لا يكون فيه حكم شرعى أصلًا، ولا يستلزم أيضاً جواز تركها بالمعنى الأعمّ، ضرورة أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ إذا تعلّق بالفعل يكون أعمّ من الوجوب والندب والإباحة والكراهة، وإذا تعلّق بتركه يكون أعمّ من الحرمة والندب والإباحة والكراهة، مع أنّ المقدّمة يمكن أن تكون خالية من جميع الأحكام الشرعيّة التكليفيّة، فإنّ أحد المتلازمين مثلًا لو كان واجباً لا يستلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً كذلك أو محكوماً بحكم آخر. نعم، لا يمكن أن يكون حراماً، لأنّه تكليف بما لا يطاق، وأمّا خلوّه عن جميع الأحكام فلا منع فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 403
فعلى هذا يمكن أن تكون المقدّمة مع كونها غير واجبة خاليةً عن سائر الأحكام الشرعيّة أيضاً.
والحاصل: أنّ المراد بجواز الترک فى الشرطيّة الاولى عدم المنع الشرعى.
2- أنّه لابدّ من أن يراد بقوله: «حينئذٍ» حين إذ تركت المقدّمة عن جواز، لا حين جاز تركها، وإلّا فبمجرّد الجواز بدون الترک لا يكاد يتوهّم صدق القضيّة الشرطيّة الثانية، ضرورة أنّ وجوب شىء لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد جواز ترک مقدّمتها، بل المستلزم لذلک إنّما هو نفس تركها، حيث إنّه لا يقدر حينئذٍ على الإتيان بذيها.

نقد كلام أبى الحسن البصرى فى المقام

ولابدّ قبل المناقشة فى كلام أبى الحسن البصرى من تقديم أمر وجدانى، وهو أنّ العقل كما يحكم بوجوب إطاعة المولى، فلو خالف العبد أمره يتحقّق العصيان ويستحقّ بذلک العقوبة والنيران، فكذلک يحكم بلزوم إتيان مقدّمة الواجب، فلو تركها يتحقّق العصيان بالنسبة إلى ذى المقدّمة ويستحقّ العقوبة.
هذا أمر يشهد به الوجدان وما خالف فيه أحد، حتّى من أنكر الملازمة فى المقام.
إذا عرفت هذا فنقول:
إن أراد أبو الحسن البصرى من جواز الترک فى الشرطيّة الاولى عدم المنع منه شرعاً فقط- كما هو الحقّ- فهو لا يستلزم صدق إحدى الشرطيّتين الأخيرتين، لكى يلزم منه أحد المحذورين، لأنّا نختار بقاء الواجب على وجوبه، وهو لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد ترک مقدّمته، لأنّ تركها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 404
وإن لم يكن ممنوعاً شرعاً، إلّاأنّه كان ممنوعاً عقلًا، لما فيه من العصيان المستتبع للعقاب، وبالجملة: إنّ الواجب باقٍ على وجوبه ولو تركت مقدّمته، لكن يتحقّق العصيان حينئذٍ، لكونه متمكّناً من الإطاعة والإتيان به، وقد اختار تركه بترک مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها.
وإن أراد به عدم المنع الشرعى والعقلى كليهما يلزم أحد المحذورين، إلّاأنّ الملازمة على هذا فى الشرطيّة الاولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم تجب المقدّمة شرعاً لا يلزم منه أن يكون تركها جائزاً شرعاً وعقلًا، بل يلزم منه جواز تركها شرعاً فقط، وإن كانت واجبةً عقلًا، وهذا واضح.
وبالجملة: إذا اريد من جواز الترک فى الشرطيّة الاولى خصوص الجواز الشرعى نمنع صدق اولى الشرطيّتين الأخيرتين، وهى «إن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق» ولو اريد منه الأعمّ من الجواز الشرعى والعقلى نمنع الشرطيّة الاولى، وهى «لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها» ضرورة أنّ عدم الوجوب شرعاً يستلزم جواز الترک شرعاً فقط، لا شرعاً وعقلًا.
والحاصل: أنّه لا دليل للقول بالملازمة، لأنّ عمدة أدلّته هى الامور الثلاثة المتقدِّمة، وقد عرفت بطلانها.

بل أقام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره برهاناً على عدمها.
وهو أنّ القائلین بتحقّقها إن أرادوا الملازمة بین الوجوبین الفعلیّین، بمعنى أنّ المولى إذا بعث إلى شىء یجب علیه البعث مستقلّاً إلى مقدّماته، فالعقل والوجدان یکذّبانها، ضرورة أنّ المولى وإن کان یتمکّن من إیجاب المقدّمة عند إیجاب ذیها، إلّاأنّ العقل والوجدان یحکمان بعدم لزوم إیجابها علیه عند
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 405
إیجابه، بل له أن یوجب ذا المقدّمة ویحیل إتیان المقدّمة إلى لابدّیّتها العقلیّة، بل البعث إلیها لغو بعد حکم العقل بلزوم إتیانها[560].
ولو أرادوا بها العینیّة، بمعنى أنّ البعث الفعلى إلى الواجب بعینه بعث فعلى نحو المقدّمات أیضاً، فهو أوضح فساداً، لأنّه- مضافاً إلى کونه خلاف حکم الوجدان والعقل، لأنّ الأمر لا یمکن أن یکون بعثاً إلّاإلى متعلّقه- مخالف للأدبیّات أیضاً، ضرورة أنّ قوله: «کن على السطح» له مادّة وهیئة، مادّته هى الکون على السطح، وهیئته دالّة على وجوب هذه المادّة، وأمّا وجوب نصب السلّم الذى هو مقدّمة للکون على السطح فلا أثر له فیه أصلًا کما لا یخفى.
وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدّمات من قبیل لوازم الماهیّة بالنسبة إلى البعث الفعلى إلى ذیها، ففیه أوّلًا: أنّه لو کان کذلک لما شکّ فى وجوب المقدّمة أحد، کما لا یشکّ أحد فى زوجیّة الأربعة، وثانیاً: أنّه مستلزم لأن یکون تصوّر وجوب ذى المقدّمة کافیاً فى تصوّر وجوبها، کما أنّ تصوّر الأربعة مستلزم لتصوّر الزوجیّة، مع أنّ الأمر فى المقام لیس کذلک، بل قد یکون المولى عند تصوّر البعث إلى ذى المقدّمة وإرادته غافلًا عن المقدّمة فضلًا عن البعث إلیها.
وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدّمة من قبیل لوازم الوجود بالنسبة إلى البعث الفعلى إلى ذیها، وبعبارة اخرى: إیجاب ذى المقدّمة علّة لإیجابها، ففیه: أنّ المولى عند البعث إلى ذى المقدّمة قد یکون غافلًا عن المقدّمة کما تقدّم، فکیف یمکن صدور بعث قهرى من المولى متعلّق بالمقدّمة عند إیجاب ذیها؟!
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 406
على أنّا نعلم خارجاً أنّه أمر بکثیر من الأشیاء دون مقدّماتها.
إن قلت: لعلّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات لم تصل إلینا.
قلت: هذا الاحتمال وإن کان جاریاً فى الشرعیّات، إلّاأنّه لا یجرى فى أوامر الموالى العرفیّة، ضرورة أنّا نجد أنّهم یأمرون بأشیاء ولا یأمرون بمقدّماتها.

هذا كلّه فيما إذا أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعليّين.
وأمّا إن أرادوا الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب التقديرى المتعلّق بالمقدّمة بمعنى أنّ المولى إذا التفت فى المستقبل إليها يبعث إليها، ففيه: أنّ الملازمة من مقولة الإضافة، فلا يعقل أن يكون أحد طرفيها فعليّاً والطرف الآخر تقديريّاً، لأنّ المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً وقوّةً وفعلًا.
هذا كلّه على تقدير أن يكون مرادهم الملازمة بين الوجوبين.
وأمّا إن أرادوا الملازمة بين الإرادتين الفعليّتين- أعنى الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة- فإن أرادوا بالملازمة العلّيّة، بمعنى أنّ الإرادة المتعلّقة بالبعث إليها متولّدة ومترشّحة قهراً عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إليه، ففيه: ما عرفت كراراً من عدم إمكان تحقّق إرادةٍ بدون تحقّق مباديها، من تصوّر المراد والتصديق بفائدته وغيرهما.
وإن أرادوا العلّيّة، بمعنى أنّ إرادة البعث إلى ذى المقدّمة علّة لأن تتحقّق فى نفس المولى إرادة البعث إلى المقدّمة مسبوقةً بمباديها، وبعبارة اخرى: إرادة إيجابه يوجب تصوّر إيجاب مقدّمته والتصديق بفائدته وسائر المبادئ التى تتحقّق عقيبها الإرادة، ففيه: أنّ إيجاب المقدّمة لا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فأين التصديق بفائدته؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 407
وإن أرادوا الملازمة بين الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة التقديريّة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة ففيه: ما عرفت آنفاً من أنّ الملازمة من مقولة الإضافة، فلا يمكن أن يكون أحد طرفيها فعليّاً والطرف الآخر تقديريّاً[561].
هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مع توضيح منّا.
والحاصل: أنّ الملازمة مقطوعة العدم، لما عرفت من بطلان الأدلّة التى اقيمت عليها، ومن هذا البرهان الذى أقامه الإمام قدس سره لإثبات عدمها.

التفصيل بين السبب وغيره

ثمّ إنّه فصّل بعضهم بين السبب[562] وغيره، فقال بتحقّق الملازمة بين ذى المقدّمة وسببه، دون غيره من أجزاء العلّة، كالمقتضى والشرط وعدم المانع.
واستدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّابالمقدور، والمقدور لا يكون إلّاهو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته، فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه[563].

ولا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، فلا يكون دليلاً على التفصيل فى الأمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 408
الغيرى بأنّه متعلّق بمقدّمة دون اخرى كما هو المدّعى.
على أنّ فساده واضح، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، وهو متمكّن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، لأنّ الحاكم على لزوم كون المكلّف به مقدوراً هو العقل، وهو لا يقضى بأكثر من مطلق القدرة كما لا يخفى.

وفصّل بعضهم بين الشرط الشرعى وغيره من العقلى والعادى، فقال بالملازمة فى الأوّل دون الثانى.
واستدلّ على وجوب الشرط الشرعى بأنّه لو لا وجوبه [564] شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلًا أو عادةً [565].

وفيه: أنّه إن أراد عدم كونه شرطاً فى الواقع وبحسب مقام الثبوت لو لا وجوبه، فهو مستلزم للدور، ضرورة أنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق بالمقدّمات إلّا بملاک المقدّميّة، فهو يتوقّف عليها، فلو كانت المقدّميّة أيضاً متوقّفة على الوجوب لكان دوراً مصرّحاً كما لا يخفى.
ولو أراد أنّ الشرطيّة متوقّفة فى مقام الإثبات على الوجوب، يعنى «لو لا وجوبه شرعاً لما كان لنا طريق إلى استكشاف شرطيّته» ففيه أوّلًا: أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو فى الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 409
مقدّمته بعد إحراز مقدّميّتها، وهذا الدليل يفيد أنّه لا طريق لنا إلى استكشاف المقدّميّة إلّاتعلّق الوجوب الغيرى بها.
وثانياً: أنّا نمنع انحصار الطريق إلى الشرطيّة فى الوجوب الغيرى، إذ يمكن استكشافها من الأوامر الإرشاديّة، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ[566] ...»[567]، أو من الأوامر النفسيّة المتعلّقة بذى المقدّمة متقيّداً بشرطه، نحو «صلِّ مع الطهارة»، والشرط على هذا لا يكون واجباً غيريّاً ولا نفسيّاً، أمّا عدم وجوبه الغيرى فواضح، وأمّا عدم وجوبه النفسى فلأنّ الأمر إذا تعلّق بمقيّد فالتقيّد وإن كان داخلًا إلّاأنّ نفس القيد يكون خارجاً عن دائرة المتعلّق.
بل يمكن استكشاف الشرطيّة من دليل لا يتضمّن الأمر أصلًا، نحو «لا صلاة إلّابطهور»[568].
وثالثاً: سلّمنا أنّ الطريق إلى الشرطيّة منحصر فى الوجوب الغيرى، لكنّ الكلام فى كيفيّة استكشاف كون الأمر غيريّاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالوضوء مثلًا إمّا أن يكون بعبارة «توضّأ» أو بعبارة «توضّأ للصلاة»، والأوّل ظاهر فى النفسيّة، والثانى فى الإرشاد إلى الشرطيّة، فأين الأمر الغيرى المولوى، كى نستكشف منه الشرطيّة؟
فلا طريق لنا إلى استكشاف كون الأمر غيريّاً إلّابعد إحراز شرطيّة متعلّقه، فتوقّف العلم بالشرطيّة على الأمر الغيرى يستلزم الدور.
هذا تمام الكلام فى مقدّمة الواجب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 410

القول فى مقدّمة المستحبّ

وجميع ما تقدّم من المباحث يجرى فى مقدّمة المستحبّ أيضاً، فكلّ من قال بالملازمة بين الوجوبين هناک يقول بالملازمة بين الاستحبابين هنا، وكلّ من قال هناک باللابدّيّة العقليّة فقط وأنكر الملازمة يقول هاهنا أيضاً بالرجحان العقلى فقط وينكر الملازمة بين الاستحبابين.

ولا يتوهّم أنّ الوضوء مثلاً واجب للصلاة المستحبّة، كما هو واجب للواجبة، لكونه شرطاً لازماً لكلتيهما، ضرورة أنّ الصلاة سواء كانت واجبة أو مستحبّة لاتقع صحيحةً إلّاإذا كانت مع الطهارة.

فإنّ هذا الوجوب وجوب شرطى، لا مولوى تكليفى، وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «يجب الوضوء للصلاة ولو كانت مستحبّة» معناه أنّه شرط لها، وأمّا حكمه فهو الاستحباب الشرعى الغيرى بناءً على الملازمة، والرجحان العقلى بناءً على عدمها.

القول فی مقدّمة الحرام

وفی مقدّمة الحرام خمسة أقوال: فی مقدّمة الحرام
1- ثبوت الملازمة بین حرمة الشیء وحرمة مقدّمته مطلقاً،
2- عدم ثبوتها مطلقاً،
3- التفصیل بین العلّة التامّة فی الأفعال التولیدیّة، وبین غیرها، من أجزاء العلّة مطلقاً والعلّة التامّة من الأفعال غیر التولیدیّة،
4- التفصیل بین المقدّمة الموصلة وغیرها،
5- التفصیل بین ما قصد به التوصّل إلی الحرام وغیره.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 411

والمحقّق الخراسانى رحمه الله مع ذهابه فى مقدّمة الواجب إلى تحقّق الملازمة مطلقاً ذهب هاهنا إلى القول الثالث، وهو تحقّق الملازمة بين حرمة الشىء وحرمة علّته التامّة فى خصوص الأفعال التسبيبيّة، وعدم تحقّقها بينهما فيما إذا كانت المقدّمة جزءً للعلّة أو علّةً تامّة لغير الأفعال التوليديّة.

وفرّق بين المسألتين[569] بأنّ المطلوب فى الواجب إنّما هو وجود الفعل، وهو يتوقّف على كلّ واحدة من مقدّماته، بحيث لو تركت إحداها لم يتحقّق المطلوب، فوجوب شىء يستلزم وجوب كلّ واحدة من مقدّماته، بخلاف الحرام الذى يكون المطلوب فيه ترک الفعل، فإنّ الترک يتحقّق بترک إحدى المقدّمات، فلو أتى بجميع مقدّمات الحرام سوى واحدة منها لتحقّق المطلوب، وهو ترک الحرام، فلا ملازمة إلّابين حرمة الشىء وحرمة علّته التامّة فى خصوص‌الأفعال التوليديّةالتى[570] يتحقّق‌الحرام قهراً عقيبها، كالإحراق‌الحاصل قهراً عقيب إلقاء الشىء فى النار من دون دخل إرادة الملقى فى الإحراق.

إن قلت: ما من فعل إلّاوله علّة تامّة توجب تحقّقه، فلماذا خصّصت الحرمة بالعلّة التامّة فى خصوص الأفعال التوليديّة؟

قلت: نعم، ولكنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فى غيرها إنّما هو إرادة الفاعل، وهى لاتكاد تتّصف بالحرمة، لكونها غير اختياريّة، والتكليف لا يتعلّق إلّا بمقدور[571].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 412

ويرد عليه أوّلًا: أنّا لا نسلّم عدم اختياريّة الإرادة كما قلنا كراراً، وإلّا امتنع اعتبار قصد القربة بل اعتبار أصل النيّة[572] فى العبادات شرعاً أو عقلًا.

وثانیاً: ما أورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو أنّ الإرادة لیست هی الجزء الأخیر للعلّة التامّة لا فی الأفعال التولیدیّة ولا فی غیرها، أمّا فی الأفعال التولیدیّة فهو واضح، وصاحب الکفایة رحمه الله أیضاً معترف به، وأمّا فی غیرها فلأنّ من یشرب الماء مثلًا ینقدح فی نفسه أوّلًا إرادة شرب الماء، ثمّ یأتی بمقدّماته، من تقریب الکأس إلی فمه وصبّ الماء فیه وتحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع، فیتحقّق الشرب عقیبها قهراً، فالإرادة تتحقّق قبل سائر المقدّمات لا بعدها، کیف والإرادة المتعلّقة بالمقدّمات تابعة للإرادة المتعلّقة بذیها؟!
فالفاعل یرید الفعل أوّلًا، ثمّ یرید مقدّماته ثانیاً، ثمّ یأتی بها ثالثاً، فیتحقّق الفعل قهراً، ولا فرق فی ذلک بین الأفعال التولیدیّة وغیرها، فکما أنّ إرادة إحراق شیء تنقدح فی نفس الفاعل أوّلًا ثمّ إرادة إلقائه فی النار، ثمّ یلقیه فیها، فیترتّب علیه الإحراق، کذلک إرادة شرب الماء تنقدح فی نفسه أوّلًا ثمّ إرادة مقدّماته، ثمّ یأتی بالمقدّمات التی آخرها تحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع، فیقع شرب الماء، فکما أنّ الإلقاء فی النار هو الجزء الأخیر للعلّة فی مسألة الإحراق، فکذلک تحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع هو الجزء الأخیر لها فی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 413
مسألة شرب الماء لا إرادة الشرب.
إن قلت: نعم، ولکن نفس تحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع لا یتحقّق إلّاعن إرادة واختیار.
قلت: نعم، ولکنّ الإرادة التی فرضت الجزء الأخیر من العلّة فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله هی إرادة نفس الفعل لا إرادة مقدّماته، ولا فرق فی ذلک بین الأفعال التولیدیّة وغیرها، فإنّ الإنسان کما یرید أوّلًا الإحراق ثمّ یأتی بمقدّماته، کذلک یرید أوّلًا شرب الماء ثمّ یأتی بمقدّماته.
علی أنّه لا فرق بین الأفعال التولیدیّة وغیرها فی صدور الجزء الأخیر من علّتهما التامّة عن إرادة واختیار، فإنّ الإلقاء فی النار- فی مثال الإحراق- یتحقّق عن إرادة، کما أنّ تحریک الأعضاء الخاصّة بالبلع- فی مثال شرب الماء- یتحقّق کذلک، فلا فرق بین هذین النوعین من الأفعال فی محلّ النزاع أصلًا، فلو قیل بحرمة العلّة التامّة فی الأفعال التولیدیّة، فلابدّ من القول بها فی غیرها أیضاً، ولا یصحّ التفصیل بین النوعین من الأفعال[573].
هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله مع توضیح منّا.
وهو دقیق متین، إلّافیما إذا تعلّقت الإرادة بشیء یتحقّق عقیبها من دون توسّط أیّة مقدّمة، کحرکة الأعضاء والجوارح، فإرادة حرکة الید مثلًا علّة

تامّة لها، بحيث تحصل حركتها عقيب إرادتها من‌دون أن تحتاج إلى شىء آخر.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى مقدّمة الحرام

قال المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر: إنّ العناوين المحرّمة على ضربين: أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 414

المبغوضيّة، وإن كان له دخل فى استحقاق العقاب، إذ لا عقاب إلّاعلى الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثانى: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأوّل علّة الحرام هى المقدّمات الخارجيّة من دون مدخليّة الإرادة، بل هى علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثانى تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامّة.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة[574] الشىء وكراهة العلّة التامّة له من دون سائر المقدّمات، كما إذا راجعنا الوجدان فى طرف إرادة الشىء نجد الملازمة بينها وبين إرادة كلّ واحدة من مقدّماته، وليس فى هذا الباب دليل أمتن وأسدّ منه، وما سوى ذلک ممّا أقاموه غير نقىّ من المناقشة.

وعلى هذا ففى القسم الأوّل[575] إن كانت العلّة التامّة مركّبة من امور، يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدّمات لا بشخصها محرّمة، إلّاإذا وجد باقى الأجزاء وانحصر اختيار المكلّف فى واحدة منها، فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيّن أحد أفراد الواجب التخييرى بالعرض فيما إذا تعذّر الباقى، فإنّ ترک أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقى وانحصر اختيار المكلّف فى واحد معيّن يجب تركه معيّناً، وأمّا القسم الثانى- أعنى فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادة محرّماً- فلا يتّصف الأجزاء الخارجيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 415

بالحرمة، لأنّ العلّة التامّة للحرام هى المجموع المركّب منها ومن الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترک إلّاإلى عدم الإرادة، لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات الخارجيّة[576].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ الإرادة فى القسم الثانى دخيلة فى متعلّق الحرمة، حيث إنّ الحرام النفسى هو الفعل الصادر عن الإرادة، فهى محرّمة بالحرمة النفسيّة، وليست فى رديف المقدّمات.
وفيه: أنّ المحقّق الحائرى رحمه الله جعل الإرادة قيداً لمتعلّق الحرمة النفسيّة لا جزءً له، فهى خارجة عن المتعلّق وإن كان التقيّد بها داخلاً.

وبعدما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته مطلقاً، فالحقّ هاهنا أيضاً عدم الملازمة بين حرمته وحرمتها كذلک[577].
وأمّا بناءً على الملازمة فالحقّ هو حرمة الجزء الأخير من العلّة التامّة فيما إذا كانت مركّبة من الإرادة والمقدّمات الخارجيّة، وحرمة الإرادة[578] فيما إذا كانت هى العلّة التامّة لتحقّق الحرام، كما إذا كان الحرام حركة العضلات التى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 416
تتحقّق بمجرّد إرادتها.
هذا تمام الكلام فى مقدّمة الحرام، وبه تمّ جميع مباحث مقدّمة الواجب.
والحمد للَّه‌ربّ العالمين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 417

الفصل الخامسفى مسألة الضدّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضدّه أم لا؟ وتحقيق الحال يستدعى تقديم امور:

الأوّل: فى كون المسألة اصوليّة

قال المحقّق النائينى رحمه الله: لا إشكال فى أنّ المسألة من مسائل الاصول؛ لأنّ نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط[579].
وهو صحيح إن لم يرد حصرها فى الاصول، ضرورة أنّها مع كونها مسألة اصوليّة من مسائل اللغة أيضاً، حيث إنّ اللغويّين يبحثون عن مفاد الهيئة كما يبحثون عن مفاد المادّة، فمن شأنهم أن يتكلّموا فى مفاد هيئة «افعل» من حيث اقتضائها النهى عن الضدّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 419

الثانی: فی کونها عقلیّة

قال المحقّق النائینی أیضاً: لیست المسألة من المباحث اللفظیّة؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظی واللبّی المستکشف من الإجماع ونحوه، بل هی من المباحث العقلیّة، ولیست من المستقلّات العقلیّة، بل هی من الملازمات- علی ما تقدّم شرح ذلک فی أوّل البحث عن وجوب المقدّمة- وذکرها فی المباحث اللفظیّة لکون الغالب فی الأوامر کونها لفظیّة[580]، إنتهی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 421
فی مسألة الضدّ

الثالث: فى بيان المراد من كلمتى «الاقتضاء» و «الضدّ» فى المقام

اشارة

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله تبعاً لُاستاذه صاحب الكفاية رحمه الله إلى أنّ الاقتضاء فى العنوان أعمّ من كونه على نحو العينيّة، أو التضمّن، أو الالتزام؛ لأنّ لكلّ وجهاً بل قائلًا، كما أنّ المراد من الضدّ ليس خصوص الأمر الوجودى، وإن كان الظاهر منه ذلک، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل للنقيض وللأمر الوجودى[581].

ويرد على المحقّق النائينى رحمه الله أنّ هذا ينافى ما تقدّم منه فى المقدّمة الثانية من كون المسألة عقليّة، ضرورة أنّ الدلالات الثلاث من شؤون اللفظ لا العقل.
وهاهنا إشكال آخر يرد عليه وعلى صاحب الكفاية كليهما، وهو أنّ الاقتضاء عبارة عن تأثير شىء فى شىء آخر وكونه سبباً له، ففى معناه الحقيقى خصوصيّتان:
إحداهما: كون المقتضى- بالكسر- مغايراً للمقتضى- بالفتح-،

والاخرى: كونه علّة له مؤثّراً فيه.
ولايخفى أنّ الاقتضاء فى المقام ليس بمعناه الحقيقى؛ لأنّ الإيجاب والتحريم أمران اعتباريّان، فلايكون أحدهما علّة مؤثّرة فى الآخر؛ لاختصاص التأثير والتأثّر بالامور الحقيقيّة، فلابدّ من أن يكون استعماله بنحو المجاز، ولا يصحّ استعماله مجازاً إلّاإذا كان المقتضى مغايراً للمقتضى بعد عدم تحقّق خصوصيّته الاخرى أعنى التأثير والعلّيّة، فإنّ المجاز- بناءً على ما تقدّم من أنّ الحقّ هو الذى اختاره الإمام رحمه الله تبعاً لُاستاذه المحقّق الاصفهانى «صاحب كتاب وقاية الأذهان» رحمه الله- عبارة عن استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى بادّعاء أنّ المورد فرد منه، ولا يصحّ هذا الادّعاء فيما إذا كان المراد فاقداً لجميع خصوصيّات الموضوع له.
وكذا الحال بناءً على المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، ضرورة أنّهم أيضاً لا يجوّزون استعماله فى أىّ شىء ولو لم يكن بينه وبين المعنى الحقيقى علاقة.
فلمّا لم يكن بين المقتضى والمقتضى فى المقام علّيّة ومعلوليّة فلو لم يكونا متغايرين أيضاً لم يكن مصحّح للاستعمال المجازى، لفقدان كلتا الخصوصيّتين المعتبرتين فى المعنى الحقيقى.
فلا يصحّ أن يكون الاقتضاء فى عنوان البحث أعمّ من الدلالات الثلاث؛ لأنّ فى العينيّة والجزئيّة فقدان المغايرة بين المقتضى والمقتضى[582]، فلابدّ من أن يكون مختصّاً بالدلالة الالتزاميّة.
والقول بالعينيّة والجزئيّة مع قطع النظر عن عنوان «الاقتضاء» أيضاً واضح

البطلان، فإنّ تغاير مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع مفهوم حرمة الصلاة أمرٌ بديهى، وكذا تغايره مع مفهوم حرمة ترک الإزالة، ضرورة أنّه لا يخطر بالبال عند سماع «أزل النجاسة عن المسجد» حرمة الصلاة، ولا حرمة ترک الإزالة، فالقول بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضدّه الخاصّ أو

العامّ ضرورى البطلان، وكذا القول بأنّ النهى عن الضدّ الخاصّ جزء من الأمر بالشىء، لوضوح أنّ حرمة الصلاة ليست بعض مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وأمّا النهى عن الضدّ العامّ فهو وإن كان جزءاً من الأمر بالشىء بناءً على كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترک، إلّاأنّه خلاف التحقيق، فإنّک قد عرفت أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو البعث والتحريک الاعتبارى[583]، على أنّه وإن كان يصحّح الجزئيّة بالنسبة إلى النهى عن الضدّ العامّ، إلّاأنّه لا يصحّحها مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى النهى عن الضدّ الخاصّ.

فلابدّ من تخصيص النزاع بصورة الالتزام، لأنّ تعميمه بحيث يشمل المطابقة والتضمّن، يستلزم كون النزاع فى أمر ضرورى البطلان، وهو لا يليق بحال العلماء المحقّقين.

ولو أبيت إلّامن التعميم بغمض العين عن وضوح بطلان المطابقة والتضمّن فلابدّ من تبديل كلمة «الاقتضاء» فى عنوان البحث بكلمة «الدلالة» ونحوها، بأن يقال: «الأمر بالشىء هل يدلّ على النهى عن ضدّه أم لا؟» لما عرفت من عدم إمكان تصحيح كلمة «الاقتضاء» بالنسبة إلى العينيّة والجزئيّة ولو بنحو المجازيّة، بخلاف كلمة «الدلالة» التى تعمّ الدلالات الثلاث.

بل لابدّ من تبديل «الاقتضاء» بمثل «الكشف» أو «الدلالة» أو

«الاستلزام» حتّى فى الالتزام، لأنّ استعمال كلمة «يقتضى» وإن كان صحيحاً فيه بنحو المجازيّة، إلّاأنّ هذا البحث يشتمل على مطالب علميّة كثيرة دقيقة، ويترتّب عليه ثمرات كثيرة فقهيّة، ولا يناسب تفهيم هذه المسألة بعنوان مجازى، كما لا يجوز استعمال الصيغ المتضمّنة للألفاظ المجازيّة فى المعاملات التى منها النكاح، لأهمّيّتها، فلابدّ من أن يقال فى عنوان البحث «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضدّه؟» ونحو ذلک، كى يكون استعمال الألفاظ بنحو الحقيقة فى هذه المسألة.

إن قلت: يمكن أن يراد من كلمة «يقتضى» أيضاً معناه الحقيقى، لتحقّق الخصوصيّتين المعتبرتين فى معناه فى المقام، أمّا المغايرة بين المقتضى والمقتضى- وهما الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه- فظاهرة على الالتزام، وأمّا تأثير المقتضى فى المقتضى فيمكن القول بتحقّقه أيضاً فى المقام؛ لأنّ عدم الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به بناءً على الاقتضاء[584]، فوجوبه معلول لوجوبه بناءً على القول بالملازمة فى باب مقدّمة الواجب، فالبحث يرجع إلى أنّ وجوب الشىء هل يكون علّة لوجوب ترک ضدّه، فيحرم فعله أم لا[585]؟ فلا إشكال فى استعمال كلمة «يقتضى» وإرادة معناه الحقيقى فى المقام.

قلت: قد عرفت فى مبحث المقدّمة فساد القول بمعلوليّة وجوبها من وجوب ذيها وترشّحه منه.

فى البحث عن أدلّة القول بالاقتضاء

تمسّک القائلون بالاقتضاء بوجهين:

الوجه الأوّل: طريقة المقدّميّة

وهى أنّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به[586]، فهو واجب، لوجوب مقدّمة الواجب[587]، ونقيض هذا الترک- وهو فعل الضدّ- حرام، لأجل استلزام وجوب الشىء لحرمة نقيضه.
واستدلّوا لإثبات كون ترک أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر بوجود التعاند والتمانع بينهما، فوجود كلّ منهما متوقّف على عدم الآخر توقّف الشىء على عدم مانعه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 426

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على ما أفاده القائل بالاقتضاء

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لاتقتضى إلّا عدم اجتماعهما فى التحقّق، وحيث لا منافاة أصلًا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبة واحدة[588]، من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى[589]، إنتهى.

ونوقش فيه بأنّ كمال الملائمة لا ينافى التقدّم والتأخّر، فإنّ بين عدم العلّة وعدم المعلول كمال الملائمة، مع أنّ عدمها متقدّم على عدمه رتبةً، لا لأجل علّيّة عدم العلّة لعدم المعلول، فإنّ القول بعلّيّته له مبنىّ على المسامحة، ومرجعه إلى تحقّق العلّيّة بين وجوديهما، بل لأجل كون النقيضين فى مرتبة واحدة كما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، توضيحه: أنّ وجود العلّة متقدّم رتبةً على وجود المعلول بلا إشكال، فعدمها أيضاً متقدّم على عدمه؛ لأنّ العدم نقيض الوجود، فعدم كلّ منهما فى مرتبة وجوده بمقتضى ما تقدّم من كون النقيضين فى مرتبة واحدة، فتقدّم رتبة العلّة على رتبة المعلول يقتضى تقدّم عدمها على عدمه رتبةً مع تحقّق كمال الملائمة بينهما.

ولكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أكمل كلامه المتقدّم بوجه آخر، وهو قوله: فكما أنّ قضيّة المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 427

الآخر كذلک فى المتضادّين[590]، إنتهى.

وأوضحه تلميذه المحقّق القوچانى فى حاشيته على الكفاية بكلام يرجع إلى مقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّ النقيضين فى رتبة واحدة، بمعنى أنّ الوجود فى ظرف معيّن من الزمان أو فى مرتبة من مراتب الواقع ليس نقيضه إلّاالعدم فى ذلک الزمان أو تلک المرتبة، إذ لا تعاند فى غير هذا الوجه، إذ عدم زيد فى الغد لا يعاند وجوده فى اليوم، وعدم المعلول فى رتبة العلّة لا يباين وجوده فى مرتبة نفسه، وبعبارة اخرى: ليس نقيض الوجود فى زمان أو رتبة، العدم مطلقاً، بل نقيضه هو العدم البدلى، أى العدم الذى يقوم مقام الوجود بدلًا عنه لولاه، وهو العدم المقيّد بكونه فى زمان الوجود ورتبته.

الثانية: أنّ الضدّين أيضاً فى مرتبة واحدة وفى زمان واحد، لأجل البيان المتقدّم فى النقيضين، مثلًا لو فرضنا تحقّق أحد الضدّين كالبياض فى ظرف من الزمان فضدّه هو السواد فى تلک القطعة من الزمان؛ لعدم المنافاة لو تحقّقا فى قطعتين، ضرورة أنّ الجدار مثلًا يمكن أن يكون أبيض فى اليوم ويصير أسود غداً، فالبينونة الحقيقيّة بين الضدّين لا تتحقّق إلّابالمطاردة، وهى تتوقّف على اتّحادهما زماناً ورتبةً، وببيان آخر: إنّ مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو امّ القضايا، ومناط الامتناع فيه إنّما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدّم، فكذلک فى اجتماع الضدّين.

الثالثة: أنّا نستنتج من هاتين المقدّمتين أنّ أحد الضدّين مع نقيض الآخر فى

رتبة واحدة، توضيح ذلک: أنّه علم أنّ البياض مع نقيضه وهو عدم البياض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 428
فی رتبة واحدة، وعلم أيضاً أنّ البياض مع السواد واقعان فی مرتبة واحدة، فيستنتج أنّ نقيض البياض متّحد مع السواد رتبة.
فنقول فی المقام:
عدم الصلاة يكون فی رتبة وجودها، لما سبق فی المقدّمة الاولی من وحدة رتبة النقيضين، ووجود الصلاة يكون فی رتبة وجود الإزالة، لما تقدّم فی المقدّمة الثانية من اتّحاد رتبة الضدّين، فعدم الصلاة يكون فی رتبة وجود الإزالة، فكيف يكون مقدّمة لها مع أنّ شيئاً لا يكاد يكون مقدّمة لشیء آخر إلّا إذا كان متقدّماً عليه رتبةً، ضرورة تقدّم رتبة العلّة علی رتبة المعلول، سواء كانت علّة تامّة أو جزءً لها.

إشكال الإمام الخمينى رحمه الله على هذا الدليل

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى جميع هذه الامور الثلاثة:
أمّا أوّلها: فبمنع كون النقيضين فى رتبة واحدة، لأنّ وجود المعلول فى رتبة علّته ليس نقيضه كون عدمه فى رتبتها، إذ لا واقعيّة للأعدام حتّى تشغل مرتبة من مراتب الواقع، بل نقيضه سلب وجود المعلول فى هذه المرتبة، على أن تكون الرتبة قيداً للمسلوب لا للسلب. وبالجملة: إنّ نقيض كلّ موجود فى أىّ مرتبة أو زمان هو عدم الموجود الواقع فى هذه الرتبة أو ذلک الزمان، فإذا كذب كون المعلول فى رتبة علّته صدق عدم كونه فى رتبتها، لا كون عدمه فى رتبتها، فإنّه أيضاً غير صادق.
فتلخّص أنّ نقيض كون المعلول فى رتبة العلّة عدم كونه فى رتبتها، لا كون العدم فى رتبتها حتّى يقال: إنّ النقيضين فى رتبة واحدة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 429
وأمّا ثانيها: فبأنّ الضدّين وإن كانا لا يجتمعان فى زمان واحد، إلّا أنّه لا دليل على اتّحادهما بحسب الرتبة[591] أيضاً؛ لأنّ الرتبة ليست أمراً محسوساً وجدانيّاً كالزمان، بل أمرٌ عقلى، والعقل لا يحكم بشىء بدون الملاک، فهو يحكم بتقدّم العلّة على المعلول رتبةً بملاک أنّها تفيضه وتوجده، وبتأخّر المعلول عن العلّة كذلک بملاک أنّ وجوده نشأ منها، وباتّحاد رتبة المعلولين لعلّة واحدة بملاک عدم كون أحدهما أنقص من الآخر فى المعلوليّة للعلّة المشتركة، وملاک الاتّحاد الرتبى لا يوجد فى الضدّين[592].
إن قلت: يكفى الاتّحاد الزمانى فى إثبات الاتّحاد الرتبى.
قلت: كلّا، فإنّ العلّة والمعلول متّحدان زماناً، مختلفان رتبةً، فالاتّحاد الزمانى لا يدلّ على تحقّق الاتّحاد الرتبى أيضاً.
وأمّا ثالثها: فبأنّه لو سلّم كون النقيضين والضدّين فى رتبة واحدة، فلإنكار لزوم كون أحد العينين فى رتبة نقيض الآخر مجال واسع، لعدم البرهان على أنّ الرتب العقليّة حكمها حكم الزمان فى الخارج[593]، لو لم نقل بأنّ البرهان قائم على خلافه، لأنّ للرتب العقليّة ملاكات خاصّة، ربما يكون الملاک موجوداً فى الشىء دون متّحده فى الرتبة، ألاترى أنّ ملازم العلّة لا يكون مقدّماً على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 430
المعلول رتبةً، لفقدان ملاک التقدّم فيه، وهو كون وجوب الشىء من وجوبه ووجوده من وجوده[594]، [595].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج2 ؛ ص430
لإمام قدس سره تحقیق فی المسألة یقتضی بطلان القولین، أعنی القول بمقدّمیّة عدم أحد الضدّین للضدّ الآخر، والقول باتّحادهما رتبةً، وهو أنّه لابدّ فی کلّ قضیّة حملیّة موجبة من وجود الموضوع فی الخارج إذا کان الحمل بلحاظ وجوده الخارجی، مثل «الجدار أبیض» وفی الذهن إذا کان بلحاظ وجوده الذهنی، نحو «الإنسان کلّی»، ولو لم یکن الحمل بهذین اللحاظین فلابدّ من ثبوت الموضوع وتقرّره فی نفس الأمر، وهو وعاء أوسع من الخارج والذهن، نحو «الإنسان ماهیّة من الماهیّات» فإنّ الجدار الموجود فی الخارج متّصف بأنّه أبیض، والإنسان المتحقّق فی الذهن متّصف بأنّه کلّی، والإنسان المتقرّر فی نفس الأمر متّصف بأنّه ماهیّة.
والدلیل علی لزوم ثبوت الموضوع فی الموجبات الحملیّة هو القاعدة الفرعیّة، أعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 431
إن قلت: لا إشکال فی أنّ الحمل فی قولنا: «اجتماع النقیضین محال» و «شریک الباری ممتنع» إنّما هو بلحاظ وجود الموضوع خارجاً مع أنّه لیس بموجود فی الخارج.
قلت: هذا النوع من القضایا وإن کانت موجبة ظاهراً إلّاأنّها فی الحقیقة سالبة محصّلة مفادها «لا یکاد یمکن تحقّق اجتماع النقیضین وشریک الباری فی الخارج»، والسالبة المحصّلة تصدق بانتفاء الموضوع أیضاً کما عرفت.
فعلی هذا لا مجال للقول بأنّ عدم أحد الضدّین مقدّمة للضدّ الآخر، أو متّحد معه رتبةً، لأنّ العدم بطلان محض لا ثبوت له أصلًا، فکیف یمکن حمل المقدّمیّة أو الاتّحاد فی الرتبة علیه مع أنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».
إن قلت: فکیف أثبتوا فی الفلسفة التأثیر والتأثّر للعدم حیث قالوا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»؟
قلت: هذه القضیّة فی الواقع تأکید لقولهم: «وجود العلّة علّة لوجود المعلول»، والمراد به أنّ ارتباط المعلول بالعلّة فی غایة الشدّة بحیث لو انتفت العلّة انتفی المعلول، لا أنّ لعدم العلّة ثبوتاً یؤثّر به فی عدم المعلول فیصیر هو أیضاً أمراً ثابتاً.
کیف وهم قالوا: «إنّ العدم بطلان محض لا ثبوت ولا شیئیّة له أصلًا»[597].
هذا حاصل کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المسألة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 432

وللمحقّق الكبير، الاصولى المتبحّر- الذى كان ماهراً فى الفلسفة أيضاً- الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله كلام يناقض كلام الإمام رحمه الله.
وهو أنّ التقدّم على قسمين: 1- علّى، 2- طبعي[598]، فالتقدّم العلّى وصف لوجوب الوجود لا لنفس الوجود، فإنّ العلّة ليست متقدّمة على المعلول، بل وجوبها متقدّم على وجوبه، أمّا التقدّم الطبعى فهو وصف للوجود، وهو على أربعة أقسام: لأنّ المتقدّم إمّا مقوّم للمتأخّر، كما إذا كان جزئه، أو مقتضيه وفاعله، كالنار المقتضية للإحراق، أو متمّم[599] لفاعليّة الفاعل، كمحاذاة المادّة المحترقة مع النار، فإنّها متمّمة لتأثير النار فى الإحراق، أو مكمّل[600] لقابليّة القابل، كعدم الرطوبة فى المادّة المحترقة، فإنّه مكمّل لقابليّتها للاحتراق، وكعدم السواد فى الجسم المكمّل لقابليّته لعروض البياض عليه.
فما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه «لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشىء على عدم ضدّه توقّف الشىء على عدم مانعه لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشىء توقّف عدم الشىء على مانعه[601]، بداهة ثبوت المانعيّة فى الطرفين وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح»[602]. فاسد، لأنّ وجود أحد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 433
الضدّين يتوقّف على عدم الضدّ الآخر، لما عرفت من أنّ عدم الضدّ مكمّل لقابليّة المحلّ لعروض الضدّ الآخر عليه، فهو- أعنى عدم الضدّ- متقدّم على وجود الضدّ الآخر، لكونه مكمّلًا لقابليّة القابل، بخلاف العكس، فإنّ عدم الضدّ لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر، لعدم كون وجود الضدّ متقدّماً على عدم ضدّه بأىّ قسم من الأقسام الأربعة المتقدّمة من أقسام التقدّم الطبعى.
لا يقال: ليس لعدم الضدّ واقعيّة وثبوت حتّى يتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر.
فإنّه يقال: عدم الضدّ من قبيل عدم الملكة، وله نحو من الواقعيّة والثبوت، توضيحه: أنّ للجسم القابل للبياض مثلًا ثلاث واقعيّات: إحداها: محسوسة، وهى نفس وجود الجسم، والثانية: غير محسوسة، وهى قابليّته لعروض البياض عليه، والثالثة: أيضاً غير محسوسة، وهى كون الجسم بحيث لا يكون معروضاً للسواد، وهو متمّم لقابليّته لعروض البياض عليه، وله ثبوت وواقعيّة، لكونه من قبيل عدم الملكة، وإن كان أمراً غير محسوس ومشاهد[603].
هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

أقول: كون الجسم واستعداده لعروض البياض عليه أمرين واقعيّين مسلّم لا بحث فيه، إنّما الكلام فى الأمر الثالث الذى ادّعى واقعيّته أيضاً، وهو كون الجسم بحيث لا يكون معروضاً للسواد، فإنّه إن أراد به الإيجاب العدولى فهو خارج عن محلّ الكلام، وإن أراد به السلب التحصيلى فلا نسلّم كونه أمراً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 434
واقعيّاً، كيف؟ وهم قالوا بمحوضة العدم فى البطلان واللاشيئيّة.
ولا فرق فيه بين العدم المطلق والمضاف إلى الملكات أو أقسام الوجود.
فالحقّ ما ذهب إليه الإمام رحمه الله من عدم ثبوت للعدم كى يحكم على عدم أحد الضدّين بأنّه مقدّمة للضدّ الآخر أو متّحد معه رتبةً.
على[604] أنّك قد عرفت فىالمبحث السابق أنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة، فلو سلّم مقدّميّة عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر فلا دليل على وجوبه.
ولو فرض وجوب المقدّمة أيضاً فالكلام إنّما هو فى اقتضاء وجوب الشىء لحرمة نقيضه الذى يعبّر عنه هنا بالضدّ العامّ، فلو سلّم كون عدم الصلاة مقدّمة للإزالة، وسلّم أيضاً كونه واجباً غيريّاً لأجل المقدّميّة، لا تثبت حرمة الصلاة بعدُ، بل يحتاج ثبوتها إلى إثبات حرمة نقيض الواجب، ليكون فعل الصلاة الذى هو نقيض لتركها الواجب محرّماً.
فالبحث عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ العامّ بمعنى النقيض مهمّ لوجهين:
أحدهما: أنّه مطلوب فىالمقام بنفسه، والثانى: أنّه دخيل فى إثبات الاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ، فنقول:

ذهب بعض القائلين بالاقتضاء إلى المطابقة وبعضهم إلى التضمّن وبعضهم إلى الالتزام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 435
واستدلّ القائلون بالعينيّة بأنّه لا فرق بين أن يقول المولى لعبده: «اشتر اللحم» وبين أن يقول: «لا تترک اشتراء اللحم» فمفاد الأمر بالشىء عين مفاد النهى عن تركه، فهما مترادفان، كالإنسان والبشر.
أقول: إن أرادوا به تحقّق حكمين: أحدهما وجوبى متعلّق بالفعل، والآخر تحريمى متعلّق بالترک إذا قال: «أقم الصلاة» مثلًا- كما يتأيّد بأنّ الاقتضاء فى الضدّ الخاصّ إنّما هو بتعدّد الحكم لا محالة، ولا فرق بينه وبين الضدّ العامّ من هذه الجهة- ففيه: أنّه يستلزم أن يكون التارک لواجب واحد كالصلاة عاصياً من وجهين، مستحقّاً لعقوبتين: إحداهما من أجل مخالفته للوجوب المتعلّق بفعل الصلاة، والاخرى من أجل مخالفته للحرمة المتعلّقة بتركها، وهل هم يلتزمون بهذا اللازم؟!
وإن أرادوا به أنّه لا يكون إلّاحكم واحد يمكن التعبير عنه بعبارتين- كما يؤيّده قولهم بأنّهما مترادفان كالإنسان والبشر- ففيه: أنّه كيف يمكن أن يكون الأمر عين النهى مع اختلافهما ملاكاً وهيئةً ومتعلّقاً؟ أمّا اختلافهما فى الملاک فلأنّ ملاک الأمر نوعاً مصلحة لازمة الاستيفاء فى متعلّقه، وملاک النهى مفسدة لازمة الاجتناب فيه، بناءً على ما هو التحقيق من مذهب العدليّة، وهو كون الأمر والنهى تابعين لما فى متعلّقيهما من المصلحة والمفسدة، فمن ترک الصلاة مثلًا حرم من مصلحتها فقط، لا أنّه وقع مكانها فى مفسدة، ومن ترک شرب الخمر تخلّص من مفسدته، لا أنّه وصل مكانها إلى مصلحة، وأمّا فى الهيئة فلأنّ مفاد هيئة الأمر هو الوجوب ومفاد هيئة النهى هو الحرمة، وأمّا فى المتعلّق فلأنّ متعلّق الوجوب هو فعل الصلاة مثلًا ومتعلّق الحرمة هو تركها بناءً على الاقتضاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 436
فكيف يمكن القول بكون الأمر بالشىء عين النهى عن نقيضه، مع أنّ العينيّة تقتضى أن يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأوّلى، وقد عرفت اختلافهما فى الجهات الثلاثة المتقدّمة؟!
واستدلّ القائلون بالجزئيّة والتضمّن بأنّ الوجوب هو الإذن فىالفعل مع المنع من الترک.
وفيه: أنّ القول بتركّب الوجوب من هذين الأمرين مجرّد دعوى فاسدة، بل هو أمرٌ بسيط، وهو البعث والتحريک الاعتبارى كما تقدّم.
نعم، ربما يقال فى توضيح هذا الأمر البسيط أنّه الإذن فى الفعل مع المنع

من الترک، ولکنّه لا یقتضی ترکیبه، وإلّا یمکن دعوی العکس، وهو کون الوجوب دخیلاً فی الحرمة، بأن یقال: الحرمة عبارة عن وجوب الترک.
والحاصل: أنّ الوجوب والحرمة أمران بسیطان، وهما البعث والزجر الاعتباریّان فی مقابل البعث والزجر التکوینیّین.

ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى الاقتضاء بالدلالة الالتزاميّة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، واستدلّ عليه بأنّ نفس تصوّر الوجوب والحتم والإلزام يوجب تصوّر المنع من الترک والانتقال إليه، وذلک معنى اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ[605].

وفيه أوّلًا: منع استلزام تصوّر الوجوب لتصوّر حرمة الترک، بل قد ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّرها وقد لا ينتقل، وثانياً: أنّ استلزام تصوّره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 437

لتصوّرها لا يفيده، لأنّ مجرّد انتقال الذهن من تصوّر الأمر بالشىء إلى تصوّر النهى عن تركه لا يقتضى أن يصدر نهى من قبل المولى متعلّق بتركه.

وبعبارة اخرى: لو أراد أنّ على المولى أن ينهى عن الترک بنهى مستقلّ عقيب أمره بالفعل، ففيه: أنّه خلاف ما نجده فى الشريعة، لعدم وجود النهى عن الترک فى جلّ الواجبات.

وإن أراد[606] أنّ نفس الأمر بالشىء يستلزم النهى عن نقيضه، فهو بالمطابقة يدلّ على وجوبه، وبالالتزام على حرمة تركه، ففيه: أنّه يستلزم استحقاق العبد عقوبتين على ترک واجب واحد، لمخالفته حكمين نفسيّين[607]: أحدهما: الوجوب المتعلّق بالفعل، والآخر: الحرمة المتعلّقة بالترک.

ولا يجرى هنا احتمال وحدة الحكم الذى كان يجرى بناءً على القول بالعينيّة، لأنّ الالتزام يقتضى المغايرة بين اللازم والملزوم كما لا يخفى.

هذا کلّه بناءً على کون طرفى الاقتضاء هما الأمر والنهى کما هو ظاهر العنوان، وأمّا لو اريد الاقتضاء بين الإرادتين، فلو اريد التکوينيّة منهما بمعنى أنّ کلّ من يريد فعل شىء يريد ترک ترکه أيضاً، ففيه: أنّ الإرادة ومباديها تنقدح فى نفس الفاعل بالنسبة إلى الفعل لا بالنسبة إلى ترک الترک، فإنّ من
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج2، ص: 438
يريد أن يدخل السوق مثلًا يتصوّر الدخول فى السوق أوّلًا، ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ يتحقّق فى نفسه سائر مبادئ الإرادة فيريده، وأمّا ترک ترکه فلا يتصوّره نوعاً حتّى تصل النوبة إلى سائر مبادئ الإرادة.
وإن اريد التشريعيّة منهما- وهى المربوطة بالمقام- بمعنى أنّ المولى الآمر الذى تنقدح فى نفسه إرادة البعث إلى شىء تنقدح أيضاً فى نفسه إرادة الزجر عن ترک ذلک الشىء، ففيه: أنّ مبادئ الإرادة الثانية ليست بمتوفّرة، إذ لا فائدة فى الزجر عن الترک بعد البعث إلى الفعل کما لا يخفى، فأين التصديق بفائدة الزجر بعد تصوّره کى تنقدح فى نفسه الإرادة المتعلّقة به؟
إن قلت: يمکن أن يکون فائدة الزجر عن الترک تأکيد البعث إلى الفعل.
قلت: التأکيد يقتضى تحقّق حکم واحد مؤکّد، مع أنّ القائل بالاقتضاء يقول بتحقّق حکمين، فالقول بالتأکيد ليس قولًا بالاقتضاء، على أنّ التأکيد لا ينحصر فى الزجر عن الترک، بل يمکن بتکرار البعث إلى الفعل أيضاً.
والحاصل: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، ولا الخاصّ من جهة مقدّميّة ترک الضدّ الآخر له.

الوجه الثانى: طريقة التلازم

ممّا استدلّ به على حرمة الضدّ الخاصّ طريقة التلازم، وهى أيضاً مركّبة من ثلاثة امور:
الأوّل: أنّ كلّ ضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر، الثانى: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة، الثالث: أنّ الأمر بالشىء مقتضٍ للنهى عن ضدّه العامّ، والمراد من الضدّ العامّ نقيض المأمور به كما تقدّم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 439
فإذا وجبت الإزالة وجب ترک الصلاة، لكونه ملازماً لها، فحرم فعل الصلاة، لكونه نقيضاً لتركها[608].

وقد عرفت بطلان الأمر الثالث، فلا نطيل الكلام بتكراره.
ولكن لا بأس بالتكلّم حول الأمرين الأوّلين، وإن كان الدليل مردوداً بعد بطلان الأمر الثالث.
أمّا المقدّمة الاولى: فلعلّ قائلًا يقول: لا يمكن إنكارها، لوضوح أنّ الإزالة ملازمة لترک الصلاة، والبياض ملازم لعدم السواد.
وفيه: أنّ الملازمة حكم عقلي لابدّ له من ملاک، وملاک الملازمة بين شيئين إمّا كون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معلولين لعلّة واحدة، أو كون أحدهما مصداقاً للآخر نحو زيد وإنسان.
وحينئذٍ لا يمكن الحكم بالملازمة لو جعل العدم موضوعاً للقضيّة، وقيل: «عدم أحد الضدّين ملازم للضدّ الآخر» لما عرفت من أنّ العدم بطلان محض لا حظّ له من الوجود، مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وكذلک لو جعل محمولًا وقيل: «وجود أحد الضدّين ملازم لترک الضدّ الآخر»، كما أنّ القاعدة أيضاً تقتضي تشكيل القضيّة بهذه الكيفيّة، لأنّ وجود أحدهما يستلزم ترک الآخر، دون العكس، لإمكان أن يترک كليهما، فترک أحدهما لا يستلزم فعل الآخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 440
وموضوع القضيّة في هذا الفرض وإن كان أمراً وجوديّاً، فلا يناقش فيها من جهة القاعدة الفرعيّة، إلّاأنّ الحكم بالملازمة بلا ملاک.
لا يقال: الملاک موجود، وهو أنّ كلّ ضدّ مصداق لعدم الضدّ الآخر، فنقول: «الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» كما نقول: «زيد إنسان».
فإنّه يقال: العدم ليس بشيء لكي يكون الوجود مصداقاً له، فلايمكن حمله على الوجود، لأنّ الحمل حاكٍ عن الاتّحاد والهوهويّة بين الموضوع والمحمول، وحيث إنّ العدم بطلان محض فلا يمكن الحكم باتّحاده مع غيره، إذ لا يكاد يتّحد الشيء مع لا شيء، فالقضايا المعدولة نحو «زيد لا قائم» و «الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» لا واقع لها.
وأمّا المقدّمة الثانية: فاستدلّ لإثباتها بأنّ أحد المتلازمين لو كان واجباً دون الآخر لكان محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الاخرى، فكان تركه جائزاً، لأنّ جواز الترک جامع غير الوجوب من الأحكام، ولو كان تركه جائزاً لكان ترک الملازم الأوّل أيضاً جائزاً مع أنّه واجب فرضاً، وهذا خلف[609].
إن قلت: يمكن أن يكون ملازم الواجب خالياً من جميع الأحكام الخمسة.
قلت: هذا مخالف لما روى واتّفقوا عليه من أنّ للّه‌تبارک وتعالى في كلّ واقعة حكماً يشترک فيه العالم والجاهل.
وفيه أوّلًا: أنّ عنوان «الواقعة» لا تشمِل عدم الضدّ الذي هو محلّ البحث

فى المقام، لأنّ العدم كما عرفت مكرّراً لا شيئيّة له حتّى تصدق عليه عنوان «الواقعة» فالرواية تختصّ بأفعال المكلّفين، ولا تعمّ التروک والأعدام، على أنّ

شمولها لها يستلزم أن يكون فى ترک الواجب مثلًا مخالفة لحكمين: أحدهما متعلّق بفعله، والآخر بتركه، لصدق «الواقعة» على كلّ واحد منهما فرضاً، فكلّ منهما محكوم بحكم بمقتضى الرواية، وهل يمكن الالتزام بأنّ من ترک الصلاة مثلًا وقع فى مخالفة حكمين ويستحقّ عقوبتين؟!
وثانياً: أنّ الرواية مربوطة باللوح المحفوظ، أى لا واقعة إلّاولها حكم إلهى فى اللوح المحفوظ، فلا تدلّ على أنّ للّه‌سبحانه فى كلّ واقعة حكماً فعليّاً، فلا تنافى خلوّ بعض الواقعات عن الحكم الفعلى.
وثالثاً: أنّ أساس هذا الدليل مصادرة بالمطلوب، لأنّ الحكم بوجوب أحد المتلازمين مع كون الملازم الآخر محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الاخرى لا يوجب الخلف، إلّاإذا قلنا بسراية جواز الترک من الملازم الثانى إلى الملازم الأوّل كما جاء ذلک فى الدليل أيضاً، والحكم بسرايته منه إليه مبنىّ على اتّحاد المتلازمين فى الحكم.
بل هذا أضعف من المدّعى[610]، لأنّه يقتضى اتّحاد المتلازمين فى الجواز، والمدّعى اتّحادهما فى الوجوب.
أضف إلى ذلک: أنّا نعلم بخلوّ بعض الوقائع عن الحكم، توضيحه: أنّ الإباحة على نوعين: شرعيّة وعقليّة، والاولى هى حكم الشارع بالإباحة فيما إذا كان ملاكها[611] موجوداً، والثانية هى حكم العقل بها فيما إذا لم يكن للشارع فيه حكم، فالعقل إذا لاحظ أنّ الشارع لم يحكم بوجوبه ولا بحرمته ولا

باستحبابه ولا بكراهته يحكم بإباحته، بمعنى أنّا نختار فى الفعل والترک من دون أن يكونا مستندين إلى حكم شرعى، وليس هذا إلّاخلوّ الواقعة عن الحكم الشرعى[612]. وتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه العامّ ولا الخاصّ.

لا يخفى أنّ المراد بالضدّ الخاصّ فى المقام مطلق المعاند الذى لا يجامع المأمور به، سواء كان أمراً عباديّاً كالصلاة، أم لا كالأكل والمطالعة والخياطة ونحوها، فيحرم جميعها لوقلنا بالاقتضاء، وإلّا فلا، وهذهثمرةفقهيّة مهمّة عامّة.

بيان الثمرة المشهورة فى المسألة

لكنّهم اهتمّوا ببيان الثمرة المعروفة والنقض والإبرام حولها، وهى فساد العبادة إذا كانت ضدّاً للمأمور به على القول بالاقتضاء، وعدم فسادها بناءً على عدم الاقتضاء، وذلک لأنّ النهى عن العبادة يقتضى فسادها، وهى منهىّ عنها على الأوّل دون الثانى. فى ثمرة البحث فى مسألة الضدّ

لكنّ التحقيق يقتضى عدم ترتّب هذه الثمرة، لأنّ العبادة صحيحة ولو على القول بالاقتضاء، لأنّ كون النهى عن العبادة مقتضياً لفسادها ليس أمراً تعبّديّاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 443
ولا مدلول آية أو رواية، بل له ملاک غير موجود فى المقام.
توضيح ذلک: أنّ النزاع فى مسألة اقتضاء النهى المتعلّق بالعبادة فسادها ليس فى النواهى التى تكون بلفظها إرشاداً إلى فساد متعلّقها، بل فى النواهى التحريميّة المولويّة، وهى لا تدلّ بلفظها على أكثر من حرمة متعلّقه ومبغوضيّته عند المولى واشتماله على مفسدة لازمة الاجتناب، لكنّ العقل يحكم بفساد العبادة المنهىّ عنها بالنهى التحريمى المولوى، لأنّ الشىء المبغوض والمبعّد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون محبوباً عنده مقرّباً للعبد إليه[613].
وبالجملة: ملاک حكم العقل بفساد العبادة المنهىّ عنها إنّما هو كونها مشتملةً على مفسدة لازمة الاجتناب مبعّدةً عن ساحة المولى.
وهذا الملاک غير موجود فيما نحن فيه ولو قلنا بالاقتضاء.
لأنّ الدليل عليه- على فرض تماميّته- إمّا مقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، أو الملازمة بينهما كما عرفت.
ولا ريب فى أنّ وجوب المقدّمة غيرى، فترک الصلاة الذى هو مقدّمة للإزالة واجب غيرى، فلا يشتمل على مصلحة، إذ الأمر الغيرى لا يدور مدار المصلحة، بل يدور مدار مقدّميّة متعلّقه لواجب آخر، ولو لم يكن فيه شىء من المصلحة[614].
وهكذا الحرمة المتعلّقة بفعل الصلاة الناشئة من الوجوب المتعلّق بتركها، إذ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 444
لا يعقل أن يكون النهى الناشئ عن الأمر الغيرى نفسيّاً، سيّما على القول بالعينيّة أو الجزئيّة، حيث لا يعقل كون الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالفعل عين الوجوب الغيرى المتعلّق بالترک أو جزئه، بل على القول باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أيضاً، لوضوح عدم انتقال الذهن من الوجوب الغيرى المتعلّق بالترک إلى الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالفعل.
فالقول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه الخاصّ من جهة المقدّميّة يستلزم كون النهى غيريّاً لا يستحقّ العبد على إطاعته المثوبة، ولا على مخالفته العقوبة، كالأمر الغيرى[615]، لعدم اشتمال الأوّل على المفسدة ولا الثانى على المصلحة، فالنهى المتعلّق بالصلاة المضادّة للإزالة غيرى لا يدلّ على كونها مبغوضِة عند المولى مبعّدة عن ساحته، فليس ملاک حكم

العقل ببطلانها موجوداً.
هذا كلّه على القول بالاقتضاء من جهة المقدّميّة.
ونظير البيان جارٍ على القول به من جهة الملازمة، ضرورة أنّ ترک الصلاة صار واجباً لأجل ملازمته للإزالة، من دون أن يشتمل على مصلحة، وإلّا كان واجباً لأجل تلک المصلحة، لا لأجل الملازمة، ففعلها أيضاً لا يشتمل على مفسدة، وإن تعلّق بها نهى ناشٍ عن الأمر المتعلّق بتركها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 445
والحاصل: أنّ هذه الثمرة المشهورة لا تترتّب على مبحث الضدّ، لكون العبادة المضادّة للمأمور به صحيحةً مطلقاً، حتّى على القول بالاقتضاء، كما قال الإمام رحمه الله[616].

وأنكر شيخنا البهائى رحمه الله ثمرة البحث بطريق آخر، وهو أنّ العبادة المضادّة للمأمور به فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لأنّ الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضدّه، إلّاأنّه يقتضى عدم الأمر به، لعدم إمكان تعلّق الأمر بكلا الضدّين، وهو كافٍ فى بطلان العبادة[617].

وأجاب عنه صاحب الكفاية أوّلًا: بأنّا لا نحتاج فى العبادات إلى تعلّق الأمر بها، إذ لا يعتبر فى صحّتها إتيانها بقصد امتثال الأمر، بل يكفى إتيانها بقصد محبوبيّتها للمولى أو مقرّبيّتها للعبد إليه أو اشتمالها على المصلحة الملزمة ونحوها.
إن قلت: نعم، ولكن تعلّق الأمر هو الطريق إلى استكشاف المحبوبيّة والمقرّبيّة والاشتمال على المصلحة، فلا طريق إلى استكشافها فى المقام بعد عدم تعلّق الأمر، كما هو المفروض.
قلت: نحن نعلم أنّ عدم تعلّق الأمر بالضدّ العبادى إنّما هو لأجل مزاحمته بواجب أهمّ، والمزاحمة لاتوجب إلّاارتفاع الأمر المتعلّق به فعلًا مع بقائه على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 446
ما هو عليه من ملاكه من المصلحة ونحوها، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيّته وخروجه عن قابليّة التقرّب به[618].
وثانياً: بأنّ العبادة إذا كانت موسّعة وكانت مزاحمة بالأهمّ فى بعض الوقت لا فى تمامه يمكن أن يقال: حيث إنّ الأوامر على ما هو التحقيق متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، فالأمر بطبيعة العبادة الموسّعة المضادّة للأهمّ على حاله، وإن صارت مضيّقة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، فيمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاک الأمر، فإنّه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هى مأمور بها، إلّاأنّه لمّا كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلًا مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال والإتيان به بداعى الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلًا.
ودعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّاإلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها، فاسدة، فإنّ هذه الدعوى صحيحة إذا كان خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها تخصيصاً لا مزاحمةً، فإنّ الفرد عند المزاحمة وإن كان لا تعمّه الطبيعة المأمور بها، إلّاأنّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلًا، وعلى كلّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلًا[619].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 447
فى مسألة الترتّب

مسألة الترتّب

ثمّ إنّه تصدّى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ حتّى فيما إذا كان مضيّقاً[620] بنحو الترتّب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخّر[621]، أو البناء على المعصية بنحو الشرط المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلًا عن‌تعلّق‌الأمر بالضدّين كذلک، أى بأن‌يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذاک الأمر أو العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

وردّه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
ما هو ملاک استحالة طلب الضدّين فى عرض واحد آتٍ فى طلبهما كذلک، فإنّه وإن لم يكن فى مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلّاأنّه كان فى مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعليّة الأمر بالأهمّ فىهذه المرتبة وعدم سقوطه[622]
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 448
بعدُ بمجرّدِ المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها، مع فعليّة الأمر بغيره أيضاً، لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً.
لايقال: نعم، ولكنّه بسوء اختيار المكلّف، حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجّهاً إليه إلّاالطلب بالأهمّ، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.
فإنّه يقال: استحالة طلب الضدّين ليست إلّالأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليّته لا تختصّ بحال دون حال، وإلّا يصحّ فيما علّق على أمر اختيارى فى عرض واحد[623]، بلا حاجة فى تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محال بلا ريب وإشكال[624]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق فى مسألة الترتّب

أقول: إن أراد القائل بالترتّب أنّ عصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه شرط شرعى لوجوب المهمّ، ففيه أوّلًا: أنّه لم يرد فى الكتاب والسنّة، مع أنّ الشرط الشرعى لابدّ من أن يبيّن فيهما.
وثانياً: أنّه لا يمكن بحسب مقام الثبوت أيضاً أن يكون شرطاً شرعيّاً.
توضيح ذلک يحتاج إلى بيان امور:
الأوّل: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، كما سيجىء تحقيقه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 449

ما هو معنى المطلق؟

الثانى: أنّ الإطلاق ليس بمعنى الشمول والسريان كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فما كان بينه وبين العموم فرق.
إن قلت: الفرق بينهما أنّ الشمول فى العموم بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، وفى الإطلاق بحكم العقل بإرادة الشمول والسريان بمعونة مقدّمات الحكمة.
قلت: غاية هذا إنّما هو اختلاف العامّ والمطلق فى طريق الوصول إلى المعنى لا فى نفس المعنى كما هو واضح.
فالفرق الأساسى بينهما أنّ العامّ يدلّ على الشمول والسريان، والمطلق على الطبيعة فقط من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد.
بل لا يكاد يمكن أن يكون دالّاً على السريان فى الأفراد، ضرورة أنّ «البيع» مثلًا فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ»[625] اسم جنس معرّف بلام الجنس، وهو لم يوضع إلّالنفس الطبيعة والماهيّة، وأمّا الأفراد التى هى الوجودات المشخّصة بالتشخّصات الفرديّة فهى خارجة عمّا وضع له اسم الجنس، فلايمكن أن يكون دالّاً عليها، لا بالمطابقة ولا بالتضمّن، وكذلک الالتزام، لعدم كون الوجودات لازمة للطبيعة والماهيّة، ولذا قيل: الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة ولا أىّ شىء آخر.
والحاصل: أنّ مدلول المطلق ليس إلّانفس الطبيعة والماهيّة، فإذا تمّت مقدّمات الحكمة من كون المتكلّم عاقلًا مختاراً حكيماً فى مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد ولم يكن القدر المتيقّن فى مقام التخاطب يحكم العقل بأنّ الطبيعة تمام موضوع حكمه من دون دخل أمر آخر فيه، فيتمسّک به لنفى اعتبار ما شكّ فى اعتباره من القيود.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 450

الثالث: أنّ التزاحم ليس بين الطبيعتين، بل بين بعض أفراد كلّ منهما مع بعض أفراد الآخر فى بعض الحالات، ألا ترى أنّه لا تزاحم بين الصلاة فى وقتها وبين الإزالة قبل وقت الصلاة، ولا بينها وبين إزالة النجاسة الحادثة بعد أدائها، ولا تزاحم أيضاً لو اشتغل بالصلاة حال كونه غير ملتفت إلى تلوّث المسجد، نعم، المزاحمة متحقّقة بين الصلاة المقارنة لتلوّث المسجد حال كونه ملتفتاً إليه، ولو كانت المزاحمة بين الطبيعتين لتحقّقت فى الفروض الثلاثة السابقة أيضاً.

إذا عرفت هذه الامور تبيّن لک أنّه لا تزاحم بين متعلّقى التكليفين، لما ذكر من أنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع من غير أن تكون ساريةً فى أفرادها ومرآةً لها، فما هو مورد التزاحم وهو الأفراد ليس متعلّقاً للتكليف، لا مستقيماً ولا من جهة التمسّک بالإطلاق، وما هو متعلّقه وهو الطبائع فلا تزاحم بينها کى يضطرّ الآمر إلى تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه.

والحاصل: أنّ القائل بالترتّب إن أراد اشتراط الأمر بالمهمّ بأحدهما شرعاً فلا دليل عليه من الكتاب والسنّة إثباتاً ولا هو معقول ثبوتاً.

وإن أراد الاشتراط عقلًا- كما هو ظاهر كلامه- بأن يقال: حيث إنّ كلّاً من الأهمّ والمهمّ ذو مصلحة ملزمة، ولكنّ المكلّف لا يتمكّن من الجمع بينهما فالعقل يحكم بأنّ الأمر بالأهمّ مطلق، وبالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ أو البناء عليه، فبطلانه يتّضح بتقديم امور:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 451

هل للأحكام أربع مراحل؟

الأوّل: ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ لكلّ حكم مراحل أربعة: 1- الاقتضاء، وهو كون العمل ذا مصلحة أو مفسدة مقتضية للحكم، 2- الإنشاء، وهو جعل الحكم وإنشائه من قبل المولى، 3- الفعليّة، وهى لزوم إجرائه من قبل العبد، وهو مشروط بعلمه بالحكم وقدرته على امتثاله، 4- التنجّز، وهو استحقاق العقاب على مخالفته.
وقد أنكر المشهور كون الاقتضاء والتنجّز من مراحل الحكم، لأنّ اشتمال العمل على المصلحة أو المفسدة ليس مرتبة من مراتب الحكم، بل أمر مقتضٍ للحكم متقدّم عليه، وكذلك استحقاق العقوبة على مخالفته، لكونه متأخّراً عن الحكم مترتّباً عليه عقلًا، لا مرحلة من مراحله شرعاً، ولكنّهم تسلّموا المرحلتين الوسطيين، وهما الإنشاء والفعليّة.

ولکن سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنکر کونه ذا مرحلتین أیضاً.
وحاصل کلامه: أنّهم إن أرادوا بالحکم ما ورد فی الکتاب والسنّة من الخطابات المشتملة علی الأحکام وفعل المعصوم وتقریره فهی مشترکة بین العالم والجاهل والقادر والعاجز[626]، ولا دلیل علی کونها مختصّة بالعالم القادر.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 452
نعم، یستفاد اختصاص لزوم الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم، فمن جهر حال کونه جاهلًا بلزوم الإخفات أو بالعکس، أو قصّر حال کونه جاهلًا بلزوم الإتمام أو بالعکس، صحّت صلاته، وأمّا فی سائر الأحکام فلا دلیل علی اختصاصها بالعالم أو القادر، فما هو المعروف من کون العلم والقدرة من الشرائط العقلیّة لجمیع التکالیف لیس بصحیح.
إن قلت: فهل الجاهل والعاجز مکلّفان بالصلاة والصوم وغیرهما من الواجبات کالعالم والقادر؟!
قلت: نعم، غایة الأمر أنّ کلّاً من الجهل والعجز معذّر للعبد علی مخالفة التکلیف، فلا یستحقّ العقوبة علیها، ویؤیّده ما ذکروه فی البراءة العقلیّة من أنّ العقاب بلا بیان قبیح عقلًا، ولو لم یکن التکلیف متوجّهاً إلی الجاهل لکان المناسب أن یقال: العقاب بلا تکلیف قبیح عقلًا.
وإن أرادوا به إرادة اللّه التشریعیّة یلزمهم القول بتغیّر إرادته تعالی بحسب حالات المکلّفین، ولا یمکن الالتزام به حتّی فی إرادته التشریعیّة.
وبالجملة: لا مجال للقول بأنّ لکلّ حکم مرحلتین: الإنشاء، والفعلیّة.
والذی نسمّیه حکماً إنشائیاً أو شأنیّاً، هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل، سواء لم یعلن بین الناس أصلًا حتّی یأخذوه ویتمّ علیهم الحجّة، لمصالح فی إخفائه وتأخیر إجرائه، کالأحکام التی بقیت مخزونة لدی ولیّ العصر «عجّل اللّه تعالی فرجه»، ویکون وقت إجرائه زمان ظهوره، لمصالح تقتضی العنایة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 453
الإلهیّة، کنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وکفرهم، فهی أحکام إنشائیّة فی زماننا وإذا بلغ وقت إجرائها تصیر فعلیّة، وهذا توجیه ما ورد من أنّه «عجّل اللّه تعالی فرجه» یأتی بدین جدید، وإلّا ف «مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ»[627] و «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ»[628].
أو اعلن بینهم، ولکن بصورة العموم والإطلاق، لیلحقه التقیید والتخصیص بعده بدلیل آخر، کالأحکام الکلّیّة التی تنشأ علی الموضوعات ولا تبقی علی ما هی علیها فی مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقیّدات والمخصّصات أحکام إنشائیّة بالنسبة إلی موارد التقیید والتخصیص، وإن

كانت فعليّات فى غير هذه الموارد.
والذى نسمّيه حكماً فعليّاً هو ما حاز مرتبة الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيّداته، وآن وقت إجرائه وحان موقع عمله، فحينئذٍ فقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[629] بهذا العموم حكم إنشائى، وما بقى بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلى، هذا هو المختار فى معنى إنشائيّة الحكم وفعليّته.
فتلخّص أنّ الأحكام منقسمة إلى حكم إنشائى، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً فى إجرائه وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعة عند صاحب الأمر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً فى إجرائه ولكن انشأ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصىّ بعده.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 454
وإلى حكم فعلى قد بيّن واوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلّف، وإن كان قاصراً عن إزاحة علّته، أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجب ذلک سقوط الحكم عن فعليّته ولا يمسّ بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه فيعود إنشائيّاً، لأنّ ذلک أشبه شىء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طروّ العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسرّ فى ذلک أنّ غاية ما يحكم به العقل هو أنّ المكلّف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقّاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين، لعدم المخالفة عن عمد، وأمّا كونه خارجاً من موضوع التكليف بحيث تختصّ فعليّة الحكم بغير الجهّال وذوى الأعذار، فلا وجه له، وسيأتى أنّ الخطابات القانونيّة ليست مثل الخطابات الشخصيّة، فإنّ الثانية لا يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الاولى، فحينئذٍ فلا وقع للسؤال عن أنّ إسراء الحكم إلى العاجز والجاهل إسراء بلا ملاک، فارتقب.
وبذلک يتّضح أنّ الفعليّة والشأنيّة بالمعنى المعروف من إنشائيّة الحكم بالنسبة إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليّته بالنسبة إلى مقابلاتها، ممّا لا أساس له، لأنّ الاشتراط الشرعى فى بعضها غير معقول، مع عدم الدليل فى جميعها، والتصرّف العقلى أيضاً غير معقول، لعدم إمكان تصرّف العقل فى إرادة الشارع ولا فى حكمه، وسيأتى توضيحه.
وبالجملة: إنّ الأحكام المضبوطة فى الكتاب والسنّة لا يعقل فيها هاتان المرحلتان بالمعنى الدائر بينهم، فقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[630]
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 455

إلخ، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعليّة والشأنيّة فى هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان وإجرائه بين المكلّفين عند ذكر مخصّصاته ومقيّداته، يوجب فعليّة الحكم على عامّة الناس، سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أنّ العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف[631]، إنتهى كلامه قدس سره.
وحاصله: أنّ الأحكام وإن كانت على قسمين: إنشائى وفعلى، إلّاأنّ القول بكونها فعليّة فى حقّ العالم القادر وانشائيّة فى حقّ الجاهل والعاجز- كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية- غير صحيح.

الثانى: أنّ كلّ حكم قانونى ک «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فهو خطاب عامّ واحد متعلّق بعامّة المكلّفين، ولا ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعدّدهم.
ويشهد عليه أنّ التكاليف متوجّهة إلى العصاة كما هى متوجّهة إلى المطيعين، وإلّا فلم يعقل تسميتهم باسم العاصى، وحيث إنّ الأوامر والنواهى الشخصيّة لأجل الانبعاث والانزجار فهى مشروطة بعدم علم المولى بإتيان العبد المأمور به أو تركه المنهىّ عنه من قبل نفسه حتّى فيما إذا لم يكن أمر أو نهى فى البين، لأنّ خطابه بالأمر والنهى حينئذٍ لغو، وكذا يشترط فيها عدم علمه بعصيان العبد بتركه المأمور به أو ارتكابه المنهىّ عنه حتّى بعد الأمر والنهى، لما ذكر من لزوم اللغويّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 456
نعم، لا بأس بتوجيه الأوامر والنواهى الشخصيّة الامتحانيّة والاعتذاريّة إلى العبد ولو مع علم الآمر بعدم انبعاثه وانزجاره عقيبهما، وأمّا التكاليف الحقيقيّة التى تصدر لأجل الامتثال فلا، إذ لا يعقل البعث والزجر لغرض الانبعاث والانزجار، مع العلم بعدم تحقّق الغرض، لأنّهما يستلزمان اللغويّة كما ذكر.
فلايمكن لعلّام الغيوب أن يكلّف العاصى بخطاب شخصى حقيقى.
بخلاف الخطاب الواحد العامّ المتوجّه إلى جميع المكلّفين الذين منهم العصاة، لأنّه لا يكون مشروطاً بعدم علم الآمر بعصيان بعضهم، بل هو مشروط بعدم علمه بعصيان الكلّ أو الجلّ، فلو علم بإطاعة طائفة منهم وعصيان طائفة اخرى فلا ضير فى توجيه الخطاب إلى الكلّ، لعدم استلزامه اللغويّة.
والحاصل: أنّ كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد متوجّه إلى العموم، من دون أن ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة، بدليل شمولها للعاصين، مع أنّه لا يمكن تكليفهم بخطابات شخصيّة.
بل هى شاملة للكفّار أيضاً، بدليل ما ورد من أنّهم مكلّفون بالفروع، كما أنّهم مكلّفون بالاصول، مع أنّ الإشكال المتقدّم بالنسبة إلى العصاة جارٍ هنا أيضاً على تقدير انحلال الخطابات إلى خطابات شخصيّة.
لا يقال: بعض الخطابات وإن كانت عامّة لجميع الناس كآية الحجّ[633]، إلّاأنّ بعضها الآخر مختصّة بالمؤمنين كآيتى الصوم[634] والوضوء[635].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 457
فإنّه يقال: إنّ الأخبار تدلّ على كون الكفّار مكلّفين بجميع الفروع، فلابدّ حينئذٍ من أن يكون تخصيص المؤمنين بالخطاب فى بعض الآيات إمّا للتجليل، أو لعلمه تعالى بأنّ هذا التكليف الشامل للكلّ لا يؤثّر إلّافى

خصوصهم، أو لجهة اخرى.
وبالجملة: كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد كلّى لا ينحلّ إلى خطابات متعدّدة شخصيّة، بدليل شمولها للكفّار والعصاة.

وبهذا يظهر أنّ حكمهم بعدم منجّزيّة العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء- لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه- صحيح لو كان الخطاب شخصيّاً قائماً بمخاطب واحد، فيستهجن خطابه بزجره مثلاً عن ارتكاب ما فى الإناء الموجود فى بلدة قاصية، وأما إذا كان بطريق العموم- كما اخترناه- فيصحّ الخطاب لعامّة المكلّفين إن وجد ملاكه، أعنى الابتلاء، فى عدّة منهم كما فى المقام، ولذا نحن نلتزم بوجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة حتّى فيما إذا كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

الثالث: أنّ شرائط التكليف العقليّة كشرائطه الشرعيّة فى توقّفه عليها، إلّا أنّ الحاكم فى الاولى هو العقل وفى الثانية هو الشرع، فمعنى كون العلم والقدرة شرطين لعامّة التكاليف حكم العقل بعدم ثبوتها إلّابعد تحقّقهما، مع أنّه لا ملاک لهذا الحكم العقلى، ضرورة أنّه لا يحكم إلّابقبح عقاب الجاهل على مخالفته التكليف المجهول كما تقدّمت الإشارة إليه، فالعقل لا يحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 458
بقبح[636] كون الجاهل مكلّفاً بتكليف عامّ يشمله، بل بكونه معذوراً فى مخالفة التكليف.
ويؤيّده قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»[637]، حيث إنّه نفى التعذيب عند عدم بعث الرسول لا التكليف.
وكذلک الأمر بالنسبة إلى القدرة، فإنّ العقل لا يحكم بقبح تكليف العاجز بنحو الخطاب العامّ، بل يحكم بقبح عقوبته على ترک امتثاله.
بل لنا على نفى شرطيّة كلّ من العلم والقدرة برهانان:
أمّا العلم فلأنّه لو كان شرطاً للتكاليف يلزم أوّلًا: تعطيل كتاب البراءة من المباحث الاصوليّة، حيث إنّ مجراها هو الشكّ فى التكليف، وهو بناءً على كون التكليف مشروطاً بالعلم مستلزم للقطع بعدمه، لأجل القطع بانتفاء شرطه، فلانحتاج إلى التمسّک بأصالة البراءة لنفى التكليف فى مورد من موارد الشكّ فيه، وثانياً: يلزم الدور بناءً على ما تقدّم من عدم ثبوت مراتب للتكليف[638]، ضرورة أنّ التكليف متوقّف على العلم به، والعلم به متوقّف على ثبوته فى الواقع، إذ المراد كون التكليف مشروطاً بالعلم بالواقع، لا بالجهل المركّب كما لا يخفى، فلايمكن تقييد الحكم بالعلم به[639].
وأمّا القدرة فلأنّها لو كانت شرطاً للتكليف لما وجب على العبد تحصيلها،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 459
بل له أن يمنع من تحقّقها كسائر مقدّمات التكليف، مع أنّ العبد إن كان متمكّناً من تحصيلها يجب عليه ذلک.
على أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة، مع أنّ الشكّ فى التكليف مجرى البراءة، فهذا دليل على أنّ الشكّ فيها ليس من قبيل الشكّ فى شرط الحكم الراجع إلى الشكّ فى نفس الحكم، بل الشاكّ فيها عالم بتوجّه التكليف إليه، لكنّه شاكّ فى كونه مأموناً على مخالفته، فيجب عليه الاحتياط.
والحاصل: أنّ ما هو المعروف من كون العلم والقدرة شرطين عقليّين لعامّة التكاليف ليس بصحيح.

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة نقول:
لو كان مكلّفاً بتكليف واحد معلوم له وكان قادراً على امتثاله كما إذا دخل المسجد بعد أداء الصلاة والتفت إلى كونه متنجّساً وكان عالماً بوجوب تطهير المسجد عن النجاسة وقادراً عليه فلا إشكال فى استحقاقه المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة، بخلاف ما إذا لم يلتفت إليه، أو كان جاهلًا بوجوب التطهير، أو عاجزاً عنه، فإنّه وإن كان مكلّفاً- لأجل الخطاب العامّ- فى هذه الصور أيضاً، إلّاأنّه معذور فى مخالفة التكليف ولا يستحقّ العقوبة عليها.
ولو كان مكلّفاً بحكمين من جهة الخطاب العامّ من دون أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّاعلى امتثال أحدهما، كما إذا لم يقدر إلّاعلى إنقاذ أحد الغريقين المحترمين، فلا إشكال فى كونه مخيّراً عقلًا بينهما، فإن صرف قدرته فى إنقاذ أحدهما فهو يستحقّ الثواب عليه ولا يستحقّ العقاب على ترک الآخر، وأمّا إذا ترک الجميع فلا إشكال فى أصل استحقاقه العقوبة، إنّما الإشكال فى كونه مستحقّاً لعقاب واحد أو عقابين:
الظاهر هو الثانى، لأنّه كان قادراً على الامتثال بالنسبة إلى كلّ واحد من

التكليفين، فتركه اختياراً، والجمع بينهما وإن لم يكن مقدوراً له، إلّاأنّ عنوان «الجمع» ليس متعلّقاً للتكليف، بل المتعلّق إنقاذ زيد من دون ملاحظة إنقاذ عمرو، وإنقاذ عمرو من دون ملاحظة إنقاذ زيد، فكلّ من الإنقاذين واجب، لا الجمع بينهما.
كما أنّه لو صرف قدرته فى عمل ثالث محرّم يستحقّ ثلاث عقوبات:
إحداها على ارتكاب الحرام، والاخريين على ترک الواجبين.
ولو كان أحد الحكمين أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّاعلى امتثال أحدهما، كما إذا التفت إلى أنّ رجلًا مؤمناً مشرف على الغرق فى حال ضيق وقت الصلاة، فالعقل يحكم بلزوم رعاية الأهمّ وكونه معذوراً فى ترک المهمّ، فلو أنقذ الغريق فى المثال يستحقّ المثوبة عليه ولا يستحقّ العقوبة على ترک الصلاة.
ولو أتى بالمهمّ وترک الأهمّ- كما هو المفروض فى المتنازع فيه- فصلّى وترک الإنقاذ فصلاته صحيحة حتّى على القول بتوقّف صحّة العبادات على الأمر، من دون أن نضطرّ إلى القول بالترتّب واشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة فى عرض تعلّق الأمر بالإنقاذ من دون أن يتأخّر رتبةً عنه، لما عرفت من أنّ التكاليف متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا تضادّ بين الطبائع، بل بين الأفراد فى بعض الحالات، ومن أنّ كلّاً من الخطابات العامّة خطاب واحد شامل لجميع الناس، سواء كان مؤمناً أم كافراً، مطيعاً أم عاصياً، عالماً أم جاهلًا، قادراً أم عاجزاً، فهو مكلّف فىالمثال المتقدّم بتكليفين: إنقاذ الغريق وإقامة الصلاة، لكنّه لو

اختار الأهمّ لحكم العقل بمعذوريّته فى ترک المهمّ، بخلاف العكس الذى هو محلّ النزاع، فإنّه يستحقّ العقوبة على ترک الأهمّ الذى هو الإنقاذ، لكن صلاته صحيحة حتّى على القول بتوقّف صحّتها على الأمر، لكونها مأموراً بها فى عرض كون الإنقاذ مأموراً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 461
به، لا فى الرتبة المتأخّرة عنه كما يقول القائل بالترتّب.
إن قلت: كيف يكون الأمران فى رتبة واحدة، مع أنّ أحدهما تعلّق بالأهمّ والآخر بالمهمّ؟
قلت: اختلاف المتعلّقين فى الأهمّيّة والمهمّيّة لا يوجب تغاير الأمرين فى الرتبة، ولذا أنكر الترتّب بعضهم- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- مع كونه ملتفتاً إلىأنّ أحد المتعلّقين أهمّ من الآخر، بل القائل بالترتّب أيضاً لا يستند إلىمسألة الأهمّيّة والمهمّيّة، بل إلى أنّ وجوب الأهمّ مطلق ووجوب المهمّ مشروط بشرط متأخّر عن الأمر بالأهمّ، وقد عرفت أنّ كليهما واجبان مطلقان وفى عرض واحد.
ثمّ إنّا نوافق القائلين بالترتّب فى استحقاق العبد لعقوبتين فى صورة مخالفته الأمرين، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال:
ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيّدنا الاستاذ[640] قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالى وكنّا نورد به على الترتّب وكان بصدد تصحيحه[641]، إنتهى.
هذا حاصل طريقتنا فى مسألة الترتّب.

ولا بأس بأن نبحث اختصاراً فی هذه المسألة علی طریقة المشهور القائلین بانحلال الخطابات العامّة إلی خطابات شخصیّة، وباشتراط التکالیف بالعلم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 462
والقدرة عقلًا، فنقول:
ینبغی أن نتکلّم هاهنا فی مقامین:

قالوا فى تصويره: إنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه، وهما متأخّران رتبةً عن نفس الأمر بالأهمّ، فالأمر بالمهمّ الذى هو مشروط بهما متأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتين.
واستدلّوا على تأخّر رتبة عصيان الأمر بالأهمّ عنه بأنّ العصيان نقيض الإطاعة، فهما فى رتبة واحدة، ولا ريب فى تأخّر الإطاعة رتبةً عن الأمر، لأنّها عبارة عن إتيان المأمور به بما هو مأمور به.
وفيه أوّلاً: أنّ العصيان عبارة عن ترک المأمور به، فهو أمر عدمى، فلايمكن أن يحكم عليه بأنّه فى رتبة الإطاعة أو متأخّر عن الأمر، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وثانياً: أنّ للرتب العقليّة ملاكات خاصّة كما تقدّم، وربما يكون الملاک موجوداً فى شىء دون متّحده فى الرتبة، ألا ترى أنّ المعلولين لعلّة واحدة يتّحدان فى الرتبة، ومع ذلک لو كان أحدهما علّة لشىء آخر يكون مقدّماً عليه رتبةً، لمكان العلّيّة والمعلوليّة، دون المعلول الآخر الذى يتّحد معه فى الرتبة، لفقدان ملاک التقدّم فيه، بناءً على هذا سلّمنا تأخّر رتبة الإطاعة عن الأمر واتّحادها رتبةً مع العصيان الذى هو نقيضها، ولكن هذا لا يستلزم تأخّر رتبة العصيان عن الأمر، لما عرفت من أنّ تقدّم وتأخّر أحد المتّحدين فى الرتبة عن شىء لا يستلزم أن يكون المتّحد الآخر أيضاً كذلک لو لم يكن فيه ملاک التقدّم والتأخّر عقلاً، والعصيان فاقد لملاک التأخّر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 463
عن الأمر، لأنّه عبارة عن ترک المأمور به بأىّ داعٍ كان، فربما كان تركه لأجل الكسل ونحوه لا لأجل كونه متعلّقاً للأمر حتّى يكون رتبة العصيان متأخّرةً عن رتبة الأمر، وثالثاً: لا يمكن أن يكون العصيان شرطاً لشىء، لأنّه أمر عدمى كما عرفت، ولابدّ من أن يكون الشرط أمراً وجوديّاً، فكيف يمكن أن يكون عصيان الأمر بالأهمّ شرطاً لتحقّق الأمر بالمهمّ ومؤثّراً فيه؟!

سلّمنا إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً، إلّاأنّه مخدوش بحسب مقام الإثبات.
توضيح ذلک: أنّ غرض القائلين بالترتّب إنّما هو رفع استحالة طلب الضدّين فى زمان واحد بجعل الأهمّ واجباً مطلقاً والمهمّ مشروطاً، ولا يوصلهم القول بالترتّب إلى هذا الغرض، لأنّ الشرط إن كان نفس العصيان بنحو الشرط المتأخّر[642]، أو العزم عليه[643] بنحو الشرط المقارن، فالأمر بالأهمّ لم يسقط فى ظرف تحقّق شرط الأمر بالمهمّ، فيجتمع الأمران فى زمان واحد، وهو مستحيل[644]، كما إذا كانا واجبين مطلقين، لأنّ ملاک الاستحالة هناک إنّما هو عدم قدرة العبد على الإتيان بهما معاً، وهو متحقّق هاهنا أيضاً، وإن كان الشرط هو العصيان بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ خارجاً ويتحقّق مقارناً معه لا متقدّماً عليه، فالعصيان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 464
الخارجى يوجب سقوط الأمر بالأهمّ وعدم تحقّقه فى ظرف تحقّق الأمر بالمهمّ[645].
وبعبارة اخرى: لنا شىء واحد لو تحقّق لتحقّق عقيبه الأمر بالمهمّ وسقط الأمر بالأهمّ، وهو العصيان، فليس لنا زمان واحد تعلّق فيه الطلب بالضدّين لكى يقال: يمكن تصحيحه بالترتّب كما هو غرض القائلين به.
والحاصل: أنّ ما يكون من قبيل الجمع بين طلب الضدّين فى زمان واحد فهو مستحيل، وما ليس بمستحيل فليس منه، فأين رفع استحالة طلبهما فى زمان واحد بالترتّب كما هو غرض القائل به؟!

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله من القائلين بالترتّب.
واستدلّ عليه بأنّ لنا فروعاً كثيرة فى الفقه لا يمكن تصحيحها إلّابه، وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.
وبملاحظة جميع ما قدّمناه حول مسألة الترتّب يمكن الجواب عمّا ذكره من الفروع، ولكن لا بأس بذكر ما هو أهمّها والجواب عنه.
وقبل ذلک نقدّم اموراً كى يتّضح الحال فى جميع تلک الفروع:
الأوّل: أنّ مورد الترتّب هو ما إذا كان العبد عاجزاً عن امتثال الأمرين فى

زمان واحد، فلو كان قادراً على إقامة الصلاة وتطهير المسجد مثلًا معاً لم يكن هذا المثال من مصاديق الترتّب، فلابدّ من ملاحظة هذا الأمر فى كلّ فرع فقهى يذكر احتجاجاً على من أنكر الترتّب.
الثانى: أنّ مورده ما إذا كان الأمران متّحدين زماناً مختلفين رتبةً، فلو لم يجتمعا فى زمان واحد، كوجوب التوبة المتفرّع على عصيان الواجبات فلم يكن من مصاديق الترتّب، لأنّ التوبة لا تجب إلّابعد العصيان خارجاً الموجب لسقوط الأمر، فلم يجتمع الأمران فى آن واحد.
الثالث: أنّ الفروع الفقهيّة التى تذكر لإثبات الترتّب لابدّ من أن تكون من الفروع المسلّمة المجمع عليها، وأمّا إن كان من المسائل الخلافيّة فلمنكر الترتّب عدم قبولها.
إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ أهمّ ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من الفروع لإثبات وقوع الترتّب فى الشريعة هو ما إذا حرّمت الإقامة فى بلد على المسافر[646]، فإنّه لو عصى وأقام فيه يجب عليه الصيام والإتمام، فوجوبهما مترتّب على عصيان التكليف الأوّل[647].
وفيه: أنّ وجوبهما لا يتوقّف على نفس الإقامة المحرّمة، بل على قصدها، ولذا لو قصد إقامة عشرة أيّام يجب عليه الصيام والإتمام ولو انصرف عن قصده بعد أداء صلاة رباعيّة واحدة، مع أنّه لم تتحقّق إقامة العشرة، فوجوبهما مترتّب على قصد الإقامة لا على نفسها.
نعم، لو حرّم عليه بالنذر وشبهه قصد الإقامة لكان للمثال وجه، حيث إنّ

وجوب الصيام والإتمام مترتّب عليه.
ولكنّه أيضاً ليس مصداقاً لمسألة الترتّب، لأنّ وجوب[648] الوفاء بالنذر سقط بمجرّد قصد الإقامة، لأجل العصيان، فلم يجتمع الأمران فى زمان واحد، على أنّا لا نسلّم ترتّب وجوب الصيام والإتمام على عصيان تكليف آخر، كوجوب التوبة[649]، ضرورة أنّهما يجبان على كلّ من قصد الإقامة،

سواء كان هذا القصد محرّماً عليه كما فى المثال، أم لم يكن كسائر الموارد، غاية الأمر أنّ ما يتوقّف عليه وجوبهما- وهو قصد الإقامة- مصداق للعصيان بالنسبة إلى خصوص هذا الشخص فقط.

وحاصل جميع ما تقدّم فى مسألة الضدّ أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه مطلقاً، وبعدما عرفت من أنّ الثمرة العامّة المترتّبة على هذا البحث هى حكم الفقيه بحرمة الضدّ وعدمها، سواء كان عبادة أم لا، لا نحتاج إلىالثمرة المعروفة، أعنى فساد العبادة المضادّة للمأمور به بناءً على الاقتضاء، وصحّتها بناءً على عدمه، بل لا تترتّب هذه الثمرة عليه، لما عرفت من كون الصلاة صحيحة حتّى على القول بالاقتضاء، وأنكر الشيخ البهائى رحمه الله ترتّب الثمرة بوجه آخر، وهو أنّ الصلاة تكون فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لعدم تعلّق الأمر بها، وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على الأمر، بل يكفى فيها مجرّد المحبوبيّة والرجحان، بل قد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 467

عرفت أنّ الأمر تعلّق بها أيضاً فى عرض تعلّق الأمر بالأهمّ لا فى رتبة متأخّرة عنه، بناءً على ما اخترناه من عدم انحلال الخطابات إلى خطابات متكثّرة شخصيّة وعدم تقيّد التكاليف بالعلم والقدرة، بل قد عرفت عدم إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً وأنّه لا دليل عليه إثباتاً.

هذا تمام الكلام فى مسألة الضدّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 469

فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السادسفى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

اشارة

ذهب أكثر مخالفينا إلى الجواز، وأصحابنا الإماميّة إلى عدمه.

تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض فى المسألة ينبغى تحرير محلّ النزاع، فنقول:
لا ريب فى أنّ المراد بالجواز فى عنوان المسألة هو الإمكان لا الإباحة الشرعيّة، ولكن كونه بمعنى الإمكان الذاتى[650] بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام، لأنّ البحث عنه ليس من شأن الاصولى، بل من شأن الفيلسوف كما لا يخفى، بل يرد عليه- سواء كان بمعنى الإمكان الذاتى أو الوقوعى- أنّه لا يناسب قولهم: «مع العلم بانتفاء شرطه» ضرورة أنّه لا دخل للعلم والجهل فى الاستحالة والإمكان، فإنّ الأمر إن كان ممكناً لا يصير مستحيلًا بسبب علم الآمر بانتفاء شرطه، وإن كان مستحيلًا كان كذلک حتّى مع الجهل بانتفاء الشرط، فلا دخل للعلم والجهل به فى الإمكان والاستحالة، وأيضاً لا مجال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 470
للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ضرورة أنّ انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء العلّة التامّة، واستحالة تحقّق الأمر مع عدم علّته التامّة بيّنة لا ينبغى أن يبحث فيها.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

وقام المحقّق الخراسانى رحمه الله بتوجيهه بنحو من الاستخدام، وهو أن يكون المراد من لفظ «الأمر» مرتبة الإنشاء منه، ومن الضمير الراجع إليه مرتبة فعليّته، فيكون النزاع فى جواز إنشاء الأمر مع علم الآمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعليّة، لعدم شرطه.
ثمّ ذهب إلى جواز ذلک، لأنّ داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريک جدّاً حقيقةً، بل قد يكون صوريّاً امتحاناً، وربما يكون غير ذلک[651].

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه صحيح بناءً على كون الأمر فى كلّ تكليف ذا مرحلتين، وقد عرفت إنكاره من قبل الإمام قدس سره، بل الأحكام على قسمين: بعضها فعلى، وبعضها إنشائى، لا أنّ كلّ حكم ذو مرحلتين: الإنشاء والفعليّة.

نعم، يمكن الاستخدام بوجه آخر، وهو أن يكون المراد من الضمير، المأمور به لا الأمر، وعليه يرجع النزاع إلى الاختلاف المعروف بين الأشاعرة والعدليّة، من إمكان التكليف بالمحال واستحالته، بعد اتّفاقهم على امتناع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 471
التكليف المحال.
وبناءً على التحقيق المتقدّم منّا فى مسألة الترتّب من عدم انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة فلا إشكال فى جواز توجيه الأمر إلى عامّة المكلّفين إذا كان شرائط الامتثال متوفّرة عند أكثرهم، وإن كان الآمر عالماً بكون بعضهم فاقدين لشرط أو أكثر، غاية الأمر أنّهم لا يستحقّون العقوبة على مخالفته.
نعم، لو كان الخطاب شخصيّاً، أو قلنا بانحلال الخطابات العامّة، أو كان الأكثر فاقدين لشرائط امتثال المأمور به فلم يجز، لكونه تكليفاً بالمحال، وصدوره من الحكيم محال عقلًا، كالتكليف المحال، ولا يعبأ إلى رأى الأشاعرة بالجواز، فإنّهم نبذوا حكم عقولهم وراء ظهورهم كما لا يخفى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 473
فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

الفصل السابعفى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

تحرير محلّ النزاع

وفى تحرير محلّ البحث احتمالات:
الأوّل: أن يكون البحث متفرّعاً على مسألة أصالة الوجود والماهيّة، فلا محالة يكون المراد بالأفراد وجودات الطبيعة والماهيّة، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر والنواهى هل تكون متعلّقة بنفس الطبائع أو بوجوداتها، فمن قال بأصالة الماهيّة ذهب إلى الأوّل، ومن قال بأصالة الوجود ذهب إلى الثانى[652].
ويبعّده أوّلًا: أنّ الفرد عبارة عن الوجود المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة، لا مجرّد الوجود، فلو كان مرادهم هذا الاحتمال لعبّروا بكلمة «الوجودات» لا بكلمة «الأفراد»، وثانياً: أنّ كون المسألة متفرّعة على اختلاف الفلاسفة فى مسألة أصالة الوجود والماهيّة، خلاف ظاهر كلماتهم، فإنّ ظاهرها كونها مسألةً اصوليّة مستقلّة، لا متفرّعة على مسألة فلسفيّة، على أنّ تفرّعها عليها يستلزم أن يذهب إلى التعلّق بالطبائع كلّ من ذهب إلى أصالة الماهيّة، وإلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 474
التعلّق بالأفراد كلّ من ذهب إلى أصالة الوجود، والأمر ليس كذلک كما صرّح به المحقّق الخراسانى رحمه الله.
الثانى: أن يكون هذا النزاع مبنيّاً على النزاع المعروف فى الفلسفة والمنطق، من أنّ الطبيعى هل له وجود فى الخارج سوى وجود أفراده أم لا، وبعبارة اخرى: هل نسبته إلى الأفراد كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء، أو كنسبة الآباء إلى الأبناء؟
وفيه أوّلًا: ما عرفت من كون هذا البحث بحثاً مستقلّاً اصوليّاً لا مبنيّاً على بحث آخر مدوّن فى علم آخر، وثانياً: أنّه يستلزم أن يذهب الرجل الهمدانى وأتباعه- الذين قالوا بكون الطبيعى موجوداً فى الخارج بوجود مستقلّ عن وجود أفراده ونسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء- إلىالتعلّق بالطبائع، وغيرهم- الذين قالوا بكونه موجوداً بوجود أفراده ونسبته إليها كنسبة الآباء إلى الأبناء- إلى التعلّق بالأفراد، مع أنّ الأمر ليس كذلک، فإنّ المشهور ذهب هناک إلى كونه موجوداً بوجود الأفراد، وهنا إلىالتعلّق بالطبائع بعكس ما يقتضيه هذا الاحتمال.
الثالث: أن يكون النزاع ناشئاً عن بحث لغوى، وهو أنّ ما وضع له أسماء الأجناس عامّ مثل وضعها أو خاصّ بخلاف وضعها، فمن ذهب إلىكون الوضع والموضوع له فيها عامّين قال بتعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع، لأنّها تعلّقت بأسماء الأجناس، والمفروض أنّها وضعت لنفس الماهيّة والطبيعة، ومن ذهب إلى كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً قال بتعلّقها بالأفراد.

وفيه أوّلَا: أنّ المستفاد من مطاوى كلماتهم أنّ النزاع عقلى لا لغوى، وثانياً: أنّ أحداً من طرفى التنازع ما أشار إلى مسألة الوضع، مع أنّه لو كان النزاع

متفرّعاً على تلك المسألة لاستند القائل بالتعلّق بالطبائع فى استدلالاته على كون الموضوع له عامّاً، والقائل بالتعلّق بالأفراد على كونه خاصّاً، وثالثاً: أنّ القول بكون الموضوع له فى أسماء الأجناس خاصّاً يستلزم أن لا يكون للوضع العامّ والموضوع له العامّ مصداق بيّن، فإنّ مصداقه البارز هو اسم الجنس.
أضف إلى ذلک كلّه ما تقدّم منّا فى مبحث الوضع من أنّ عموم الوضع وخصوص الموضوع له غير ممكن، بل الممكن عكسه، خلافاً لما هو المشهور بينهم، فبناءً على ما اخترناه، ابتناء هذا البحث على مسألة الوضع يستلزم أن يكون النزاع فى أمرٍ أحد طرفيه غير معقول.
الرابع: أن يكون النزاع مبنيّاً على اختلاف آخر فى مادّة الأمر، وتوضيحه يستدعى تقديم أمرين:
أ- ادّعى السكّاكى قيام الإجماع على أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّاعلى الماهيّة والطبيعة.
ب- ذهب المشهور إلى كون المصدر مادّة للمشتقّات.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصدر وإن لم يدلّ إلّاعلى الماهيّة بناءً على الإجماع الذى نقله السكّاكى، إلّاأنّ بعضهم قالوا بأنّه اشرب فيه الوجود[653] فيما إذا كان معروضاً لهيئة الأمر والنهى[654]، وأنكر آخرون ذلک، فقالوا: لا فرق بين المصدر الذى جعل مادّة لهاتين الهيئتين وغيره، فكما أنّ غير المعروض لهما

لا يدلّ على الوجود، بل على الماهيّة فقط، فكذلک المعروض لهما.
فمن ذهب إلى الأوّل قال بتعلّق الأوامر والنواهى بالأفراد، ومن ذهب إلى الثانى قال بتعلّقهما بالطبائع.
وفيه أوّلَا: أنّا نمنع كون المصدر مادّة للمشتقّات، بل هو أيضاً مثلها مركّب من مادّة وهيئة، ولكلّ منهما معنى خاصّ كما تقدّم ذلک فى بعض المباحث السابقة.
وثانياً: أنّه يستلزم أن لا يجرى النزاع إلّافى خصوص الأحكام المستفادة من صيغتى الأمر والنهى، مع أنّه أعمّ منها ومن الأحكام المستفادة من الألفاظ الاخر، كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَ ...»[655] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[656] و «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[657] ونحوها، والعلماء وإن عبّروا بالأوامر والنواهى فى عنوان البحث إلّاأنّ مرادهم بهما جميع الأحكام[658]، لا خصوص ما يستفاد منهما كما لا يخفى.
وثالثاً: أنّه يستلزم كون النزاع متفرّعاً على مسألة لغويّة كالاحتمال الثالث،

وهى أنّ الواضع هل اعتبر الوجود فى المصدر الذى يكون مادّة للأمر والنهى أو لا، فالنزاع مبنىّ علىبحث لغوىوضعى، وقد عرفت كونه بحثاً عقليّاً صرفاً.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى تحرير محلّ النزاع

الخامس: ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ المراد بالطبائع وجودها السعىّ، وبالأفراد وجودات الطبائع مع تشخّصاتها الفرديّة بحيث تكون التشخّصات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 477
أيضاً مطلوبة[659].
والذى دفعه على إضافة كلمة «الوجود» وتفسير التعلّق بالطبائع بالتعلّق بوجودها إنّما هو قول الحكماء: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة»، فلا يمكن تعلّق الطلب بها كى تصير مطلوبة، فلابدّ من تعلّقه بوجودها السعىّ.

نقد ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه خلط- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[660]- بين مقام الذات والذاتيّات وبين الخارج، فإنّ تلك القاعدة المسلّمة الفلسفيّة مربوطة بمقام ذات الماهيّة، بمعنى أنّها فى ذاتها ليست إلّانفسها، لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة ولا أىّ شىء آخر، أى لا تكون المطلوبيّة ولا عدمها عين ذات الماهيّة ولا جزءً منها، ولكنّها لا تخلو من إحداهما خارجاً، لأنّ ارتفاع النقيضين فى ظرف الخارج محال، وبعبارة اخرى: المطلوبيّة ليست ذاتيّة للماهيّة، لكنّها قد تعرضها فتتّصف الماهيّة بها، وبعبارة ثالثة: قولهم: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» يكون بمعنى أنّه لا تحمل عليها المطلوبيّة ولا غيرها بالحمل الأوّلى، فلا يقال: «الصلاة مطلوبة» أو «غير مطلوبة» بالحمل الأوّلى، لأنّ هذا الحمل حاكٍ عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الماهيّة[661]، وهو منتفٍ هاهنا، لكنّه ليس بمعنى عدم إمكان حمل المطلوبيّة عليها بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 478

ومن قال بتعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع لا يريد أنّها مطلوبة فى مقام ذاتها وبالحمل الأوّلى، بل يريد كونها كذلك خارجاً وبالحمل الشائع كما لا يخفى.

على أنّ كلامه رحمه الله متضمّن لتناقض ظاهر؛ لأنّ استناده لما ذهب إليه من توسيط الوجود بين الطلب والماهيّة بما ذكره الفلاسفة من أنّ «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى» يقتضى بطلان إضافة الوجود أيضاً إليها، لأنّ الماهيّة من حيث هى كما لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلك لا تكون موجودة ولا غير موجودة كما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، فلا وجه للجمع بين قولنا: الماهيّة من حيث هى ليست موجودة ولا معدومة، وبين قولنا: الماهيّة موجودة، إلّامسألة الاختلاف فى الحمل، وبها يمكن أيضاً الجمع بين عدم كون الماهيّة من حيث هى مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبين كونها مطلوبة.

فلا ملزم للقائلين بتعلّق الأحكام بالطبائع على توسيط الوجود بينهما.

فالحقّ أنّ المراد بالطبائع نفسها وبالأفراد وجودات الطبائع[662].
إن قلت: تفسير الأفراد بالوجودات خلاف الظاهر كما تقدّم فى ردّ الاحتمال الأوّل، لأنّ الفرد عبارة عن وجود الطبيعة المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 479
والوجود لا يحكى عن التشخّصات، بل هو عبارة عن مجرّد وجود الطبيعة[663].
قلت: نعم، لكنّه لابدّ من هذا التوجيه وإن كان على خلاف الظاهر، لأنّ القول بكون العوارض المشخّصة كخصوصيّات الزمان والمكان والهيئة وغيرها أيضاً مطلوبة واضح البطلان، فلا يليق بحال العلماء الأكابر أن يبحثوا فى أمرٍ أحد طرفيه ضرورى البطلان.
والحاصل: أنّ النزاع فى أنّ الأوامر والنواهى هل تعلّقت بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟

ولا يخفى أنّهم اتّفقوا على أنّ القواعد تقتضى كونها متعلّقة بالطبائع، فإنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[664] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[665] و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[666] و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ»[667] وأمثالها ظاهرة فى التعلّق بالطبائع؛ إلّاأنّ القائلين بالتعلّق بالوجودات قالوا بلزوم رفع اليد عن هذا الظهور لوجهين:
أحدهما: ما تمسّک به المحقّق الخراسانى رحمه الله لتوسيط الوجود بين الطلب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 480
والطبائع، من قول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى لا مطلوبة ولا غير مطلوبة». وقد عرفت جوابه.
الثانى: أنّ المحصّل لغرض المولى إنّما هو وجود الطبيعة خارجاً، إذ لايشتمل غيره على الآثار المترقّبة من المأمور به، ضرورة أنّ الصلاة الموجودة ناهية عن الفحشاء والمنكر وقربان كلّ تقىّ، فيعلم أنّ الأوامر والنواهى وإن تعلّقت ظاهراً بالطبائع، إلّاأنّها فى الواقع متعلّقة بوجوداتها، لعدم حصول الغرض إلّابها.
وفيه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ النزاع مستقلّ عن مسألة أصالة الوجود والماهيّة، مع أنّ صحّة هذا الوجه مبنيّة على القول بأصالة الوجود، وإلّا فللقائل بأصالة الماهيّة أن يعكس الأمر ويقول: إنّ الماهيّة هى محصّلة لغرض المولى، والآثار المترقّبة من المأمور به لها، لا للوجود الذى هو أمر اعتبارى.
وثانياً: أنّهم لو أرادوا تعلّق الأوامر والنواهى بالوجود الذهنى الذى هو مفهوم كلّى للوجود فلا وجه للعدول من «الطبيعة» إليه، ضرورة أنّه أيضاً لا يحصّل غرض المولى، ولا يترتّب عليه الآثار، وإن أرادوا تعلّقها بالوجود الخارجى فهو غير معقول، لأنّ الأحكام بالنسبة إلى متعلّقاتها كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما أنّ ثبوت العرض متوقّف على ثبوت المعروض قبله[668]، فكذلک الحكم لا يثبت إلّابعد ثبوت متعلّقه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وحينئذٍ فلو تعلّق التكليف بالوجود الثابت فى الخارج كان من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، وهو محال على الحكيم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 481
ولا ينحلّ الإشكال بتبديل الوجود بالإيجاد- كما ارتكبه المحقّق الخراسانى رحمه الله[669]- إذ لا فرق بين الوجود والإيجاد إلّابالاعتبار[670].
فوجود المأمور به فى الخارج موجب لسقوط التكليف، لا ثبوته، وبعبارة اخرى: لنا مقامان: مقام جعل التكليف وإثباته، ومقام العمل به وإجرائه،

ففى مقام العمل والإجراء لابدّ من تحقّق المأمور به فى الخارج، وأمّا فى ظرف التقنين وجعل التكليف الذى هو متقدّم على ظرف الإجراء فلا شىء يصلح أن يكون متعلّقاً له إلّاالماهيّة والطبيعة.
والحاصل: أنّ النزاع إنّما هو فى أنّ الأوامر والنواهى هل تتعلّق بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟ والحقّ هو الأوّل، لظهور الأدلّة فيه، من دون قرينة فى البين تلزمنا على ارتكاب خلاف الظاهر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 483
فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

الفصل الثامنفى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

اشارة

اختلفوا فى أنّ الوجوب إذا نسخ فهل يبقى الجواز بالمعنى الأعمّ أم لا؟

البحث فی إمکان البقاء واستحالته

وینبغی أن نبحث قبل مقام الإثبات فی إمکانه بحسب مقام الثبوت، فنقول: ذهب بعضهم إلی کون الوجوب مرکّباً من الإذن فی الفعل والمنع من الترک، (فی مکن ارتفاعه برفع فصله وإبقاء جنسه.
ولکنّ الحقّ أنّ الأحکام لیست مرکّبة، فالوجوب أمرٌ بسیط منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة الحتمیّة، والاستحباب أمرٌ بسیط منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة غیر الحتمیّة، وعلی هذا القیاس سائر الأحکام.
إن قلت: الفرق بین الوجوب والاستحباب بالشدّة والضعف، إذ الأوّل هو البعث الشدید، والثانی هو البعث الضعیف[671]، فکلّ منهما یکون مرکّباً من جنس وفصل.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 484
قلت: کلّا، فإنّ ما به الامتیاز فی التشکیک بالشدّة والضعف عین ما به الاشتراک لا غیره، فإنّ کلّاً من البعث الشدید والضعیف مرتبة خاصّة من البعث، وشدّته وضعفه أیضاً فی نفس البعث لا فی غیره، فلیس الوجوب والندب مرکّباً من البعث وشیء آخر باسم الشدّة فی الأوّل والضعف فی الثانی، کما أنّ الوجود أمرٌ بسیط، وما به الامتیاز فی الوجود الشدید والضعیف یرجع إلی ما به الاشتراک، فکما أنّ خصوصیّة شیء من مراتب الوجود لیست جزءاً مقوّماً له کی یلزم ترکّبه، فکذلک الأمر فی خصوصیّات مراتب البعث، فأین ترکّبه من جنس وفصل؟
لا یقال: إنکار دلالة الوجوب علی الجواز أو الرجحان من قبیل إنکار البدیهیّات، ضرورة أنّ الشیء إذا کان واجباً علینا کنّا مأذونین فی فعله وکان فعله راجحاً لنا.
فإنّه یقال: نعم، ولکن دلالته علیهما لیست بنحو المطابقة ولا التضمّن، بل بنحو الالتزام، وبعد نسخ الوجوب یرتفع لازماه[672] أیضاً، لعدم إمکان بقاء اللازم بعد زوال الملزوم.
والحاصل: أنّه لا یمکن ثبوتاً بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ونسخه.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة، فالتعبير عن عنوان البحث بما فى الكفاية من قوله: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز»[673] ليس بصحيح، إذ لم يتوهّم أحد دلالة كلّ من دليل الناسخ أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 485
المنسوخ مستقلّاً على بقاء الجواز، ولا مجال لتوهّمها، فلابدّ من تصحيح العنوان بأنّهم اختلفوا فى أنّ ملاحظة كلا الدليلين والجمع بينهما هل يقتضى بقاء الجواز أم لا؟
ربما يقال: نعم، بقياس المقام على موارد حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد نصّ على عدم الوجوب، كما إذا ورد «صلّ صلاة الجمعة» وورد فى دليل آخر «لا تجب صلاة الجمعة»، فكما أنّ الأمر فى الدليل الأوّل يحمل على الاستحباب بقرينة الدليل الثانى، فكذلک الأمر فى باب النسخ، لأنّ دليل المنسوخ كما يدلّ على الوجوب يدلّ على الجواز والرجحان أيضاً، فإذا سقطت دلالته بالنسبة إلى الوجوب بقيت بالنسبة إلى الجواز، بل بالنسبة إلى الرجحان أيضاً.
وفيه: أنّهما أمران التزاميّان عقليّان[674] كما عرفت، فكيف يمكن بقائهما بعد زوال الدلالة على ملزومهما؟!
ولا يصحّ قياس المقام على مسألة حمل الأمر على الاستحباب بملاحظة الدليل الدالّ على عدم الوجوب، لأنّ هذا الدليل بناءً على كون الأمر حقيقةً فى خصوص الوجوب ومجازاً فى غيره قرينة على إرادة المعنى المجازى من أوّل الأمر، وبناءً على ما اخترناه من كونه بمعنى البعث والتحريک الاعتبارى الشامل للوجوب والندب كليهما، فالدليل الدالّ على عدم الوجوب قرينة على ترخيص المولى فى ترک ما أمر به، فإنّ الأمر وإن لم يكن عندنا حقيقةً فى خصوص الوجوب، إلّاأنّ جواز ترک المأمور به يحتاج إلى ترخيص المولى الآمر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 486
وبالجملة: الجمع بين الدليلين فى مثل «صلِّ صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» يقتضى أن يكون الأمر فى الدليل الأوّل مستعملًا فى الاستحباب من أوّل الأمر، سواء قلنا بكونه حقيقةً فيه أيضاً كما هو الحقّ، أم مجازاً.
بخلاف المقام الذى اريد فيه من الدليل الأوّل الوجوب قطعاً، لكنّ الدليل الثانى ينسخه ويزيل امتداده، وبه يزول الجواز والرجحان اللذان كانا من اللوازم العقليّة للوجوب، فلا معنى للقول باقتضاء الجمع بين الدليلين بقاء

الجواز أو الرجحان.
ثمّ إنّ بعضهم تمسّک لإثبات بقاء الجواز بالقسم الثالث من استصحاب الکلّی، وهو ما إذا شکّ فی بقاء الکلّی لأجل الشکّ فی حدوث فرد منه مقارناً لارتفاع فرده الآخر[675].
وفیه أوّلًا: أنّ جریان الاستصحاب فی هذا القسم من الکلّی مختلف فیه، فذهب بعضهم إلی جریانه مطلقاً، وبعض آخر إلی عدمه کذلک، وفصّل ثالث- کالشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله- بین ما یتسامح فی العرف، فیعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشدید فی محلّ وشکّ فی تبدّله إلی البیاض أو إلی سواد أضعف من الأوّل، فیستصحب، وبین غیره، فلایستصحب[676].
وثانیاً: أنّ الجواز بالمعنی الأعمّ لیس حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، أمّا عدم کونه موضوعاً کذلک فواضح، وأمّا عدم کونه حکماً شرعیّاً
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 487
فلما عرفت من کونه مدلولًا التزامیّاً، لا مطابقیّاً، ولا تضمنیّاً، والحاکم فی الدلالات الالتزامیّة هو العقل، ولو کان حکماً شرعیّاً لکان الشیء الواجب مثلًا محکوماً بحکمین شرعیّین: الوجوب والجواز، وهو ضروری البطلان.
والحاصل: أنّ بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب غیر معقول ثبوتاً، وعلی فرض الإمکان فلا دلیل علیه إثباتاً، فلابدّ من الرجوع إلی الاصول العملیّة الجاریة فی الشبهات البدویّة التحریمیّة، ومقتضاها وإن کان البراءة والجواز، إلّا أنّه لیس حکماً شرعیّاً واقعیّاً، بل حکم ظاهری مجعول فی مورد الشکّ فی الحکم الواقعی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 489
فی الواجب التخییری

الفصل التاسعفى الواجب التخييرى

اشارة

الحقّ أنّ الوجوب التخييرى قسم خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى، وله أحكام مختصّة به، فكلّ واحد من طرفيه أو أطرافه واجب، لكن يجوز تركه بشرط الإتيان بعدله الآخر، ولو تركهما لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، كما أنّه لو أتى بهما لا يستحقّ إلّامثوبة واحدة.

لکنّ بعضهم أرجعه إلی الواجب التعیینی، واختلفوا فی توجیهه:
فقال بعض هؤلاء: إنّ الواجب واحد منهما مجهول عندنا معیّن عند اللَّه، فإن کان ما أتی به العبد مطابقاً للواقع فبها ونِعم المطلوب، وإن کان مخالفاً له فهو أمرٌ مباح مسقط للواجب.
وقال بعض آخر: إنّ الواجب أحدهما لا بعینه، ویحتمل أن یکون مراده أحدهما المفهومی، أو أحدهما المصداقی الذی یعبّر عنه بالفرد المردّد.
وذهب بعض ثالث إلی أنّ الواجب واقعاً هو ما اختاره المکلّف بعینه، فهو یختلف باختلاف اختیار المکلّفین، بل باختلاف اختیار مکلّف واحد فی وقائع متعدّدة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج2، ص: 490

كلام صاحب الكفاية فى المسألة

وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين ما إذا كان الأمر بأحد الشيئين بملاک أنّه هناک غرض واحد[677] يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، فيرجع إلى الواجب التعيينى، لأنّ الواجب كان فى الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً، وذلک لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين، لاعتبار نحو من السنخيّة بين العلّة والمعلول، وعليه فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعى كان لبيان أنّالواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وبين ما إذا كان بملاک أنّه يكون فى كلّ واحد منهما غرض مستقلّ، لكنّه إذا حصل الغرض فى أحدهما بإتيانه لا يكاد يحصل فى الآخر، فلا يرجع إلى الواجب التعيينى، لأنّ كلّ واحد منهما واجب بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلّاإلى الآخر، وترتّب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فهذا قسم خاصّ من الوجوب يسمّى واجباً تخييريّاً شرعيّاً فى مقابل الواجب التعيينى[678].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ القاعدة المقطوعة المسلّمة عند الحكماء هى أنّ «الواحد لا يكاد يصدر منه إلّاالواحد» ولذا اختلفوا فى الصادر الأوّل الذى أوجده
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 491
واجب الوجود الذى هو واحد بوحدة حقيقيّة، وجاء فى بعض الأخبار أنّ الصادر الأوّل هو نور خاتم النبيّين صلى الله عليه و آله.
وأمّا عكس هذه القاعدة أعنى «الواحد لا يكاد يصدر إلّامن الواحد» فهو محلّ خلاف بينهم، وعلى فرض كونها قاعدة مسلّمة فيمكن أن تكون مخصّصة بموارد خاصّة، ويشهد عليه أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى جواز اجتماع علّتين على معلول واحد[679].
وثانياً: سلّمنا أنّها قاعدة مقطوعة عامّة لجميع مواردها، وأنّ لنا فى الواجب التخييرى أمراً جامعاً هو المؤثّر فى الغرض، لكنّه لا يقتضى أن يكون الوجوب متعلّقاً بذلك الجامع، إذ يمكن أن يتعلّق- كما هو ظاهر الخطاب- بكلّ من الأمرين باعتبار كونهما محصّلًا للجامع الذى هو مؤثّر فى الغرض.
بل الطريق منحصر فيه، إذ لا يتمكّن المولى تفهيم لزوم الإتيان بالأطراف- التى لا سنخيّة بينهما بحسب الظاهر، كعتق الرقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً- إلّابتوجيه الأمر إلى نفس هذه الأطراف بنحو التخيير.
وبالجملة: لامجال للتفصيل المذكور فىالكفاية بين ما إذا كان الغرض واحداً أو متعدّداً بإرجاع الأوّل إلى الواجب التعيينى، لعدم ملزم عقلى على رفع اليد عن ظهور الخطابات فى التخيير الشرعى، والقول بكون التخيير عقليّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 492

إشكال ودفع

نعم، فى هذا الباب شبهة مهمّة، وهى أنّ الإرادة صفة حقيقيّة قائمة بنفس المريد، وتشخّصها بتشخّص المراد، كما أنّ تشخّص سائر الأوصاف النفسانيّة ذات الإضافة بتشخّص ما تضاف إليه، كالعلم الذى تعيّنه بتعيّن المعلوم، ولا فرق فى ذلک بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة، فكما أنّه لا يمكن إبهام المراد فى الإرادة التكوينيّة التى يباشر فيها المريد فعل المراد بنفسه، بحيث لا يصحّ أن يقول: «اريد أن أعمل عملًا غير معيّن عندى» فكذلک فى التشريعيّة التى يريد فيها المريد وجود العمل بسبب العبد ونحوه بتوجيه الأمر إليه، فلايمكن أن يكون الواجب مبهماً مردّداً بين شيئين أو أشياء، كما هو المدّعى فى الواجب التخييرى.

إن قلت: تعلّق العلم الإجمالى بالأمر المبهم المردّد بين طرفين أو أكثر دليل على عدم لزوم تعيّن ما يضاف إليه الصفات النفسانيّة.

قلت: متعلّق العلم الإجمالى معلوم معيّن، ولكن تطبيقه على الطرف الذى ينطبق عليه فى الواقع مجهول لنا. توضيح ذلک: أنّ لنا فى العلم التفصيلى علمين:

أحدهما العلم بوجود الخمر هاهنا مثلًا، والآخر العلم بتطبيق ذلک الخمر الموجود على هذا الإناء المعيّن، وفى العلم الإجمالى لنا علم واحد متعلّق بأنّ الخمر هاهنا موجود ولا إبهام فيه، بل المبهم انطباقه على إناء خاصّ ولم يتعلّق العلم به.

والحاصل: أنّه لا يمكن تحقّق الإرادة مع إبهام المراد، ولا فرق فى ذلک بين التكوينيّة منها والتشريعيّة.

ولعلّ هذه الشبهة الجأتهم على أن يذهبوا إلى أنّ الواجب فى الواجب

التخييرى واحد معيّن عند اللّه، أو أحدهما، أو ما يختاره المكلّف.

والجواب: أنّها إنّما تلزم لو لم يكن فى الواجب التخييرى إلّاوجوب واحد متعلّق بأمر مردّد بين الشيئين أو الأشياء، مع أنّ الأمر ليس كذلک، لتعدّد الوجوب بتعدّد الأطراف، فهنا إرادة مستقلّة وبعث مستقلّ متعلّقان بهذا، وإرادة اخرى وبعث آخر متعلّقان بذاک، فالإرادة والبعث متكثّران بتكثّر المراد والمبعوث إليه، والسرّ فيه هو أنّ الآمر إذا رأى أنّ فى كلّ من الشيئين مصلحةً ملزمة وافية بغرضه بحيث يكون كلّ منهما محصّلًا للغرض ولم يكن بينهما جامع قابل لتعلّق الأمر به فهو يتوصّل لتحصيل غرضه بالبعث إلى كلّ منهما بتخلّل لفظة «أو» وما فى معناها لإفهام أنّ كلّ واحد محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما.

فلا تكون الإرادة فى التعيينى والتخييرى سنخين، ولا المبعوث إليه فيهما

متفاوتين، غير أنّ الفرق بينهما هو كون الواجب التعيينى بنفسه محصّلاً للغرض ليس إلّا، وفى الواجب التخييرى يكون المحصّل للغرض كلّاً من الشيئين أو الأشياء، ولإفادة ذلک يتخلّل لفظة «أو» وما فى معناها من غير لزوم إبهام الإرادة أو المراد.
ويؤيّده أنّک إن قلت: «الأمران الفلانيّان واجبان شرعاً» فلسائل أن يسألک: «هل وجوبهما تعيينى أو تخييرى؟» مع أنّه لا مجال لهذا السؤال بناءً على وحدة الوجوب والواجب فى التخييرى، لظهور قولک المذكور بنفسه فى تعدّدهما المساوق للواجب التعيينى فرضاً.
ولا فرق فى ذلک بين صور الواجب التخييرى.
ففيما[680] إذا كان للمولى غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الطرفين بحيث

إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، يكون كلّ منهما واجباً مراداً بإرادة مستقلّة، لكن لا يجب الجمع بينهما، لحصول الغرض بأحدهما.
وكذلک يجب كلّ منهما فيما[681] إذا كان له فى كلّ واحد منهما غرض مستقلّ لايكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه، وحيث لا يمكن الجمع بين الغرضين فعلى العبد تحصيل واحد منهما بإتيان أحد الطرفين.
والأمر أيضاً كذلک فيما[682] إذا كان له فى كلّ منهما غرض مستقلّ يمكن تحصيله حتّى مع حصول الغرض فى الآخر، لكن اعتبر فى لزوم تحصيله عدم حصول الآخر قبله، ففى هذه الصورة أيضاً كلّ منهما واجب ذو مصلحة ملزمة، مراد بإرادة مستقلّة، لكن يجوز تركه عند الإتيان بالآخر، إذ لزوم استيفاء كلّ من المصلحتين مشروط بعدم استيفاء الاخرى قبلها.
والحاصل: أنّ الواجب التخييرى لا يستلزم تعلّق الإرادة بمراد مبهم فى أيّة صورة من صوره الثلاث، فهو سنخ خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى.

البحث حول إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر

بقى الكلام فى أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر- كأن يكون الواجب فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة التسبيحات إمّا مرّة واحدة أو ثلاث مرّات- أم لا؟

تحرير محلّ النزاع

وليعلم أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان كلّ من الأقلّ والأكثر واجباً تخييراً، لا فيما إذا كان الأقلّ واجباً على كلّ حال وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحاً فى اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 495
صورة اختيار الأكثر، وأيضاً النزاع فيما إذا اخذ الأقلّ لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة، وأمّا المأخوذ بشرط لا فالتخيير بينه وبين الأكثر من قبيل التخيير بين المتباينين، لعدم تحقّق الأقلّ كذلک فى ضمن الأكثر.

برهان القائل بالامتناع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعضهم ذهب إلى عدم إمكانه، بدعوى أنّه مع تحقّق الأقلّ فى الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذن يكون الأمر بالأكثر لغواً، فلا يصدر من الحكيم، سواء كان تدريجي الوجود[683]، كالتخيير بين قراءة التسبيحات مرّة واحدة أو ثلاث مرّات، أو دفعى الوجود، كالتخيير بين ترسيم خطّ طوله شبر واحد أو شبران دفعةً، بأن يلطّخ مثلًا حدّ مسطرة بالحبر ويضربها دفعة على القرطاس.
والتحقيق يقتضى أن نبحث فى كلّ من التدريجيّات والدفعيّات على حدة.

القول فى التدريجيّات

كلام صاحب الكفاية فيها
ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر حتّى فى التدريجيّات، وأجاب عن الدليل المتقدّم فى كلام القائل بالاستحالة بأنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذى فى ضمنه، بمعنى أنّه يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل فى حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن فى ضمنه كان وافياً به أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 496
وبالجملة: لا يكاد يترتّب الغرض على الأقلّ فى ضمن الأكثر، وإنّما يترتّب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام، فكما يمكن التخيير بين المتباينين يمكن أيضاً بين الأقلّ والأكثر[684].
هذا ملخّص كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وقام بتوضيح هذا الجواب سيّدنا الاستاذ آية اللَّه البروجردى رحمه الله بشكل برهانى أدقّ، وهو أنّ الأقلّ والأكثر تحت طبيعة واحدة مشكّكة، ويكون ما به الاشتراک بين الأفراد عين ما به الامتياز[685]، كالخطّ القصير والطويل، ولا يتعيّن الخطّ للفرديّة إلّاإذا انقطع سيره، إذ ما دام مستمرّاً متدرّجاً سيّالاً لا تعيّن له، بل كأنّه بعدُ مبهم قابل لكلّ تعيّن، فمحصّل الغرض إذا كان فرداً من طبيعة الخطّ لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلّامع محدوديّته وعدم انضمام الزائد إليه، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلّيّة والأكثريّة لا يكونان محصّلين للغرض إلّا إذا تحقّقا بتحقّق الفرديّة، وهو متقوّم بالمحدوديّة.
وبعبارة اخرى: الأحكام وإن تعلّقت بالطبائع فى مقام التقنين، إلّاأنّ امتثالها لا يتحقّق إلّابالوجودات الخارجيّة، فإذا كان المأمور به الخطّ الذى طوله شبر أو شبران ورسّم المكلّف خطّاً بطول شبرين فهو بتمامه وجود واحد لطبيعة الخطّ المأمور بها لا وجودان.
هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى حلّ الشبهة المتقدّمة فى كلام القائل بالاستحالة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 497

نقد كلام العلمين المحقّق الخراسانى والسيّد البروجردى رحمهما الله

ويرد على كليهما أنّ فى كلامهما خلطاً بين اللابشرطيّة والبشرط لائيّة، فإنّ الأقلّ إذا اخذ لا بشرط- كما هو محلّ الكلام- فهو متحقّق فى ضمن الأكثر ومحصّل للغرض، فلايكون الزائد دخيلاً فى حصول الغرض كى يكون الأكثر مأموراً به. وبعبارة اخرى: إذا أخذ العبد بترسيم الخطّ فحينما وصل إلى شبر يصدق عليه أنّه فرد لطبيعة الخطّ المأمور بها، ولا يضرّه استدامة الترسيم إلى شبرين وإلّا لم يكن الأقلّ مأخوذاً لا بشرط.
نعم، لو اخذ الأقلّ بشرط لا بالنسبة إلى الزيادة فلا يكاد يكون محصّلاً للغرض إلّاإذا كان موجوداً مستقلّاً، لعدم إمكان تحقّق الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد إليه فى ضمن الأكثر.
وبالجملة: لو كان الأقلّ بشرط لا طرفاً للواجب التخييرى فلايحصل الغرض إلّابالأكثر أو بالأقلّ الذى لم تنضمّ إليه زيادة، دون الأقلّ الذى هو فى ضمن الأكثر، لعدم كونه مصداقاً للأقلّ بشرط لا الذى تعلّق الأمر به فرضاً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر وإن كان ممكناً فى هذا الفرض، إلّاأنّه خارج عن محلّ النزاع، لما عرفت من رجوعه إلى التخيير بين المتباينين.
فالمختار أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممتنع فى التدريجيّات.

القول فى الدفعيّات

وأمّا الدفعيّات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ واحد منهما فلا يعقل التخيير بينهما، لأنّ الغرض إذا كان يحصل بنفس الأقلّ بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل الإلزام بما لا يلزم، فيكون تعلّق الإرادة والبعث

إليها لغواً ممتنعاً على الحكيم.
وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تضادّ فى الوجود ولايمكن اجتماعهما، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود فى ضمن الأكثر، فإذا وجدا دفعةً بإيجاد الأكثر لا يمكن القول بحصول كلا الغرضين، لمكان التضادّ المفروض، ولا بحصول الغرض المترتّب على الأقلّ فقط، أو الأكثر كذلک، لأنّه من قبيل الترجيح بلا مرجّح، ولا بعدم حصول أىٍّ منهما، لأنّه بديهى الفساد، ولا يتصوّر فرض خامس، فيستحيل التخيير فى هذه الصورة أيضاً.
وأمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولكن لا يكلّف العبد بالجمع بينهما، وبعبارة اخرى: لزوم تحصيل كلّ منهما مشروط بعدم حصول الآخر قبله، فالتخيير بينهما ممكن، لأنّ الجمع بين الغرضين وإن لم يكن لازماً إلّاأنّه ليس ممنوعاً أيضاً، وحيث إنّ الأقلّ محصّل لأحد الغرضين والأكثر للغرض الآخر فإذا أوجد العبد الأكثر وجد محصّل الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممكن فى الدفعيّات فى خصوص ما إذا كان للمولى غرضان قابلان للاجتماع وكان لزوم تحصيل كلّ منهما مقيّداً بعدم حصول الآخر قبله، بخلاف التدريجيّات أو ما إذا كان له غرض واحد أو غرضان متضادّان.
نعم، فيما إذا كان التخيير مستحيلًا يمكن أن يكون الأقلّ واجباً تعيينيّاً وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحاً، كأن يكون التسبيحات الأربعة واجبةً مرّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 499
واحدة، ومستحبّة مرّتين اخريين.
هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى، والحمد للَّه‌ربّ العالمين[686].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 501
فى الواجب الكفائى

الفصل العاشرفى الواجب الكفائى

اشارة

لا ريب فى أنّ الواجب العينى ما يتوجّه إلى كلّ واحد من المكلّفين بنحو الاستقلال، فمن أتى به استحقّ المثوبة ومن تركه استحقّ العقوبة، ويقابله الواجب الكفائى.
والمراد به ما إذا أتى به بعض المكلّفين استحقّ المثوبة وسقط عن الآخرين، فلايستحقّون العقوبة على تركه، ولو تركه الجميع لاستحقّ كلّ واحد عقوبة كاملة، كما أنّه لو أتى به أكثر من واحد فيما يقبل التعدّد- كصلاة الميّت[687]- لاستحقّ كلّ منهم مثوبة كاملة، لا أنّ لجميعهم عقوبة واحدة موزّعة بينهم فى الأوّل، ومثوبة واحدة كذلک فى الثانى.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى كيفيّة تصوير الواجب الكفائى احتمالات:
أحدها: أنّ من كلّف به هو مجموع المكلّفين من حيث المجموع.
وفيه: أنّه إن اريد به جميعهم، بمعنى أنّ كلّ واحد منهم مكلّف بذلک التكليف، فلا فرق بينه وبين الواجب العينى، على أنّ قيام الجميع به لا يمكن فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 502
كثير من الواجبات الكفائيّة، كدفن الميّت، ضرورة أنّه لا يمكن أن يستقلّ كلّ منهم بدفنه.
وإن اريد به صرف الوجود، فى مقابل الوجود السعى الذى هو المكلّف فى الواجبات العينيّة، فهو راجع إلى قول المحقّق النائينى رحمه الله، وسيأتى البحث فيه.
وإن اريد به أنّ جميعهم مكلّفون به، لكن لا بنحو الاستقلال، بل بأن يعمل كلّهم عملًا واحداً، بخلاف الواجب العينى الذى كلّف به كلّ واحد منهم مستقلّاً، ففيه أوّلًا: أنّه لم يلتزم به أحد، ضرورة أنّه ما أفتى فقيه بلزوم تعاون جميع المكلّفين فى امتثال الواجب الكفائى، وثانياً: أنّ تعاون الجميع لا يمكن فى بعض الواجبات الكفائيّة، كدفن الميّت وقتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله.
الثانى: أنّ المكلّف فى الواجب الكفائى هو واحدهم[688] الغير المعيّن[689].
وفيه: أنّه تناقض ظاهر، ضرورة أنّ مصداق الواحد ووجوده الخارجى[690] يساوق التعيّن والتشخّص، لما ثبت فى الفلسفة من أنّ «الشىء ما لم يتشخّص لم يوجد» فكيف يمكن أن يكون حقيقة الواحد ووجوده الخارجى غير معيّن؟!
الثالث: أنّ المكلّف هو الفرد المردّد من بينهم.

وهذا وإن لم يكن بمثابة ما قبله من حيث التناقض والاستحالة، لأنّ المراد بالفرد المردّد أنّ له نحواً من التعيّن وإن كان طرف هذا التعيّن وما يضاف إليه- أعنى المتعيّن- مردّداً بين الأفراد.
لكن يرد عليه أنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بتشخّص المراد كما عرفت فى مبحث الواجب التخييرى، ولا فرق فى ذلک بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 503
فلابدّ عند البعث من تشخّص الباعث والمبعوث والمبعوث إليه كلّها، لكون البعث متقوّماً بجميعها، فلا يمكن تشخّصه بدون تشخّصها.
الرابع: أنّه لا فرق بين الواجب العينى والكفائى من حيث المكلّف، فالمكلّف فى الثانى أيضاً جميع المسلمين بل جميع الناس، كالأوّل، وإنّما الفرق بينهما فى المكلّف به، إذ الواجب العينى مقيّد بالمباشرة دون الكفائى، فإنّ المطلوب فيه حصوله مطلقاً ولو من غير مباشرة[691].
وفيه: أنّ تكليف الجميع بطبيعة لا يمكن أن يتحقّق منها إلّافرد واحد- كدفن الميّت وقتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله- أمر غير عقلائى إذا كان البعث بداعى الانبعاث كما هو المفروض فى المقام، بل وكذلک فيما إذا أمكن تحقّق الأكثر من فرد واحد لكنّ المطلوب وما له دخل فى غرض المولى ليس إلّاواحداً منها، كالصلاة على الميّت، فإنّها وإن تقبل التعدّد إلّاأنّ واحدة منه واجبة ومحصّلة للغرض، والباقى وإن كان راجحاً إلّاأنّه ليس دخيلاً فى حصول الغرض.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ المكلّف فى الواجب الكفائى صرف وجوده الذى يمكن أن يتحقّق فى ضمن فرد من المكلّفين أو أكثر، بل فى ضمن الجميع أيضاً، وصرف الوجود يقابله الوجود المطلق الذى يعبّر عنه[692]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج2 ؛ ص504
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 504
بالوجود السارى أو السعىّ، وهو مختصّ بالواجبات العينيّة[693].
وفيه: ما فى سابقه، لأنّ أحد مصاديق صرف الوجود هو الوجود فى ضمن جميع الأفراد كما عرفت، ولا يعقل أن يبعث المولى جميع المكلّفين بداعى الانبعاث إلى طبيعة لا يمكن أن يتحقّق إلّافرد واحد منها، أو لايكون ما زاد عليه دخيلًا فى الغرض.

فمقتضى التحقيق فى القسمين المتقدّمين[694] من الواجب الكفائى أن يقال: حيث إنّ للمولى غرضاً واحداً يحصل بفعل فرد واحد من المكلّفين فله أن يأمر كلّهم عاطفاً بلفظة «أو» ونحوها، فيقول: «تجب على زيد أو عمرو أو بكر أو ... الصلاة على الميّت» وكذلک فى مثل قتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله ودفن الميّت، فالواجب الكفائى سنخ خاصّ من الواجب، كالتخييرى، إلّاأنّ التخيير والخصوصيّة هاهنا فى المكلّف وهناک فى المكلّف به.

ويمكن أيضاً أن يفرّق بين الواجب العينى وهذين القسمين من الكفائى بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون التكليف فى الواجب العينى مطلقاً وفى الكفائى مقيّداً بعدم إتيان الغير بالواجب، إذ يمكن أن يقال بصحّة نفس هذا الكلام وإن كان ما استنتج منه من اقتضاء إطلاق صيغة الأمر كون[695]

الوجوب عينيّاً مردوداً[696] كما عرفت فى محلّه.

وعليه فكلّ شخص مكلّف بالإتيان بالواجب الكفائى إن لم يأت به الآخرون، فكأنّ المولى قال: «يا زيد ادفن الميّت إن لم يدفنه غيرک».

نعم، يمكن تصوير قسم ثالث للواجب الكفائى بما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد يحصل بفعل الكلّ أو البعض؛ بحيث إن أتى به فرد واحد كان هو المؤثّر فى الغرض، وإن أتى به عشرة أشخاص أو جميع المكلّفين كان عمل كلّ واحد منهم مؤثّراً فى حصوله، وهذا القسم وإن لم‌نجد له مثالًا فى الفقه، إلّاأنّه قابل للتصوّر، ويكون قسماً من الواجب الكفائى، ويجرى فيه ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ المكلّف فى الواجب الكفائى صرف الوجود الذى يتحقّق فى ضمن فرد واحد أو أكثر بل الجميع.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون المكلّف فى هذا القسم من الواجب الكفائى صرف الوجود وفى القسمين الأوّلين كلّ واحد منهم بنحو التخيير أو تقييد التكليف؟!

قلت: لا ضير فيه، إذ لا دليل على جريان جميع الأقسام على وتيرة واحدة، على أنّ هذا القسم الأخير مجرّد تصوير ولا مصداق له فى الفقه كما عرفت، فالواجبات الشرعيّة الكفائيّة الموجودة فى الفقه على نسق واحد.

هذا تمام الكلام فى الواجب الكفائى.

فى الواجب الموقّت وغير الموقّت

الفصل الحادى عشرفى الواجب الموقّت وغير[697] الموقّت

اشارة

اعلم أنّ الإنسان بما أنّ وجوده زمانى تكون أفعاله أيضاً زمانيّة، ولا محالة يكون عمود الزمان ظرفاً لها، فلزوم الزمان فى تحقّق الواجبات ممّا لا محيص عنه عقلاً.
وأمّا دخالته فىالغرض فيختلف باختلاف الواجبات، فربما يكون المحصّل للغرض نفس الطبيعة من دون أن يكون وقوعها فى الزمان دخيلًا فى حصوله، بحيث لو أمكن فرضاً إيقاعها خاليةً عن الزمان لكانت صحيحةً محصّلةً للغرض، ولا إشكال فى كون هذا القسم داخلًا تحت الواجب غير الموقّت.
وقد يكون الزمان دخيلًا فى حصول الغرض، فلا أثر لوقوع الطبيعة خاليةً عن الزمان لو أمكن، لكون المحصّل للغرض وقوعها فيه، وهذا على قسمين، فإنّ الغرض يحصل إمّا بوقوعها فى مطلق الزمان أو بوقوعها فى زمان معيّن.
والظاهر أنّ القسم الأوّل من هذا النوع أيضاً داخل تحت غير الموقّت، لأنّ الظاهر أنّ الواجب الموقّت مختصّ بما إذا كان للزمان دخل فى حصول الغرض أوّلًا، وكان بيان ذلک الزمان- كبيان أصل الواجب- على عهدة الشارع ثانياً، فالواجب الموقّت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 508
مايتعلّق فيهالأمر بالطبيعة وظرفها، وإذا كانالدخيل هوالزمان المطلق فلايجب على الشارع بيانه، إذ لا محالة يكون عمود الزمان ظرفاً لكلّ فعل من أفعال الإنسان كما عرفت، بل بيانه لغو قبيح من الحكيم، لأنّ المكلّف لا يقدر على إيجاده فى غير الزمان حتّى يكون الأمر داعياً نحو الزمان وصارفاً عن غيره.
فالصحيح أن يقال: إنّ الموقّت ما عيّن له وقت وغير الموقّت بخلافه، فغير الموقّت قسمان، والموقّت قسم واحد.

الواجب الموسّع والمضيّق

ثمّ إنّ الزمان المعتبر فى الموقّت قد يكون أوسع من وقت يمكن الإتيان به فيه، فيسمّى موسّعاً، وقد يكون بمقداره، فيسمّى مضيّقاً.
وربما اورد على الواجب الموسّع بأنّه لو كان واجباً فى أوّل الوقت لما جاز تركه فيه، وإن لم يكن واجباً فيه فليس موسّعاً.
وفيه: أنّ التوسعة فى وقت الواجب ليست بمعنى وجوب إتيانه فى أوّل الوقت أو وسطه أو آخره، بل بمعنى أنّ الواجب هو الطبيعة التى يوجدها المكلّف بين الحدّين من الوقت، كالصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها، وليس تركها إلّاعدم الإتيان بها فى تمام الوقت المضروب لها.
ويظهر منه أوّلاً: فساد ما قيل، من أنّ الواجب الموسّع يصير فى آخر وقته مضيّقاً، ضرورة عدم إمكان تبدّل نوع من الواجب إلى نوع آخر منه، فالواجب الموسّع هو الطبيعة التى يجب على المكلّف إيجادها بين الحدّين من الوقت، ولا فرق فى ذلک بين إيجادها فى أوّل الوقت أو وسطه وبين إيجادها فى آخره، نعم، يحكم العقل فى آخر الوقت بعدم جواز التأخير، كى لا يترک الواجب فى جميع الوقت المضروب له المحدود بحدّين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 509
وثانياً: أنّ التخيير بين الأفراد الطوليّة للواجب الموسّع عقلى، كأفراده العرضيّة، فكما أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الصلاة فى المسجد والمنزل والمدرسة مثلًا، يحكم أيضاً بالتخيير بين الصلاة فى أوّل الوقت ووسطه وآخره، من دون أن يحكم الشارع بذلک، فالواجب الموسّع من الواجبات التعيينيّة، لتعلّق التكليف بالطبيعة الكلّيّة الواقعة بين الحدّين من دون أن يخيّرنا المولى بكلمة «أو» ونحوها بين أجزاء الوقت كما فى التخيير الشرعى.
وأورد بعضهم على الواجب المضيّق بأنّ العبد لا يقدر على تطبيق أجزاء الواجب على أجزاء الوقت بحيث يقع جزئه الأوّل فى الجزء الأوّل من الوقت، وجزئه الأخير فى الجزء الأخير منه.
وفيه: أنّ المكلّف وإن كان عاجزاً عن التطبيق بالنسبة إلى بعض الواجبات، كالصلاة، إلّاأنّه قادر عليه بالنسبة إلى بعضها الآخر، كالصوم، والشارع عالم بهذا الأمر، فلا غرو من أن يأمر بالقسم الأوّل موسّعاً وبالقسم الثانى مضيّقاً.
والحاصل: أنّه لا إشكال فى إمكان كلّ من الواجب الموسّع والمضيّق، بل لا إشكال فى وقوعهما أيضاً، فإنّ الصلاة من قبيل الأوّل والصوم من قبيل الثانى، وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.

هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟

ثمّ إنّه لا دلالة للأمر بالموقّت على وجوب الإتيان به فی خارج الوقت بعد فوته فيه، بل هذا هو الحكم فی سائر التقييدات أيضاً، ضرورة أنّ موضوع الأمر هو الطبيعة المقيّدة بالوقت، فترتفع بارتفاع قيده، فإنّ المقيّد شیء واحد لا تركيب فيه، ضرورة أنّ القيد خارج عنه، والتقيّد وإن كان داخلًا، إلّاأنّ دخوله وجزئيّته أمر عقلی، فحيث إنّ المقيّد أمر غير مركّب ويرتفع بارتفاع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 510
قيده، فلايجری هاهنا ما يقال فی المركّب، من أنّ الأمر المتعلّق به يتعلّق ضمناً بأجزائه، فكلّ جزء منه مأمور به ببعض الأمر المتعلّق بالكلّ، فلا مجال للقول بوجوب طبيعة الصلاة مثلًا مع قطع النظر عن وقته بسبب الأمر المتعلّق بالصلاة المقيّدة بالوقت.
وبالجملة: كلّ أمر لا يدعو إلّاإلى ما تعلّق به، والمفروض أنّ البعث تعلّق بالطبيعة المتقيّدة بالوقت، فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم كونه داعياً إلى غير متعلّقه.

واستثنى المحقّق الخراسانى رحمه الله مورداً بقوله: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلک يكون بنحو تعدّدالمطلوب بحيث كان أصل‌الفعل ولو فى خارج الوقت مطلوباً فى الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلّاأنّه لابدّ فى إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولايكفى الدليل على الوقت إلّافيما[698] عرفت[699]، إنتهى.

وحاصل‌كلامه: أنّ‌ثبوت‌الوجوب بعد انقضاء‌الوقت يتوقّف على‌ثلاثة‌امور:

أ- أن يكون التوقيت بدليل منفصل عن دليل الواجب، ب- أن يكون دليل التوقيت فاقداً للإطلاق، ج- أن يكون دليل الواجب واجداً للإطلاق، فحينئذٍ نتمسّک بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب فى خارج الوقت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 511

وهو وإن كان حقّاً إلّاأنّه ينبغى أن يعدّ استثناءً منقطعاً، لخروجه عن حريم النزاع، فإنّ البحث إنّما هو فى دلالة الأمر بالموقّت على وجوبه خارج الوقت، وهو رحمه الله تمسّک فى هذا المورد بإطلاق الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة المجرّدة عن تقيّدها بالوقت، لا بأمر متعلّق بالموقّت كما هو واضح.

ولامجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، لاختلاف القضيّة المتيقّنة والمشكوكة حتّى بنظر العرف، وباختلافهما كذلک ينهدم أساس الاستصحاب.
توضيح الاختلاف: أنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب فى الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالعناوين المقيّدة هو نفس تلک العناوين مع قيودها، والعنوان المقيّد وذات العنوان مختلفان فى نظر العرف، فالصلاة الموقّتة غير نفس الصلاة عنواناً، والقضيّة المتيقّنة هى وجوب الصلاة الموقّتة، والمشكوک فيها هى وجوب نفس الصلاة، فإسراء الحكم من المتقيّدة إلى الخالية من القيد إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.
إن قلت: فكيف قالوا بجريان الاستصحاب فى كثير من نظائره؟ منها أنّه ورد «أنّ الماء الكرّ إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بسبب الملاقاة بالعين النجسة يتنجّس»، ثمّ لا إشكال فى صيرورته طاهراً لو زال تغيّره بإلقاء كرّ آخر عليه، إنّما الإشكال فيما إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فهل يحكم بصيرورته طاهراً أم لا؟ قالوا: لا، لجريان استصحاب بقاء النجاسة، وهل هذا إلّااستصحاب الحكم المتعلّق بالمقيّد بعد زوال قيده؟! فلو كان زوال القيد مخلّاً بوحدة القضيّتين المعتبرة فى الاستصحاب لما جرى فى هذا المثال أيضاً، وإن لم يكن مخلّاً بها فلابدّ من جريانه فى المقام أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج2، ص: 512
قلت: الحكم فى مسألة الواجب الموقّت حكم تكليفى، وقد عرفت سابقاً أنّ الأحكام التكليفيّة متعلّقة بالطبايع والماهيّات، لا بالأفراد والوجودات، فإنّ الوجودات توجب سقوط التكاليف لا ثبوتها. وبالجملة: الأحكام التكليفيّة متعلّقة بالطبايع والعناوين الكلّيّة، ولا إشكال فى تغاير الطبيعة المقيّدة مع الطبيعة الخالية عن القيد حتّى عند العرف، ألا ترى أنّه يستحيل أن يصدق عنوان «الرجل العالم» على الرجل الذى لا حظّ له من العلم، وهذا أمر واضح حتّى فى نظر العرف، فلايمكن استصحاب الحكم التكليفى المتعلّق بالطبيعة المقيّدة لإثباته فى الخالية عن القيد، لتغاير القضيّتين.
بخلاف الأحكام الوضعيّة التى منه المثال المذكور ونحوه، فإنّها متعلّقة بالوجودات الخارجيّة، إذ لا يعقل الحكم بصحّة مفهوم «البيع»، أو بنجاسة عنوان «الماء المتغيّر» ففى المثال تعلّقت النجاسة بالماء المتغيّر الموجود خارجاً فى الحوض مثلًا، ثمّ نشكّ بعد زوال التغيّر من قبل نفسه فى بقاء النجاسة وارتفاعها، فتستصحب، لاتّحاد القضيّتين عرفاً، وإن تغايرتا عقلًا، فإنّ ملاک الاتّحاد هنا إنّما هو نظر العرف.
والحاصل: أنّه لا دلالة للأمر بالموقّت على وجوبه خارج الوقت إذا فات فى

الوقت، كما لا دلالة له على عدم وجوبه، لعدم كونه ذا مفهوم، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت أيضاً كما عرفت.
فلو شككنا فى وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ولم يدلّ عليه دليل خاصّ فالمرجع هو أصالة البراءة القاضية بعدم الوجوب.
هذا تمام الكلام فى الواجب الموقّت، وبه تمّ مباحث الأوامر، إذ طرح بعض المباحث الاخر المذكورة فى الكفاية، كمسألة «الأمر بالأمر بشىء» و «الأمر بشىء بعد الأمر به» ليس بمهمّ.
[700]

_____

[1] (1) هود: 97.
[2] (2) هود: 66 و 82.
[3] (1) أى قوله تعالى:« وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» وقوله تعالى:« فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا».
[4] (2) الكهف: 71.
[5] (3) نهاية الاصول: 85.
[6] (4) يحتمل أن يكون قوله:« فى الجملة» ناظراً إلى بعض المباحث الآتية، من أنّ العلوّ أو الاستعلاء هل يعتبر فى الأمر أم لا؟ ومن أنّه حقيقة فى الوجوب أو فى الأعمّ منه ومن الندب، فإنّ هذه المباحث لا تضرّ بكونه بمعنى الطلب إجمالًا، ويحتمل أن يكون ناظراً إلى عدم صحّة استعماله فى جميع موارد استعمال الطلب، لعدم صحّة تبديل كلمة« طالب» فى قولنا:« طالب العلم» مثلًا إلى كلمة« آمر» وعلى هذا الاحتمال فينبغى تقييد« الشىء» أيضاً بهذا القيد، لعدم صحّة تبديل كلمة« شىء» فى قولنا:« هذا البناء شىء عجيب» إلى كلمة« أمر». منه مدّ ظلّه.
[7] (5) كفاية الاصول: 81.
[8] (6) الفصول الغرويّة: 62.
[9] (1) وهى« ا- م- ر». م ح- ى.
[10] (2) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- بعد نقل المعانى الّتى ذكروها للأمر- قال: ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة أنّ« الأمر» فى« جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل فى معنى الغرض، بل اللّام قد دلّ على الغرض، نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال فى قوله تعالى:« فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» يكون مصداقاً للتعجّب لا مستعملًا فى مفهومه، وكذا فى الحادثة والشأن ... ولا يبعد دعوى كونه حقيقةً فى الطلب فى الجملة والشىء. م ح- ى.
[11] (1) وذلک لأنّ خطاب الشرع محمول على المعنى العرفى. م ح- ى.

[12] (1) وهو الطلب. م ح- ى.
[13] (2) كفاية الاصول: 82.
[14] (3) أجود التقريرات 1: 131.
[15] (4) الجامع ثلاثة: 1- ذاتى ماهوى، كالحيوان بالنسبة إلى أنواعه والإنسان بالنسبة إلى أفراده، 2- عرضى عامّ أو خاصّ كالماشى والضاحک، 3- انتزاعى اعتبارى كالكائن فى هذا المجلس، فإنّه يعمّ كلّ واحد منّا. منه مدّ ظلّه.
[16] (5) فإن كانت مشتركة فى الفصل أيضاً كان جامعاً ذاتيّاً كاملًا. منه مدّ ظلّه.
[17] (1) وهو هيئة افعل، فإنّها جامع اسمى شامل للهيئات الخاصّة بما لها من المعانى الحرفيّة. م ح- ى.
[18] (2) تهذيب الاصول 1: 186.
[19] (1) يعنى صيغة افعل وما يشابهه. منه مدّ ظلّه.
[20] (2) كفاية الاصول: 82.
[21] (3) فرجع المعنى الاصطلاحى إلى المعنى اللغوى الأوّل. نعم، يمكن الفرق بينهما بأنّ المعنى اللغوى مطلق الطلب والاصطلاحى الطلب بهيئة افعل فقط، فبينهما عموم وخصوص مطلق. منه مدّ ظلّه.
[22] (4) فإنّ القول المخصوص أعنى هيئة« افعل» تدلّ على الطلب، فأعرضوا عن التعبير بنفس المعنى الاصطلاحى، وهو الطلب، وعبّروا بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص. م ح- ى.
[23] (5) كفاية الاصول: 82.
[24] (1) وهو صيغة افعل. م ح- ى.
[25] (2) الحرف إمّا إخطارى وإخبارى، مثل« فى» فإنّها تخبر عن الظرفيّة فى قولنا:« زيد فى الدار» أو إيجادى، مثل حروف النداء والقسم، فإنّها لإيجاد النداء والقسم، وهيئة افعل من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام الإمام رحمه الله.
[26] (3) تهذيب الاصول 1: 186.
[27] (1) المصدر نفسه.
[28] (2) والاشتقاق وعدمه من شؤون المعنى. منه مدّ ظلّه.
[29] (1) الفرق بين كلامه وكلام الإمام رحمه الله أنّه قائل بكون المعنى وهو القول المخصوص قابلًا للاشتقاق ذاتاً، لكونه من مقولة الكيف المسموع، وهو معنى حدثى اشتقاقى، لكنّ الإمام قائل بإمكان الاشتقاق منه لأجل انتسابه إلى الآمر وصدوره عنه، لكن مآل الكلامين واحد، وهو إمكان الاشتقاق. منه مدّ ظلّه.
[30] (2) نهاية الدراية 1: 253.
[31] (1) محاضرات فى اصول الفقه 2: 11.

[32] (1) آل عمران: 106.
[33] (2) أی« ا- م- ر». م ح- ی.
[34] (1) نهاية الدراية 1: 259، نقلًا عن المحقّق القمی.
[35] (2) هل يعتبر علوّ الآمر، أو استعلائه، أو هما معاً، أو أحدهما على سبيل منع الخلوّ، أو لا يشترط شیء منهما؟ هذه احتمالات خمسة فی المقام. منه مدّ ظلّه.
[36] (1) كفاية الاصول: 83.
[37] (1) نهاية الاصول: 86.
[38] (2) أی: بقصد انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب. م ح- ی.
[39] (1) كفاية الاصول: 83.
[40] (1) وهو صيغة افعل وما يشابهه. م ح- ی.
[41] (2) كفاية الاصول: 84.
[42] (1) كفاية الاصول: 83.
[43] (2) والتبادر أمر وجدانی لا يمكن إقامة البرهان عليه. منه مدّ ظلّه.
[44] (3) النور: 63.
[45] (4) دلالة الآية على وجوب الحذر مبنيّة على ما سيأتی من أنّ صيغة الأمر حقيقة فی الوجوب. منه مدّ ظلّه.
[46] (5) الأعراف: 12.
[47] (6) وسائل الشيعة 2: 17، كتاب الطهارة، الباب 3 من أبواب السواک، الحديث 4.
[48] (1) سنن أبی داود 2: 465، كتاب الطلاق، باب« المملوكة تعتق وهی تحت حرّ أو عبد»، الحديث 2231.
[49] (2) نهاية الأفكار 1 و 2: 161.
[50] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 162.
[51] (2) وسيجیء فی مسألة ظهور صيغة الأمر فی الوجوب جواب آخر أيضاً عن التمسّک بالإطلاق لإثبات ظهور المادّة أو الصيغة فی الوجوب. فراجع ص 70. م ح- ی.
[52] (1) قال فی المنظومة:
الميز إمّا بتمام الذاتأو بعضها أو جا بمنضمّات
بالنقص والكمال فی الماهيّةأيضاً يجوز عند الإشراقيّة شرح المنظومة، قسم الفلسفة: 43.
[53] (2) هذا على مسلک المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأمّا على ما سيختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان للبعث والتحريک الاعتبارى فالجنس المشترک بينهما هو البعث والتحريک كما سيأتی فی ص 63. م ح- ی.

[54] (1) نهاية الاصول: 100.
[55] (1) نعم، تغاير العلّة يستلزم تغاير المعلول، فإنّ حرارة الماء المعلولة للنار غير حرارته المعلولة للشمس مثلًا، لكنّه لا يوجب كون التغاير ذاتيّاً، فالطلب الوجوبى غير الطلب الاستحبابى، لكون الأوّل معلولًا للإرادة الشديدة والثانى للإرادة الضعيفة، إلّاأنّه لا يوجب كون التغاير بينهما ذاتيّاً. منه مدّ ظلّه.
[56] (2) ظاهره هو التباين ببعض الذات. منه مدّ ظلّه.
[57] (3) كفاية الاصول: 463.
[58] (1) نهاية الاصول: 101.
[59] (2) قد عرفت أنّ هذا على مسلک المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأمّا على ما سيختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان من البعث والتحريک الاعتبارى فالتمايز بينهما بشدّة البعث وضعفه كما سيأتى فى ص 63. م ح- ى.
[60] (1) نهاية الاصول: 101.
[61] (1) راجع ص 25 لكى يتّضح لک مرام المحقّق العراقى رحمه الله ونقده من قبل الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.
[62] (1) محاضرات فى اصول الفقه 2: 11.
[63] (1) ليس لكلّ مفهوم وجود إنشائى، لعدم تحقّقه فى مثل« الإنسان»، نعم، لا ينحصر الوجود الإنشائى بالامور الاعتباريّة فقط، لتحقّقه فى بعض الامور الواقعيّة أيضاً، كالطلب، بل والاستفهام والتمنّى والترجّى على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ ما فى القرآن من الاستفهام والتمنّى والترجّى عبارة عن إنشاء هذه المعانى، أى إيجادها بوجودات إنشائيّة، لعدم صحّة حملها على الحقيقى منها، لاستحالتها عليه تعالى، وتشخيص موارد الوجود الإنشائى بيد العقلاء، فهو يتحقّق فى خصوص الموارد التى اعتبروها فيها لا فى غيرها. م ح- ى.
[64] (2) كفاية الاصول: 84.
[65] (3) سيأتى معنى الإنشاء وحقيقته. م ح- ى.
[66] (4) ولا يخفى عليک الفرق بين الطلب الحقيقى والذهنى مع قيام كليهما بالنفس، فإنّ الأوّل- على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من اتّحاده مع الإرادة- عبارة عن الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات نحو المطلوب؛ بخلاف الثانى، فإنّه مجرّد تصوّره الذهنى، فربما يحضر مفهوم طلب شىء فى أذهاننا من دون أن يوجد شوق إليه فى أنفسنا، فيتحقّق وجوده الذهنى من دون وجوده الحقيقى. منه مدّ ظلّه.
[67] (1) لكن خارجيّة كلّ شىء بحسبه، فخارجيّة الطلب تحقّقه فى نفس الطالب. منه مدّ ظلّه.
[68] (2) فيعتبر فِى الحمل الشائع الصناعى عند صدِر المِتألّهين كونِ

الموضوع فرداً حقيقيّاً للمحمول، ولا يكفى كونه مصداقاً ذهنيّاً أو إنشائيّاً. منه مدّ ظلّه.
[69] (1) المراد بنفس الأمر أعمّ من الخارج والذهن وعالم الاعتبار. منه مدّ ظلّه.
[70] (2) نضد القواعد الفقهيّة: 137.
[71] (3) أى هيئة الجملة الإنشائيّة. م ح- ى.
[72] (4) مع أنّه لا يمكن الالتزام بإنشائية الجمل الخبريّة والمفردات، فلا يكون تعريف الإنشاء بما ذكر مانعاً للأغيار. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام آية اللّه الخوئى.
[73] (1) فالبائع مثلًا يعتبر فى نفسه ملكيّة المشترى للمبيع، سواء أبرزها باللفظ أم لا، وسواء أمضاها الشارع والعقلاء أم لا. م ح- ى.
[74] (2) أى لا أثر لاعتبار المنشئ عند الشارع والعقلاء. م ح- ى.
[75] (1) البيان فى تفسير القرآن: 435.
[76] (1) أى لمطلق الطلب. م ح- ى.
[77] (2) ولا بأس بالإشارة إلى مبدء تكوّن الأشاعرة والمعتزلة وتسميتهما بهذين الاسمين، فنقول: إنّ الحسن البصرى- وبالى أنّه كان من الأسارى ثمّ أسلم- حيث كان عالماً شرع فى التعليم، وحضر فى مجلس درسه كثير من المسلمين منهم واصل بن عطاء، فوقع فى يوم من الأيّام بينه وبين الحسن بحث علمى، فاعتزل بعد منازعة طويلة بينهما عن مجلس الدرس وأسّس حوزة درس فى مقابل الحسن، فاجتذب إليه جمع من المسلمين، فكان بعدئذٍ كلّ منهما يخالف الآخر فى أكثر المسائل.
ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعرى- والظاهر أنّه من أعقاب أبى موسى الأشعرى- بالغ بعد الحسن البصرى فى ترويج عقائده، فوجه تسمية المعتزلة بهذا الإسم إنّما هو اعتزال رئيسهم عن مجلس درس استاذه، ووجه تسمية الأشاعرة بهذا الاسم إنّما هو ترويج هذا المذهب بيد أبى الحسن الأشعرى.
وبالى أنّ أيدى اليهود- الذين كانوا أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا، كما أنّهم الآن كذلك أيضاً- فرّقت بين المسلمين بهذا النحو وسائر أنحاء التفرّقات، كما أنّ المعاندين للإسلام خذلهم اللّه تعالى يفرّقون اليوم بينهم بأنحاء مختلفة، منها أنّهم أوجدوا الوهابيّة فى مهد نشوء الإسلام ومحلّ نزول القرآن. منه مدّ ظلّه.
[78] (1) كفاية الاصول: 84.
[79] (2) وهذا النزاع صار منشأ تسمية علم الكلام به. منه مدّ ظلّه.
[80] (3) النساء: 164.
[81] (1) وصفات الذات عند الأشاعرة زائدة على الذات قائمة به قياماً حلوليّاً، خلافاً لما هو الحقّ من أنّها عينه، فالكلام النفسى عندهم صفة قديمة زائدة على ذاته سبحانه حالّة فيه. منه مدّ ظلّه.

[82] (2) كما أنّ كلّاً من العلم والقدرة فى الإنسان حادث ومحدود، وفى اللّه سبحانه قديم وغير محدود. منه مدّ ظلّه.
[83] (1) أى الكلام النفسى. م ح- ى.
[84] (2) ويمكن أن يتأيّد هذا القول بقوله تعالى:« وَمَا تِلْکَ بِيَمِينِکَ يَا مُوسَى»- طه: 17- فإنّه كلامه تعالى بلا ريب، مع أنّه لم يتعلّق بشىء كالشجرة ونحوها، فتكلّمه سبحانه لا ينحصر بإيجاد الكلام فى الأجسام. منه مدّ ظلّه.
[85] (3) الطلب والإرادة: 13.
[86] (1) الطلب والإرادة: 14.
[87] (2) والذهنى كما فى حاشية المشكينى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.
[88] (3) كفاية الاصول: 84.
[89] (4) كفاية الاصول: 87.
[90] (1) هذا الدليل يختصّ بالجمل الخبريّة، والدليل الثانى الآتى بالجمل الإنشائيّة. منه مدّ ظلّه.
[91] (2) بمادّته وهيئته. منه مدّ ظلّه.
[92] (1) بمادّته وهيئته. منه مدّ ظلّه.
[93] (1) فإنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر. م ح- ى.
[94] (2) هذا الدليل يختصّ بالجمل الإنشائيّة. منه مدّ ظلّه.
[95] (3) توضيح الأوامر الاعتذاريّة أنّ المولى قد يعزم على عقوبة عبده من غير مبرّر عقلائى ظاهر، فيأمره بأمر يعلم عدم امتثاله من قبل العبد، فليس غرضه من الأمر إيجاد المأمور به، بل تحصيل مستمسک عقلائى لعقوبته، معتذراً بأنّه عصاه بترک المأمور به. منه مدّ ظلّه.
[96] (1) هذا الدليل يعمّ الجمل الخبريّة والإنشائيّة كلتيهما. منه مدّ ظلّه.
[97] (1) ولو قيل: يمكن اتّخاذ لفظ« الكلام» مبدءً للمتكلّم. قلنا: الكلام أيضاً فاقد للمعنى الحدثى المصدرى، فلابدّ من أن يكون هو أيضاً بمعنى إيجاد الكلام مبدءً. منه مدّ ظلّه.
[98] (2) النساء: 164.
[99] (3) راجع ص 41 من هذا الجزء.
[100] (4) فى سندها محمّد بن خالد الطيالسى، وهو إماميّ ممدوح، فالرواية حسنة اصطلاحاً. منه مدّ ظلّه.
[101] (5) السمع والبصر هنا من شؤون العلم، أى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. منه مدّ ظلّه.
[102] (6)« كان المعلوم» أى وجد. م ح- ى.
[103] (7)« وقع العلم على المعلوم» أى وقع على ما كان معلوماً فى الأزل وانطبق عليه وتحقّق مصداقه، وليس المقصود تعلّقه به تعلّقاً لم يكن

قبل الإيجاد، والمراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنّه حاضر موجود وكان قد تعلّق العلم به قبل ذلک على وجه الغيبة وأنّه سيوجد، والتغيّر يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم. الكافى 1: 107، التعليقة 1، نقلاً عن مرآة العقول.
[104] (1) أى ولم يكن متكلّماً. منه مدّ ظلّه.
[105] (2) الكافى 1: 107، باب صفات الذات، الحديث 1.
[106] (3) والوحى أيضاً كلام نفسى، لكن بمعنى خاصّ غير ما ذهب إليه الأشاعرة. منه مدّ ظلّه.
[107] (1) كفاية الاصول: 85.
[108] (2) وبناءً على وضع الطلب لغير ما وضعت له الإرادة يمكن أن يكون معنى الطلب غير ما سمّاه الأشاعرة كلاماً نفسيّاً، كما سيأتى عند نقل كلام آية اللّه البروجردى وبعض الأعلام. منه مدّ ظلّه.
[109] (1) هذه الامور قسم من الامور الاعتباريّة، فإنّ الاعتباريّات ما لا يكون بإزائه شىء فى الخارج، سواء انتزع من شىء موجود فى الخارج، كالفوقيّة، والتحتيّة، أم لا، كالملكيّة، والزوجيّة، فالأوّل اعتبارىّ انتزاعى، والثانى اعتبارىّ صرف. منه مدّ ظلّه.
[110] (1) نهاية الاصول: 92.
[111] (1) الكافى 1: 30، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث 1.
[112] (1) الغَلوة: الغاية، وهى رمية سهم أبعد ما تقدر عليه. م ح- ى.
[113] (2) الحَزْنة: ما غلظ من الأرض، وقلّما يكون إلّامرتفعاً. م ح- ى.
[114] (3) محاضرات فى اصول الفقه 2: 14.
[115] (1) كفاية الاصول: 91.
[116] (2) كفاية الاصول: 27.
[117] (1) راجع« الأمر الثالث: فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى» ص 235 من الجزء الأوّل.
[118] (1) كما فى التمنّى. م ح- ى.
[119] (2) كما فى الترجّى والاستفهام. م ح- ى.
[120] (3) قال آية اللّه الحكيم فى حقائق الاصول: هذا تأكيد لقوله:« لا وجه للالتزام». م ح- ى.
[121] (4) كما فى قوله تعالى:« وَمَا تِلْکَ بِيَمِينِکَ يَا مُوسَى» طه: 17. م ح- ى.
[122] (5) كفاية الاصول: 91.
[123] (6) الحقيقة: من الحقّ، وهو بمعنى الثبوت، والمجاز: من الجواز، وهو بمعنى العبور، فإنّا إذا استعملنا اللفظ فى معناه حال كونه ثابتاً، أعنى من دون أن يكون معبراً للوصول إلى المعنى المجازىِ الذى هو مصداق

ادّعائی له کان حقیقةً، وإذا استعملناه فیه حال کونه معبراً للوصول إلیه کان مجازاً. منه مدّ ظلّه.
[124] (1) راجع ص 30.
[125] (1) إذا انجرّ الکلام إلی هنا فلا بأس بذکر أمر إجمالًا حول العصمة: وهو أنّ العصمة تتحقّق لا محالة للإنسان إذا أدرک واقعیّة المعاصی وعظم خطرها، وبعض مراتب العصمة متحقّقة لنا أیضاً، ألا تری أنّه لا یمکن لعاقل أن یکشف عورته بمرأی الناس ومنظرهم مع کونه مختاراً فیه، وذلک لأنّه أدرک عظمة قبحه، والمعصومون علیهم السلام حیث أدرکوا عظمة قبح جمیع المعاصی لم یمکن لهم ارتکابها، ومع ذلک لم یکونوا مسلوبی الاختیار مکرهین علی الترک، ولو کنّا نحن أیضاً مدرکین عظمة قبحها کما أدرکوها لصرنا معصومین، فصدور الغیبة التی هی أشدّ من الزنا منّا دونهم ناشٍ عن عدم إدراکنا قبحها العظیم وإدراکهم ذلک. منه مدّ ظلّه.
[126] (1) کفایة الاصول: 92.
[127] (2) کفایة الاصول: 93.
[128] (3) نهایة الأفکار 1 و 2: 179.
[129] (1) کفایة الاصول: 94.
[130] (1) التعبیر بالوضع بدل التبادر إنّما هو لأجل کون التبادر کاشفاً عن الوضع. منه مدّ ظلّه.
[131] (2) أی لا یکون الموضوع له- وهو أفراد البعث ومصادیقه الخارجیّة- مقیّداً حتّی یلزم أحد المحذورین، بل المقیّد مفهوم البعث الذی هو جامع اسمی بینها، والقید أیضاً مفهوم الإرادة، فهو من قبیل تقیید کلّی بکلّی آخر، ولا محذور فیه أصلًا. منه مدّ ظلّه.
[132] (1) تهذیب الاصول 1: 198.
[133] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، 6جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[134] (1) واختلف فی أنّ المجاز المشهور هل یوجب حمل اللفظ علیه عند استعماله بلا قرینة، أو یوجب التوقّف بینه وبین المعنی الحقیقی. منه مدّ ظلّه.
[135] (2) معالم الدِّین وملاذ المجتهدین: 53.
[136] (1) کفایة الاصول: 92.
[137] (1) ویمکن أن یجاب بهذا الجواب أیضاً عن الاستدلال بالإطلاق لإثبات ظهور مادّة الأمر فی الوجوب. منه مدّ ظلّه.
[138] (2) والقائلون بکون الصیغة لإنشاء الطلب یعبّرون عن القدر المشترک به دون البعث والتحریک، ولا فرق بینهما فی هذا البحث. منه مدّ ظلّه.
[139] (1) أی بصدور الأمر. م ح- ی.

[140] (2) وهو الدليل الخامس. م ح- ى.
[141] (1) نهاية الاصول: 103.
[142] (1) وهى التبادر والانصراف والإطلاق والكاشفيّة العقلائيّة. م ح- ى.
[143] (1) الغالب استعمال المضارع فى مقام الإنشاء، لكن قد يستعمل الماضى أيضاً كذلک، كما فى قوله عليه السلام:« قام فأضاف إليها اخرى». وسائل الشيعة 8: 217، كتاب الصلاة، الباب 10 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 3.
[144] (2) وهو ثبوت النسبة بين الفعل والفاعل فى الموجبات وعدمها فى السوالب. منه مدّ ظلّه.
[145] (1) كفاية الاصول: 92.
[146] (1) وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّاأنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها حيث كان مضمرها زرارة، ومثله لا يكاد يستفتى من غير الإمام المعصوم عليه السلام. م ح- ى.
[147] (1) تهذيب الأحكام 1: 432، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث 8، والاستبصار 1: 292، باب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث 13.
[148] (2) وأمّا موارد استعمالهما فالذى يخطر ببالى أنّ الجملة الخبريّة تستعمل فيما إذا كانت القواعد الكلّيّة الواردة فى الكتاب والسنّة بيد السائل، كقاعدة نفى العسر والحرج وبطلان الصلاة إذا وقعت نسياناً فى النجاسة، ولكنّه يسئل عن الحكم لعدم توجّهه التامّ إلى تلک الاصول الشاملة لمورد السؤال، والصيغة تستعمل فيما إذا كان الحكم بأصله وأساسه مجهولاً للراوى، فلا يقال:« تصلّى صلاة الجمعة» فى مقام إنشاء وجوبها، بل يقال:« صلِّ صلاة الجمعة»، وعليكم بالتأمّل فى موارد استعمالهما لكى يتّضح لكم صحّة ذلک وسقمه، فإنّه وإن خطر بالبال، إلّاأنّى لم أتتبّع موارد الاستعمال. منه مدّ ظلّه.
[149] (1) تهذيب الاصول 1: 205.
[150] (1) نهاية الاصول: 108.
[151] (1) والفرق بين الفقيه والمعصومين عليهم السلام أنّهم قاطعون بأحكام اللّه تعالى، والفقيه لا يقدر غالباً إلّاعلى تحصيل الظنّ بها، فأوامرهم أوامر اللّه تعالى قطعاً، وأوامر الفقيه أوامره سبحانه ظنّاً. منه مدّ ظلّه.
[152] (2) جامع أحاديث الشيعة 1: 181 و 182، باب حجّيّة فتوى الأئمّة عليهم السلام، الحديث 3 و 7.
[153] (1) ولو لم تكن ظاهرة فى الوجوب فيما إذا صدرت عنهم عليهم السلام لبيان الحكم كما قاله آية اللّه البروجردى رحمه الله لاختلّ نظام الفقه الإسلامى جدّاً، ولكنّه رحمه الله أيضاً مع ذهابه إلى هذا القول فى الاصول تمسّک فى أبواب الفقه لإثبات الوجوب بما استعمل فى كلامهم

عليهم السلام لبيان الحكم من صيغ الأمر والجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء. منه مدّ ظلّه.
[154] (1) النساء: 48.
[155] (1) كلّما نعبّر بالتعبّدى فإنّما هو على مذاق المشهور، وإلّا فقد عرفت أنّ الحقّ إنّما هو التعبير بالتقرّبى. منه مدّ ظلّه.
[156] (2) كفاية الاصول: 94.
[157] (3) العنكبوت: 45.
[158] (4) البقرة: 183.
[159] (1) لابدّ أن يعلم أنّ القائلين بالاستحالة إنّما قالوا بها إن اريد بقصد القربة إتيان المأمور به بداعى الأمر، وأمّا لو اريد به إتيانه لأجل محبوبيّته للولى، أو لأجل كونه ذا مصلحة ملزمة، أو لأجل كونه أمراً حسناً، كما فى الزكاة، فإنّها إحسان إلى الفقير، أو لحصول القرب إلى المولى، فلا استحالة فى أخذه فى متعلّق الأمر عندهم أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[160] (1) مطارح الأنظار 1: 302.
[161] (1) لكون الإرادة من الامور ذات الإضافة، لها إضافة إلى نفس المريد وإضافة إلى المراد. منه مدّ ظلّه.
[162] (1) المائدة: 1.
[163] (1) هذا ما حكاه فى المحاضرات 2: 154 عن المحقّق النائينى رحمه الله.
[164] (1) آل عمران: 97.
[165] (2) هذا العنوان الخاصّ سمّاه المحقّق النائينى موضوع الحكم، ففى آية الحجّ لنا امور ثلاثة: 1- الحكم، وهو الوجوب، 2- متعلّقه، وهو الحجّ، 3- موضوعه، وهو المستطيع. م ح- ى.
[166] (1) أى فى جعل الحكم. م ح- ى.
[167] (1) أى عدم أخذ قصد الامتثال فى نفس العبادة شرعاً. م ح- ى.
[168] (2) كفاية الاصول: 95.
[169] (3) المصدر نفسه.
[170] (1) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: 27.
[171] (1) كفاية الاصول: 95.
[172] (2) العبارات مأخوذة من تقريرات بحث آية اللّه البروجردى رحمه الله، لكنّ المطلب موجود أيضاً فى تهذيب الإمام الخمينى قدس سره بعبارة أوجز. م ح- ى.
[173] (1) وإن خطر ببالک أنّه خروج عن محلّ النزاع، حيث إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بنى البحث على كون قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعى الأمر، فسيأتى جوابه فى ص 107. م ح- ى.
[174] (1) وانقدح بذلک فساد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى

الكفاية: 95:« ولا يكاد يدعو الأمر إلّاإلى ما تعلّق به لا إلى غيره» م ح- ى.
[175] (1) أى محطّ نظر المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى الكفاية: 95:« ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلًا». م ح- ى.
[176] (1) كفاية الاصول: 95.
[177] (1) بل لو كانت الإرادة غير اختياريّة لكان جميع الأفعال كذلک وثبت الجبر، ضرورة أنّ منشأها هو الإرادة، فهى لا محالة أمر اختيارىّ مخلوق للنفس، فإنّ اللّه تعالى أعطى النفس الإنسانيّة قوّة بها تخلق الإرادة بالاختيار، وقد ذكرنا تفصيل البحث فى إحدى دورات تدريس الكفاية. منه مدّ ظلّه.
[178] (2) نهاية الاصول: 116، وتهذيب الاصول 1: 216.
[179] (1) وذلک كالإتلاف الذى جعل فى الشريعة موضوعاً للضمان، سواء قصد المتلف الإتلاف أم لا، بل يترتّب عليه الحكم ولو كان المتلف نائماً أو صغيراً. منه مدّ ظلّه.
[180] (1) درر الفوائد: 95.
[181] (2) فإنّ الفقهاء قالوا: لابدّ لتحقّق العبادة من أمرين: أحدهما: قصد عنوان الفعل، كالصلاة والصوم ونحوهما، الثانى: قصد القربة. منه مدّ ظلّه.
[182] (3) نهاية الاصول: 116.
[183] (4) وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 1.
[184] (5) مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب القرائة، الحديث 5.
[185] (1) والمثال الأوضح: الأمر بتعلّم الواجبات، فإنّه عند بعض الفقهاء والاصوليّين نفسىّ، لما ورد من أنّه إذا قيل يوم القيامة لمن ترک الواجبات:« لِمَ تركتها؟» فإن قال: ما كنت عالماً بها، قيل له:« هلّا تعلّمت؟» فالمؤاخذة على ترک التعلّم دليل على أنّه واجب نفسى، لكنّه لأجل الغير، ضرورة أنّ تعلّمها واجب لأجل العمل بها، لا لأجل نفس التعلّم. منه مدّ ظلّه.
[186] (1) درر الفوائد: 97.
[187] (1) محاضرات فى اصول الفقه 2: 164.
[188] (1) الأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل تعبّدى، ولكنّ الثانى المتعلّق بإتيانه بداعى أمره توصّلى. منه مدّ ظلّه.
[189] (2) كفاية الاصول: 96.
[190] (1) المصدر نفسه.
[191] (1) كفاية الاصول: 97.
[192] (1) التخيير العقلى هو الذى لا يحكم به إلّاالعقل، مثل ما إذا قال

المولى:« جئنى برجل» فإنّ العقل يحكم بأنّک أىّ رجل اخترت وجئت به إلى المولى حصل الامتثال، ومثاله فى الشرعيّات هو الواجبات الموسّعة، فإنّ العقل يحكم بأنّک مخيّر بين أجزاء وقتها، ففى أىّ جزء منه أدّيتها حصل الامتثال. منه مدّ ظلّه.
[193] (1) ولا يخفى أنّ هذا البحث مبنىّ على كون ألفاظ العبادات أسامى للأعمّ، لأنّ الصحيحى لا يتمكّن أصلًا من التمسّک بالإطلاق لرفع جزئيّة ما شکّ فى جزئيّته أو شرطيّة ما شکّ فى شرطيّته، ولكنّ القائلين بالأعمّ- ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله- يتمكّنون منه إذا لم يكن ذلک المشكوک من قبيل قصد القربة، وأمّا إذا كان من قبيله فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى إمكان التمسّک به أيضاً، وبعض آخر كالمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم التمكّن، كما ترى فى كلامه هنا. هذا ما استفدته من ضمّ ما أفاده الاستاذ المحاضر هنا إلى ما اختاره فى مبحث ثمرة الصحيح والأعمّ. م ح- ى.
[194] (2) وذلک لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكة عند صاحب الكفاية، فالإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يكون مقيّداً، والمقام ليس كذلک على ما اختاره رحمه الله من استحالة أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر. منه مدّ ظلّه.
[195] (1) كفاية الاصول: 97.
[196] (2) وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 1.
[197] (1) صرف الوجود: عبارة عن أصل وجود الطبيعة، سواء كان فى ضمن فرد واحد أو أكثر، والوجود السعى: عبارة عن الوجود السارى فى جميع مصاديقها. منه مدّ ظلّه.
[198] (1) تهذيب الاصول 1: 225.
[199] (1) نعم، لا بأس بصدور أوامر متعدّدة متعلّقة بشىء واحد إذا كان غير الأوّل تأكيديّاً. منه مدّ ظلّه.
[200] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 155.
[201] (1) نهاية الحكمة: 192، مبحث تقابل العدم والملكة، من مباحث المرحلة السابعة، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 2: 116، مبحث تقابل العدم والملكة من مباحث الفصل السادس من فصول المرحلة الخامسة.
[202] (2) مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم تقابل العدم والملكة، بحيث لو سئل شخص عن كيفيّة التقابل بينهما يجيب بأنّه تقابل العدم والملكة من دون أن يستفسر عن متعلّقهما وأنّ المراد هل هو العلم والجهل بذات البارى تعالى أو بغيرها، وهذا شاهد على أنّ القابليّة المعتبرة فى عدم الملكة ليست خصوص القابليّة الشخصيّة. منه مدّ ظلّه.

[203] (1) لا يقال: الإطلاق- على فرض كونه عدم الملكة- عبارة عن عدم اعتبار القيد فى مورد قابل له، وأمّا ما فى العبارة من عدم اعتبار القيد- من دون اعتبار القابليّة- واعتباره فهما من قبيل التقابل بين الإيجاب والسلب.
فإنّه يقال: نعم، ولكن يتحقّق السلب فى جميع موارد عدم الملكة، فإنّه وإن اعتبر فى عدم الملكة القابليّة، إلّاأنّه لا يعتبر فى السلب القابليّة، لا أنّه يعتبر فيه عدمها، فيعمّ الموارد التى لا قابليّة لها، كعدم البصر بالنسبة إلىالجدار، والموارد التى لها قابليّة، كعدم البصر بالنسبة إلى الإنسان، فلو كان اعتبار القيد وعدم اعتباره كلاهما ممتنعين منفيّين لكان نفياً لطرفى الإيجاب والسلب، وهو ارتفاع النقيضين. منه مدّ ظلّه.
[204] (2) محاضرات فى اصول الفقه 2: 174.
[205] (1) من الاصول العمليّة ما هو عقلى محض، وهو أصالة الاحتياط، وأصالة التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين، ومنها ما هو شرعى محض، وهو الاستصحاب، حيث لا حكم للعقل فيه، بل الشارع اعتبره بقوله:« لا تنقض اليقين بالشكّ»، ومنها ما يحكم به العقل والشرع، وهو أصالة البرائة، حيث يحكم بها العقل بمقتضى قاعدة« قبح العقاب بلا بيان»، والشرع، بمقتضى« حديث الرفع» ونحوه، وقد تقع الفرقة بينهما فى بعض الموارد، فلا تجرى أصالة البراءة العقليّة، بل أصالة الاشتغال، ولكن يمكن التمسّک بالبراءة الشرعيّة بمقتضى« حديث الرفع»، فلابدّ من البحث فى كلا المقامين. منه مدّ ظلّه.
[206] (1) إلّافيما رخّص الشارع فى الترک تسهيلًا لنا، كالشکّ بعد الوقت فى إتيان المأمور به، فإنّ العقل يحكم بأنّ التكليف القطعى يستدعى الفراغ القطعى فيه أيضاً، إلّاأنّ الشارع حكم- لأجل التسهيل على العباد- بعدم لزوم الإتيان بالمأمور به إذا شكّ فيه بعد انقضاء وقته. منه مدّ ظلّه.
[207] (2) كفاية الاصول: 98.
[208] (1) لأنّ المفروض عدم إمكان أخذ مثل قصد القربة فى متعلّق الأمر شرعاً، فليس وضعه بيد الشارع حتّى يكون رفعه بيده. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية.
[209] (1) كفاية الاصول: 99.
[210] (1) توضيح ذلک: أنّ الوجوب الغيرى المقدّمى مقيّد بوجوب ذى المقدّمة، لكونه مترشّحاً منه، ووجوب كلّ من طرفى التخيير فى الواجب التخييرى مقيّد بعدم الإتيان بالطرف الآخر، والوجوب الكفائى مقيّد بعدم إتيان شخص آخر به، فنقول: الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة، وصوم الشهرين فى كفّارة إفطار شهر رمضان واجب إذا لم يأت بالخصلتين الاخريين، ودفن الميّت واجب إذا لم يدفنه شخص آخر. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[211] (2) كفاية الاصول: 99.

[212] (1) فإنّ النفسيّة- عند هذا المحقّق- ليست إلّاعدم كون الوجوب للغير، وكذا البواقى. راجع نهاية الدراية 1: 353.
[213] (2) نهاية الدراية 1: 353.
[214] (1) والقدر المتيقّن من الواجب الغيرى إنّما هو الشرط، وأمّا الجزء فكونه مقدّمة للكلّ محلّ خلاف، وعلى فرض مقدّميّته له فكون وجوبه غيريّاً أيضاً مختلف فيه، كما سيأتى فى مبحث مقدّمة الواجب. منه مدّظلّه».
[215] (1) بخلاف مسألة النفسى والغيرى التى يكون أحد الواجبين فيها شرطاً والآخر مشروطاً. منه مدّ ظلّه.
[216] (2) وقد عرفت عدم صحّة التمسّک بإطلاق الهيئة فى ما نحن فيه فى الردّ على كلام المحقّق الخراسانى والاصفهانى 0. م ح- ى.
[217] (1) المائدة: 6.
[218] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[219] (1) المراد بالتوهّم أعمّ من الظنّ والشکّ والوهم. منه مدّ ظلّه.
[220] (2) هذا إذا وقع الأمر عقيب النهى المقطوع وعلّق بزوال علّته، وأمّا إذا وقع فى مقام توهّم النهى أو وقع عقيبه، ولكن لم يعلّق بزوال علّته، سواء لم يعلّق أصلًا، أو علّق بشىء غيره، كان ظاهراً فى الوجوب، كسائر الموارد التى لم يقع فيها عقيب الحظر ولا فى مقام توهّمه أصلًا. ويمكن التمثيل لوقوع الأمر عقيب النهى المقطوع وتعليقه بزوال علّته بتعليق الأمر بقتل المشركين على انسلاخ الأشهر الحرم فى قوله تعالى- فى سورة التوبة، الآية 5-:« فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» والشهر الحرام جعل سبباً لحرمة القتال فى قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية 217-:« يَسْأَلُونَکَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» فعلّق الأمر فى الآية الاولى بزوال علّة النهى، فيدلّ على الوجوب، لأنّ قتال المشركين قبل الأشهر الحرم كان واجباً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام هذا البعض من العامّة.
[221] (1) لا بأس بذكر نكتتين توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله:
الاولى: أنّ ذكر كون الصيغة عقيب الحظر من باب المثال، وإلّا فحكم كونها فى مقام توهّم الحظر أيضاً كذلک عنده.
الثانية: أنّه ربما يبدو فى بادئ النظر أنّه جعل كونها عقيب الحظر أو فى مقام توهّمه قرينةً صارفةً عن المعنى الحقيقى بحيث كان خارجاً عن المعانى المحتملة، ولكنّ النظر الدقيق فى كلامه يقضى بأنّه جعل المعنى الحقيقى أيضاً أحد المحتملات، ألا ترى أنّه قال: يكون« كون عقيب الحظر» موجباً لإجمالها غير ظاهرة فى واحد منها« أى من الوجوب والإباحة والتبعيّة» إلّابقرينة اخرى. منه مدّ ظلّه.

[222] (2) كفاية الاصول: 100.
[223] (1) القرينة المقاميّة: هى القرينة الحاليّة، فى مقابل القرينة اللفظيّة المقاليّة. منه مدّ ظلّه.
[224] (1) الفصول الغرويّة: 71.
[225] (1) كلامه هذا حقّ، ولكنّه لم يبيّن معنى هذه الصيغة، أعنى المصدر، وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- فى تهذيب الاصول 1: 150- لا معنى له غير معنى المادّة، وإنّما أتى به الواضع لأجل إمكان التنطّق بالمادّة فقط.
والأظهر عندى وجود الفرق بينهما بحسب المعنى، فللمادّة معنى سارٍ فى جميع معانى المشتقّات، كما أنّها جارية فى جميع ألفاظها، فمادّة الضرب مثلًا- وهى« ض- ر- ب»- وضعت للمعنى الذى نعبّر عنه بالفارسيّة ب« كتک»، والمصدر يدلّ عليها مع زيادة، فالزيادة هى مفاد هيئته، ويؤيّده أنّهم قسّموا المصدر إلى الفاعلى والمفعولى، مع أنّ تحقّق الفرق واضح بين الفاعل والمفعول، فإنّ الأوّل صدر عنه الفعل، والثانى وقع عليه. منه مدّ ظلّه.
[226] (2) حيث علم هناک أنّ معناه آبٍ عن الحمل، دون معنى المشتقّات. كفاية الاصول المحشّى 1: 391.
[227] (3) على الاختلاف الذى تقدّم فى مبحث انقسام الوضع إلى الشخصى والنوعى، وهو أنّ الوضع فى المشتقّات هل هو نوعى أو شخصى؟ منه مدّ ظلّه.
[228] (4) إذ كلّ لفظ من الألفاظ له مادّة وصورة، ولكن مادّة المصدر مع مادّة المشتقّات واحدة، والاختلاف من قبل الصور المتباينة، وكذا فى طرف المعنى، فهما مشتركان فى المادّة المعنويّة واللفظيّة معاً. كفاية الاصول المحشّى 1: 392.
[229] (5) كفاية الاصول: 100.
[230] (1) نعم، للمصدر- أى للمجموع من هيئته ومادّته- وضع، بناءً على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره من عدم دلالة هيئته على معنى زائد على معنى المادّة، وإنّما جىء بها لأجل التمكّن من التنطّق بالمادّة، وأمّا غيره من المشتقّات التى منها صيغة الأمر فليس للمجموع من مادّتها وهيئتها وضع، بل وكذلک المصدر أيضاً بناءً على ما اخترناه من إفادة هيئته معنى زائداً على معنى المادّة. منه مدّ ظلّه.
[231] (1) أحدهما: ما أفاده شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» فى أوّل هذا البحث، والثانى: ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله. م ح- ى.
[232] (2) والأمر كذلک لو قلنا بكون الهيئة موضوعةً للطلب الوجوبى كما قال به صاحب الكفاية، أو قلنا بكونها موضوعة لإرادة الآمر، فإنّ الشىء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به إرادتان، ولا طلبان. منه مدّ ظلّه.

[233] (1) فإنّ الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى. م ح- ى.
[234] (2) هذا ما أجاب به الإمام رحمه اللّه عن الإشكال، وأمّا الجواب الأوّل فهو كان لشيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» دفاعاً عنه قدس سره. م ح- ى.
[235] (1) وكذا لمادّة النهى، فإنّ بحث المرّة والتكرار يجرى فى النهى أيضاً، كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.
[236] (1) وكذا لصيغة النهى، فإنّ هذا البحث يجرى فيه أيضاً، كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.
[237] (2) تهذيب الاصول 1: 237.
[238] (1) كفاية الاصول: 101.
[239] (2) الفصول الغرويّة: 71.
[240] (3) التعبير بالطلب مبنىّ على ما ذهب إليه من أنّ مفاد هيئة الأمر هو الطلب، وإن كان المناسب لما اخترناه من كون مفادها البعث والتحريک الاعتبارى هو التعبير بالبعث والتحريک. منه مدّ ظلّه.
[241] (1) كفاية الاصول: 101.
[242] (1) ملاک الحمل الأوّلى عند بعض هو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول من حيث الماهيّة، وعند بعض آخر من حيث الماهيّة والمفهوم كليهما، وتظهر ثمرة النزاع فى قولنا:« الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الحمل فيه أوّلى على الأوّل دون الثانى، إذ ما يفهم من« الإنسان» غير ما يفهم من« الحيوان الناطق» عند من لا يشوب ذهنه بالقواعد المنطقيّة وأنّ المحمول فى هذه القضيّة جنس وفصل للموضوع. منه مدّ ظلّه.
[243] (1) تهذيب الاصول 1: 241.
[244] (2) نهاية الاصول: 124.
[245] (3) كفاية الاصول: 102.
[246] (1) نهاية الاصول: 124.
[247] (1) تهذيب الاصول 1: 242.
[248] (1) وأمّا جعلهما امتثالين مستقلّين فلا إشكال فى منعه. منه مدّ ظلّه.
[249] (2) أى بالطبيعة المأمور بها. م ح- ى.
[250] (3) كما إذا أمره بعتق رقبة، فأعتق رقبةً، فلا يبقى مجال لأن يعتق رقبةً ثانية بداعى تبديل الامتثال الأوّل بامتثال آخر، أو بداعى جعلهما امتثالاً واحداً، لحصول الغرض بالعتق الأوّل وسقوط الأمر به. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية.
[251] (4) أى على أن يكون بدلًا من الامتثال الأوّل. م ح- ى.
[252] (1) أى إتيان هذا الفرد الجديد. م ح- ى.
[253] (2) كفاية الاصول: 102.
[254] (1) راجع ص 123.

[255] (2) راجع ص 127.
[256] (1) لا يقال: لعلّه من قبيل ما تقدّم فى التكوينيّات من إزالة تأثير النار فى الحرارة.
فإنّه يقال: كلّا، فإنّ العلّيّة التشريعيّة ما ازيلت هاهنا من الدليل الدالّ على وجوب الحجّ، وإلّا لم يتعلّق حتّى بالأمر الاستقبالى ولم يؤثّر فيه. م ح- ى.
[257] (2) آل عمران: 133.
[258] (3) البقرة: 148.
[259] (4) هود: 114.
[260] (1) النساء: 59.
[261] (1) بل لعلّ سببيّة المستحبّات لها كانت أظهر من سببيّة الواجبات، لأنّ العبد يفعل المستحبّات طوعاً، وأمّا الواجبات فربما يفعلها كرهاً، خوفاً من العقاب. منه مدّ ظلّه.
[262] (1) فعلى الأوّل لا يجب الإتيان بذات المقيّد لو لم يأت بالقيد، فكان التقييد فى المقام مثل تقييد الرقبة بالإيمان فيما إذا قال المولى:« اعتق رقبةً»، وعلى الثانى يجب، فكان نظير تقييد الصلاة بالوقت فى قوله تعالى:« أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ». الإسراء: 78. منه مدّ ظلّه.
[263] (1) كفاية الاصول: 104.
[264] (2) الفصول الغرويّة: 116.
[265] (1) البقرة: 43.
[266] (1) الأمر الاختبارى: ما كان الداعى إلى صدوره مجرّد اختبار العبد بأنّه هل هو مطيع أو عاصٍ، من دون أن يكون فى متعلّقه مصلحة أصلًا، كما فى أمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام.
إن قلت: الاختبار صحيح بالنسبة إلى الموالى العرفيّة، لا بالنسبة إلى اللَّه العليم بذات الصدور.
قلت: مضافاً إلى أنّ المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصّلين، إنّ الاختبار تارةً يكون لأجل استعلام المولى المختبر، واخرى بداعى تبيّن حال العبد للناس، كى يعلموا بلياقته لتقبّل المناصب الإلهيّة مثلًا، ويكون اسوةً لهم فى التسليم والانقياد فى قبال أوامر المولى، كما فى قصّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.
والأمر الاعتذارى: ما كان الداعى إلى صدوره اعتذار المولى فى عقوبة عبده، كما إذا كان له عبد عاصٍ يؤذيه كثيراً، فيريد عقوبته، وليس له مبرّر بحسب الظاهر، فيأمره بعمل ليس فيه مصلحة أصلًا، لكنّه يعلم أنّ العبد لا يمتثله، فيصير مبرّراً لعقوبته. م ح- ى.
[267] (2) كما فى لوازم الماهيّة. منه مدّ ظلّه.
[268] (1) تثليث الأوامر ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله

وسيأتى التحقيق فيه فى المقدّمة الخامسة ص 191. م ح- ى.
[269] (1) كفاية الاصول: 105.
[270] (2) المصدر نفسه.
[271] (1) كقصد الوجوب أو الندب. م ح- ى.
[272] (2) مع أنّ البحث فى مطلق الواجبات لا فى خصوص العبادات. م ح- ى.
[273] (3) هذه عين ما فى كفاية الاصول: 105.
[274] (1) كفاية الاصول: 105.
[275] (2) هكذا فى« تهذيب الاصول» لكنّ الصحيح« بحدوده». م ح- ى.
[276] (1) لأنّه مستلزم لطرد نفسه، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه.
[277] (2) تهذيب الاصول 1: 251.
[278] (1) كفاية الاصول: 106.
[279] (2) قد عرفت فى تحرير محل النزاع أنّ البحث يقع فى موضعين: أ- أنّ الإتيان بالمأمور به بكل أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبته إلى نفس ذلک الأمر أم لا؟ ب- أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ م ح- ى.
[280] (3) حيث قال: فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التعبّد به ثانياً، وبالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء. كفاية الاصول: 106.
[281] (1) المراد بالتكرار مسمّاه الذى يتحقّق بالمرّتين، ضرورة أنّ التكرار الدائمى غير ممكن، لتعدّد التكاليف. منه مدّ ظلّه.
[282] (1) كفاية الاصول: 106.
[283] (2) راجع ص 183.
[284] (3) توضيح كلامه أنّه تارةً يُقال:« صلِّ مع الوضوء» واخرى:« صلِّ مع التيمّم» وثالثةً:« صلِّ مع الوضوء الاستصحابى» فالأوّل أمر واقعى أوّلى متوجّه إلى واجد الماء، والثانى واقعى ثانوى متوجّه إلى فاقده، والثالث ظاهرى متوجّه إلى الشاكّ فى بقاء وضوءه. م ح- ى.
[285] (4) الإسراء: 78.
[286] (1) المائدة: 6.
[287] (2) تهذيب الاصول 1: 255.
[288] (3) ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب إلى أنّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام: 1- ما لا يقبل الجعل أصلًا، 2- ما يمكن جعله تبعاً للتكليف لا مستقلّاً، 3- ما يمكن جعله بكلا الوجهين، وجعل الشرطيّة للمأمور به واختيها من قبيل القسم الثانى، فلا يمكن جعل شىء شرطاً للمأمور به بما هو مأمور به مستقلّاً، ولكن يمكن جعله تبعاً للأمر بالمركّب. كفاية الاصول: 455.

[289] (1) تهذيب الاصول 1: 254.
[290] (1) عبّرنا بهذا التعبير وفاقاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فقد عرفت أنّه ليس لنا إلّاأمر واحد. منه مدّ ظلّه.
[291] (2) راجع آخر مبحث المرّة والتكرار. م ح- ى.
[292] (1) كفاية الاصول: 107.
[293] (2) راجع ص 167.
[294] (1) تهذيب الأحكام 3: 50، باب أحكام الجماعة، الحديث 88.
[295] (1) وسائل الشيعة 8: 403، كتاب الصلاة، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 11.
[296] (2) وسائل الشيعة 8: 401، كتاب الصلاة، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1.
[297] (3) وسائل الشيعة 8: 404، كتاب الصلاة، الباب 55 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1.
[298] (1) وسائل الشيعة 8: 403، كتاب الصلاة، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 10.
[299] (2) وسائل الشيعة 7: 498، كتاب الصلاة، الباب 8 من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث 1.
[300] (1) هذا التعبير على فرض تعدّد الأمر، وإلّا فقد عرفت أنّا ذهبنا تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إلى أنّه ليس لنا أكثر من أمر واحد. منه مدّ ظلّه.
[301] (1) ويمكن تقسيم هذا القسم إلى قسمين فرضيّين: وهما أنّ الباقى لو فرض إمكان استيفائه فهل كان بمقدار يجب تداركه أم لا، فأصبحت الأقسام الأربعة خمسة. منه مدّ ظلّه.
[302] (2) البحث فى وجوب الإعادة فى الوقت وعدمه إنّما هو على فرض أن لا يشترط جواز الصلاة مع التيمّم مثلاً بكون العذر المسوّغ لها مستوعباً لجميع الوقت، إذ لو اشترط به فبعد وجدان الماء فى الوقت ينكشف عدم كون الصلاة المأتىّ بها مشروعة، فتجب إعادتها حتّى على القول بعدم وجوب الإعادة. منه مدّ ظلّه.
[303] (1) تهذيب الاصول 1: 263.
[304] (1) أو لم يكن معذوراً فى أوّل الوقت، لكنّه لم يأت بالصلاة مع الطهارة المائيّة فى أوّل وقتها، لكونها واجبة موسّعة، ثمّ صار فاقداً للماء فى آخر وقتها، فأتى بها مع الطهارة الترابيّة. منه« مدّ ظلّه».
[305] (1) هذا الأصل، إمّا أصالة الاشتغال أو استصحابه. منه مدّ ظلّه.
[306] (2) وسائل الشيعة 3: 479، كتاب الطهارة، الباب 42 من أبواب النجاسات، الحديث 2.
[307] (3) وسائل الشيعة 7: 234، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب

قواطع الصلاة، الحديث 4.
[308] (1) كما إذا تحقّق الإطلاق فى دليل الأمر الاضطرارى. م ح- ى.
[309] (2) كما إذا كان دليل الأمر الاضطرارى مثل دليل الأمر الاختيارى فى كونه فاقداً للإطلاق. م ح- ي.
[310] (1) أو لم يكن معذوراً فى أوّل الوقت، ولكنّه لم يأت بالصلاة فيه لكونها من الواجبات الموسّعة، ثمّ صار فاقداً للماء، فأتى بها فى آخر الوقت مع التيمّم. منه مدّ ظلّه.
[311] (2) كفاية الاصول: 110.
[312] (1) هذا التقسيم بلحاظ موارد الأمارات والاصول، فإنّ موردهما تارةً هو الشكّ فى تحقّق الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع، واخرى هو الشكّ فى جزئيّة شىء أو شرطيّته أو مانعيّته أو قاطعيّته للمأمور به، وثالثة هو الشكّ فى نفس التكليف. م ح- ى.
[313] (1) القول بعدم الإجزاء بناءً على الطريقيّة أمر كلّى جارٍ فى الأبواب المختلفة من الفقه، وإن قلنا فى خصوص باب الصلاة بالإجزاء بمعونة حديث« لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود». وسائل الشيعة 7: 234، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب قواطع الصلاة، الحديث 4. منه مدّ ظلّه.
[314] (2) لم يتعرّض شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» لبحث الأمارات بناءً على السببيّة، لأنّها خلاف الحقّ، لكن قال: المعنى المعقول لها- مع كونها خلاف الواقع- أنّ الشارع جعل للعمل على طبق مؤدّى الأمارة مصلحة بها تجبر مصلحة الواقع الفائتة عن المكلّف. م ح- ى.
[315] (1) هذا الأصل يجرى فى الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شككنا فى طهارة ثوب مخصوص، والحكميّة، كما إذا شككنا فى طهارة حيوان متولّد من شاة وخنزير من دون أن ينطبق عليه عنوان أحدهما أو عنوان حيوان ثالث، نعم، يشترط فى جريان أصالة الطهارة فى الشبهات الحكميّة الفحص واليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى، بخلاف الشبهات الموضوعيّة، فإنّ جريانها فيها لا يتوقّف على الفحص بالإجماع، وصحيحة زرارة ...« قلت: فهل علىَّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذى وقع فى نفسك». وسائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 1. منه مدّ ظلّه.
[316] (2) وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4.
[317] (1) قال المشكينى فى الحاشية: الحرمة والحلّيّة من قبيل الضدّين، وفى الطهارة والنجاسة وجهان مبنيّان على أنّ الطهارة عدم القذارة أو أمر وجودى، ولمّا كان المختار عنده هو الأوّل عطف« أو نقيضه» على قوله:« ضدّه». كفاية الاصول المحشّى 4: 465.

[318] (2) كفاية الاصول: 452.
[319] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[320] (1) راجع كفاية الاصول مبحث إمكان التعبّد بالأمارات، الصفحة 317 وما بعدها.
[321] (2) ونفى الحكم موضوعه محال. م ح- ى.
[322] (1) لأنّ الطهارة الظاهريّة شرط واقعى للصلاة، كالواقعيّة، فهى واجدة لشرطها واقعاً. منه مدّ ظلّه.
[323] (2) سيأتى أنّ التعبير بانكشاف الخلاف مسامحة. منه مدّ ظلّه.
[324] (1) أجود التقريرات 1: 289: ورابعاً ... وأمّا الاصول فليس المجعول فيها إلّاالتعبّد بالجرى العملى وترتيب آثار إحراز الواقع فى ظرف الشكّ كما يظهر ذلک فى محلّه إن شاء اللّه تعالى.
[325] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 249، وأجود التقريرات 1: 287.
[326] (2) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة فى وسائل الشيعة 8: 227، كتاب الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.
[327] (3) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة فى وسائل الشيعة 8: 216، كتاب الصلاة، الباب 10 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.
[328] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 250، وأجود التقريرات 1: 288.
[329] (2) لعدم أخذ الشكّ فى حكم الدليل المحكوم هاهنا فى موضوع الدليل الحاكم كما هو واضح، فليس بينهما تقدّم وتأخّر أصلًا. م ح- ى.
[330] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 251، وأجود التقريرات 1: 289.
[331] (1) تقدّم الإشارة إلى إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى ص 216. م ح- ى.
[332] (2) لكن لا مجال لبحث الإجزاء فى قاعدة الطهارة بالنسبة إلى مثل« يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» فلا يقال: إذا شربنا مايعاً شكّ فى طهارته ونجاسته بمقتضى أصالة الطهارة ثمّ انكشف أنّه كان نجساً فهل يجزى أم لا، وهذا واضح لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[333] (3) فاعلم أنّ مدركها على المشهور قوله عليه السلام- فى وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4-« كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، لكن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله- فى الكفاية: 452- إلى أنّ المغيّى فى هذه الرواية يدلّ على الحكم الواقعى والغاية على الاستصحاب، بخلاف المشهور، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الغاية قيد للموضوع، فيكون معنى الرواية« كلّ شىء شكّ فى حلّيّته وحرمته فهو لک حلال» فهى بصدد جعل حلّيّة ظاهريّة فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه.

[334] (1) وهذا هو المناسب لغرض جعل هاتين القاعدتين- وهو التسهيل على الامّة- فإنّ التسهيل يقتضى توسعة دائرة دليل الشرطيّة وتضييق دائرة دليل المانعيّة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[335] (1) كتاب الخصال: 417، باب التسعة، الحديث 9.
[336] (2) هود: 114.
[337] (1) الإسراء: 78.
[338] (1) لا يعمّ النزاع أصالة الاشتغال، ضرورة أنّ كشف الخلاف فى موردها لا يعقل إلّابأن كان المأتىّ به بمقتضاها غير واجب، لكنّه غير قادح فى صحّة العمل أيضاً، فتحقّق المأمور به الواقعى، فلم ينكشف مخالفة المأتى به للواقع كى يبحث فى أنّه هل هو مجزٍ عنه أم لا، فلو قلنا فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين مثلًا بالاشتغال، وبناءً عليه حكمنا بلزوم إتيان السورة المشكوكة الجزئيّة فى الصلاة، ثمّ انكشف أنّها لم تكن جزءً لها، فلا معنى لأن يبحث فى أنّ الصلاة المأتىّ بها مع السورة هل هى مجزية أم لا، لأنّ السورة وإن لم تكن جزءً لها فى الواقع، إلّاأنّها غير قادح لصحّتها أيضاً، لأنّ المفروض كون أمرها دائراً بين الجزئيّة وعدمها، لا بين الجزئيّة والمانعيّة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه مع توضيح منّا. م ح- ى.
[339] (2) وأمّا التخييرات الفقهيّة، كالتخيير بين العتق والصيام والإطعام لمن أفطر فى شهر رمضان فهى وإن كانت شرعيّة، إلّاأنّها تخييرات فى الحكم الواقعى، وليست أصلًا فى مورد الشكّ فيه كما لا يخفى، فأصالة التخيير ليست إلّاأصلًا عقليّاً. منه مدّ ظلّه.
[340] (1) ورد هذا المضمون فى روايات، راجع وسائل الشيعة ج 1: 245، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1، و ج 3: 477، كتاب الطهارة، الباب 41 من أبواب النجاسات، الحديث 1. م ح- ى.
[341] (1) اختلفوا فيهما، فذهب بعضهم إلى كونهما قاعدتين مستقلّتين، فقاعدة التجاوز تختصّ بأثناء العمل، وقاعدة الفراغ بما بعده، وذهب بعضهم كالإمام قدس سره بكون الثانية شعبة من الاولى، فهما قاعدة واحدة، ولكن هذا الاختلاف لا يؤثّر فيما نحن بصدده فى مبحث الإجزاء. منه مدّ ظلّه.
[342] (2) أى فى الامور الواجبة التحقّق عندهم لا فى الامور المستحبّة. م ح- ى.
[343] (1) وسائل الشيعة 1: 471، كتاب الطهارة، الباب 42 من أبواب الوضوء، الحديث 7.
[344] (2) وسائل الشيعة 6: 317، كتب الصلاة، الباب 13 من أبواب الركوع، الحديث 3.
[345] (3) حيث إنّها متكفّلة لبيان الحكم الواقعى، والاستصحاب متكفّل لبيان الحكم الظاهرى فى مورد الشكّ فى الواقع، فكان متأخّراً عنها برتبتين. م ح- ى.

[346] (1) ولا فرق فى ذلک بين أن تكون قاعدة واحدة أو قاعدتين بجعل قاعدة الفراغ مستقلّةً. منه مدّ ظلّه.
[347] (2) فإنّ دليل جزئيّة الركوع للصلاة مثلًا ظاهر فى جزئيّة الركوع الواقعى فقط، ولكن قاعدة التجاوز حاكمة عليه وموسّعة لدائرته، بجعل الركوع الظاهرى أيضاً جزءً لها، فإذا شككنا فى الإتيان بالركوع بعد التجاوز عن محلّه وحكمنا بمقتضى قاعدة التجاوز بتحقّقه ثمّ انكشف الخلاف صحّت الصلاة- بمقتضى القاعدة، مع قطع النظر عن حديث« لا تعاد»- لكونها مشتملةً على الجزء واقعاً، لأنّ الجزء الواقعى أعمّ من الركوع الواقعى والظاهرى بمقتضى حكومة قاعدة التجاوز على دليل جزئيّة الركوع. منه مدّ ظلّه.
[348] (3) مثلًا دليل جزئيّة الركوع للصلاة ظاهر فى كون الركوع الواقعى جزءً لها، وقاعدة التجاوز بناءً على أماريّتها كاشفة عن تحقّق الركوع الواقعى بعد التجاوز عن محلّه، فإذا انكشف الخلاف تبيّن كون الصلاة فاقدة لجزئها، فتجب الإعادة أو القضاء. م ح- ى.
[349] (1) وأمّا إجراء المكلّف أصالة الصحّة فى عمل نفسه فهو شعبة من قاعدة الفراغ، ثمّ إنّ أصالة الصحّة فى عمل الغير وإن كانت تعمّ المعاملات أيضاً، إلّاأنّها لا ترتبط ببحث الإجزاء، ضرورة أنّا لو شككنا فى أنّ زيداً هل تملّک داره بعقد صحيح أم لا، فأجرينا أصالة الصحّة فى عمله واشتريناها منه، ثمّ انكشف فساد العقد الذى تملّكها به فلا يجرى فيه النزاع فى كون أصالة الصحّة مقتضية للإجزاء أم لا كما لا يخفى، فمورد أصالة الصحّة المربوط بالمقام ما إذا استنبنا شخصاً لعمل عبادى، وعلمنا أنّه فعله، لكن شككنا فى أنّه هل فعله صحيحاً كى يوجب براءة ذمّتنا أم فاسداً كى لا يوجب؟ منه مدّ ظلّه.
[350] (2) كلمة« أحسن» هاهنا لا تفيد التفضيل، بل هى بمعنى كون عمله حسناً صحيحاً. منه مدّ ظلّه.
[351] (3) وسائل الشيعة 12: 302، كتاب الحجّ، الباب 161 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 3.
[352] (1) حيث إنّهم ذكروا هذا البحث فى الاصول لا فى الفقه. منه مدّ ظلّه.
[353] (2) أى قاعدة فقهيّة، والفرق بين المسألة الفقهيّة والقاعدة الفقهيّة- بعد كونهما مشتركتين فى كون موضوع كلّ منهما من أفعال المكلّفين ومحموله حكماً شرعيّاً تكليفيّاً أو وضعيّاً- أنّ عنوان الاولى حاكٍ عن معنون واحد، كما إذا قيل:« صلاة الجمعة واجبة» بخلاف الثانية، فإنّ لعنوانها معنونات كثيرة، كقولهم:« كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» الذى يعبّر عنه بقاعدة« ما يضمن» حيث إنّه يعمّ البيع والإجارة ونحوهما، وقولهم:« مقدّمة الواجب واجبة» حيث إنّه يعمّ كلّ شىء يتوقّف عليه واجب

من الواجبات. منه مدّ ظلّه.
[354] (1) والمحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً وإن ذكرها فى مباحث الألفاظ، إلّاأنّ الإشكال لا يتوجّه إليه، لتصريحه على كونها مسألة عقليّة لا لفظيّة. منه مدّ ظلّه.
[355] (2) كفاية الاصول: 114.
[356] (1) إن قلت: يمكن استكشاف وجوب دخول السوق من وجوب اشتراء اللحم، كما أنّا كثيراً ما نستكشف الحكم الشرعى من طريق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.
قلت: قياس المقام على موارد حكم العقل مع الفارق، فإنّا نعلم هناک أنّ للشارع أيضاً حكماً وإن لم يصل إلينا، بخلاف المقام، فإنّ المفروض هاهنا أنّا نقطع بأنّ المولى أمر عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق. منه مدّ ظلّه.
[357] (2) أى الإرادة الفعليّة، وإنّما قال: الإرادة المتعلّقة بالبعث، ولم يقل: المتعلّقة بالمقدّمة وذيها، لأنّ فعل المولى إنّما هو البعث إليهما، وأمّا نفسهما فليسا من أفعاله، بل من أفعال العبد كما هو واضح. م ح- ى.
[358] (3) أى الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة بالقوّة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة. م ح- ى.
[359] (1) تهذيب الاصول 1: 281.
[360] (2) وبتعبير آخر: إلى وجود الملازمة. منه مدّ ظلّه.
[361] (1) تهذيب الاصول 1: 281.
[362] (1) ضرورة أنّ اللفظ لا يوجب إلّاتصوّر معناه الذى هو الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فهو ناشٍ عن تصوّر الملزوم، فهو أمر عقلى غير مربوط باللفظ أصلًا، والشاهد علىٰ ذلک أنّا لو تصوّرنا الملزوم من دون سماع لفظه ينتقل الذهن إلى اللازم أيضاً، فحينما نسمع اللفظ أيضاً غاية ما يوجبه هو تصوّر الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فلا يرتبط به أصلًا، بل بتصوّر مدلوله الذى هو الملزوم. منه مدّ ظلّه.
[363] (1) قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقام الجواب عن الإشكال الأوّل:« والحلّ أنّ المقدّمة هى نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما».
ولا يخفى أنّه أراد من كلمة« بالأسر» مانعبّر عنه بالعامّ الاستغراقى، لا المجموعى، فمراده أنّ كلّ واحد من الأجزاء مقدّمة، لا أنّ مجموع الأجزاء مقدّمة واحدة، كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[364] (1) كفاية الاصول: 115.
[365] (1) المصدر نفسه.
[366] (1) إن قلت: هذا ينافى ما تقدّم من أنّ الأجزاء مأخوذة بشرط الاجتماع.

قلت: كلّا، فإنّ المراد من كون الأجزاء الخارجيّة بشرط لا أنّها بشرط عدم الحمل على النوع فى مقابل الجنس والفصل، فإنّ المادّة والصورة لا تحملان عليه، فلا يقال: الإنسان مادّة، أو صورة، بخلاف الجنس والفصل، حيث يقال: الإنسان حيوان، أو ناطق، فالشىء الذى اشترط وجوده هو الاجتماع، والذى اعتبر عدمه هو الحمل، فلا منافاة بينهما، إذ لا يمتنع أن تؤخذ ماهيّة واحدة بشرط شىء وبشرط لا إذا كان الشىء المشروط وجوده مغايراً للشىء المشروط عدمه. منه مدّ ظلّه حاكياً عن المحقّق الخراسانى فى الكفاية.

[367] (2) بداية الحكمة: 60، الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.

[368] (1) والدليل على كون المراد بالإرادة الثانية غير المراد بالإرادة الاولى أنّه كان جاهلًا أو غافلًا عن الأجزاء ومقدارها حين إرادة الكلّ، فكيف يمكن أن يكون الأجزاء التى تراد بالإرادة الثانية عين المركّب الذى اريد بالإرادة الاولى مع أنّ تصوّر المراد أوّل مبدء لها، وهو كان غافلًا أو جاهلًا بالأجزاء فرضاً حين تحقّق الإرادة الاولى. منه مدّ ظلّه.

[369] (2) تكون الملازمة بين الوجوبين على ما اخترناه سابقاً فى تحرير محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[370] (3) تهذيب الاصول 1: 289.

[371] (1) تهذيب الاصول 1: 293 نقلًا عن بعض الأعاظم.

[372] (1) يقال له بالفارسيّة:« گذرنامه». م ح- ى.

[373] (1) كفاية الاصول: 116.

[374] (1) كالصعود على الارتفاع الذى لا يزيد على متر واحد، فهو لا يستحيل أن يتحقّق بدون نصب السلّم ونحوه لا ذاتاً ولا وقوعاً، إلّاأنّ العادة جرت على الصعود عليه بواسطة مثل نصبه. منه مدّ ظلّه.

[375] (2) وهذا إذا كان السطح مرتفعاً جدّاً بحيث يستحيل وقوعاً الصعود عليه بدون النصب، وإن كان أمراً ممكناً ذاتاً، فالفرق بينه وبين الفرض الأوّل أنّ تحقّق ذى المقدّمة بدونها أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً فى الأوّل، بخلاف الثانى، فإنّه وإن كان ممكناً ذاتاً إلّاأنّه مستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

[376] (3) لأنّ ظاهر قولنا فى تعريف المقدّمة العقليّة:« هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه» أعمّ من الاستحالة الذاتيّة، فيعمّ الممكن ذاتاً المستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

[377] (4) كفاية الاصول: 117.

[378] (1) نعم، يمكن أن يتّصف بالوجوب من جهة اخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّه يصير واجباً لأجل وجوب الوفاء بالنذر، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[379] (2) وسائل الشيعة 4: 310، كتاب الصلاة، الباب 8 من أبواب القبلة، الحديث 1 و 4 و 5.

[380] (1) كما أنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى مولوى وإرشادى كذلک تنقسم إليهما الأحكام العقليّة، فالحكم العقلى المولوى مثل قبح الظلم، والإرشادى مثل لزوم الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال، فإنّه ليس مولويّاً، بل إرشادى لأجل العلم بإتيان المأمور به. منه مدّ ظلّه.
[381] (2) هذا دليل آخر على خروج كلا القسمين- أعنى مقدّمة الوجوب والعلم- عن محلّ النزاع كما لا يخفى. م ح- ى.
[382] (3) فإنّ البحث كما عرفت لا يختصّ بالعلّة التامّة كى يشترط المقارنة الزمانيّة فى الحدوث، بل فى الأعمّ منها ومن الناقصة. منه مدّ ظلّه.
[383] (1) فى مقابل النقل والكشف الحكمى، وهو عبارة عن الحكم بعد الإجازة بترتّب آثار الملكيّة من حين العقد من دون أن تتحقّق الملكيّة كذلک حقيقةً. م ح- ى.
[384] (2) أى عند بعض. م ح- ى.
[385] (3) وهو بيع الأثمان بمثلها. م ح- ى.
[386] (4) إن قلت: القاعدة العقليّة مربوطة بالعلّة وأجزائها، لا بمقدّمة الواجب. قلت: مقدّمة الواجب أيضاً إمّا من قبيل العلّة التامّة، أو الناقصة من السبب والشرط وعدم المانع. منه مدّ ظلّه.
[387] (1)« الإحراق» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[388] (2) ويمكن أن يمثّل له بالعلم بالأزمنة القادمة، مثل العلم بأنّ الشهر القادم هو ذو القعدة، أو بالأزمنة الماضية والحوادث التى وقعت فيها، مثل العلم بأنّ يوم الأمس كان يوم الاثنين، وبأنّ موت زيد حدث فى السنة الماضية، فالعلم الذى هو من الإضافات موجود بالفعل، ولكن ما يضاف إليه إمّا أمر متقدّم منصرم، أو أمر استقبالى متأخّر. منه مدّ ظلّه.
[389] (3) تهذيب الاصول 1: 297 نقلاً عن بعض أهل التحقيق.
[390] (1) وأمّا ما ذكرناه من المثال- لتقريب ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله إلى الذهن- من علمنا بالامور الماضية المتصرّمة أو المستقبلة المتأخّرة فلا يثبت به دعواه، لأنّ طرف الإضافة إنّما هو المعلوم بالذات، أعنى الصورة الحاصلة من الخارج فى الذهن الموجودة فى زمن وجود العلم، لا المعلوم بالعرض الذى هو الأمر الحقيقى الخارجى.
فليس لنا إضافة فعليّة أحد طرفيها موجود بالفعل دون طرفها الآخر. منه مدّ ظلّه.
[391] (2) لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له. م ح- ى.
[392] (3) تهذيب الاصول 1: 299.
[393] (1) أى شرائط التكليف. م ح- ى.
[394] (2) كفاية الاصول: 118.
[395] (3) لا يخفى أنّ فى العبارة اغتشاشاً، لكنّ المراد معلوم، توضيحه:

أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة، فإذا قال المولى لعبده:« يجب عليک أن تسافر غداً» لا يتمكّن العبد من المسافرة الواجبة عليه إلّابعد مجىء ظرفها، وهو الغد، فالقدرة على المأمور به متأخّرة ظاهراً عن التكليف المشروط بها، لكنّ الشرط فى الواقع مقارن له، فإنّ وجوب المسافرة مشروط بعلم المولى وتصوّره قدرة العبد عليها غداً، لا بالقدرة الواقعيّة. م ح- ى.

[396] (1) تهذيب الاصول 1: 438.

[397] (2) تهذيب الاصول 1: 302.

[398] (1) ومثال شرط الوضع المتأخّر عنه هو الإجازة فى العقد الفضولى بناءً على الكشف الحقيقى، حيث إنّ الملكيّة متقدّمة على شرطها. منه مدّ ظلّه.

[399] (2) كفاية الاصول: 119.

[400] (1) أى شرائط المأمور به. ولا يخفى أنّ قضيّة العبارة جعله ثالثاً، إلّاأنّه لمّا قاس الوضع على التكليف من غير أفراده بعنوان مستقلّ جعل شرط المأمور به أمراً ثانياً. م ح- ى.

[401] (2) لا يقال: شرط المأمور به يرجع إلى شرط الوضع، لأنّ الأغسال الليليّة مثلًا من شرائط صحّة صوم المستحاضة، ولا ريب فى أنّ الصحّة من الأحكام الوضعيّة.

فإنّه يقال: قد عرفت أنّ مقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود، فغسل المستحاضة فى الليلة الآتية دخيل فى تحقّق المأمور به، ولو لم تغتسل لما أتت بما وجب عليها أصلًا، لا أنّها أتت بالمأمور به الفاسد، إذ لا ينقسم المأمور به إلى صحيح وفاسد، فإنّ الفاسد لا يكون متعلّقاً للأمر أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[402] (3) الترديد إنّما هو لأجل الاختلاف الواقع بين العدليّة والأشاعرة، فقوله:« حسناً» ناظر إلى مذهب العدليّة القائلين بالحسن والقبح العقليّين وأنّ الأمر والنهى تابعان للمصلحة والمفسدة الموجودتين فى متعلّقيهما، وقوله:« متعلّقاً للغرض» ناظر إلى مذهب الأشاعرة الذين ينكرونهما. منه مدّ ظلّه.

[403] (1) مثاله اشتراط صحّة صوم المستحاضة الكثيرة باغتسالها فى الليلة الآتية عند بعض، فالمأمور به عندهم هو الصوم المتعقّب بالأغسال الليليّة، فالصوم هو المضاف، وغسل الليلة الآتية هو المضاف إليه، وتعقّب الصوم به هو الإضافة. م ح- ى.

[404] (2) كفاية الاصول: 119.

[405] (1) مثاله ما إذا كان إحدى السيّارتين متقدّمة على الاخرى فى مسير، فالسيّارة المتقدّمة متّصفة بالتقدّم فى زمان اتّصاف المتأخّرة بالتأخّر، وفى رتبة اتّصافها به. م ح- ى.

[406] (1) أى التقدّم والتأخّر فيها أيضاً بحسب الذات. م ح- ى.

[407] (1) تهذيب الاصول 1: 303.
[408] (1)« فى» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[409] (1) أى تصوّره والتصديق بأنّه مترتّب على المعلول. م ح- ى.
[410] (1) إذا قلنا:« المستطيع يجب عليه الحجّ» فلنا فى اصطلاح المحقّق النائينى رحمه الله حكم ومتعلّق وموضوع، فالحكم هو الوجوب، ومتعلّقه هو الحجّ، وموضوعه عنوان« المستطيع»، والسرّ فى تعبيره عن شروط الأحكام بموضوعات الأحكام، أنّا إذا قلنا:« إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» فشرط الوجوب فى الشرطيّة هو بعينه موضوع فى الحمليّة. منه مدّ ظلّه.
[411] (1) ظاهر كلامه رحمه الله اختصاص القضيّة الخارجيّة بالقضيّة الشخصيّة الجزئيّة، وهو خلاف الواقع، فإنّ قولنا:« يا أيّها الجالسون فى هذا المكان يجب عليكم الخروج منه» أيضاً قضيّة خارجيّة مع عدم كونها شخصيّة كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.
[412] (1) وأمّا بناءً على جعل السببيّة للموضوع فامتناع تأخّره عن حكمه أوضح. منه مدّ ظلّه.
[413] (2) لأنّ الحكم كالعرض وموضوعه كالمعروض، وامتناع تأخّر المعروض عن العرض واضح. منه مدّ ظلّه.
[414] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 271.
[415] (1) وأمّا شرائط الوضع والتكليف فخارجة عن حريم النزاع فى مسألة مقدّمة الواجب، ضرورة أنّ مقدّمة الوجوب أو الحكم الوضعى غير مقدّمة الواجب كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.
[416] (1) كفاية الاصول: 121.
[417] (2) مطارح الأنظار 1: 236 و 247.
[418] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 292.
[419] (1) تهذيب الاصول 1: 315.
[420] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[421] (1) تهذيب الاصول 1: 316.
[422] (2) المصدر نفسه.
[423] (1) تقدّم نقل كلامه فى مبحث« حقيقة الإنشاء». م ح- ى.
[424] (2) ومنها الأمر. م ح- ى.
[425] (1) كفاية الاصول: 122.
[426] (2) كفاية الاصول: 123.
[427] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 302، وتهذيب الاصول 1: 319 نقلًا عن بعض محقّقى العصر.
[428] (1) فالحجّ عند صاحب الفصول واجب مشروط بالنسبة إلى

الاستطاعة أو خروج الرفقة، ومعلّق بالنسبة إلى مجىء وقته. م ح- ى.
[429] (2) الفصول الغرويّة: 79.
[430] (1) كما أنّ تأثير النار فى الإحراق مشروط بمجاورتها للمادّة المحترقة دون وجودها. م ح- ى.
[431] (2) كفاية الاصول: 128.
[432] (1) نهاية الدراية 2: 73.
[433] (2)« إختياراً» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[434] (1) نهاية الدراية 2: 76.
[435] (2) والتصديق بفائدة الشىء تارةً ينشأ من تفكير الإنسان حوله، واخرى من استماع أوصافه المذكورة بواسطة شخص آخر. منه مدّ ظلّه.
[436] (1) فإنّه يتوقّف على أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم. منه مدّ ظلّه.
[437] (2) كما أنّ العلم الواحد أيضاً لا يمكن أن يتعلّق بمعلومين، فإن كان المعلوم متعدّداً كان العلم أيضاً متعدّداً، وإن كان واحداً فواحداً، فالإرادة والعلم ونظائرهما تابعة لمتعلّقاتها من حيث الوحدة والتعدّد. منه مدّ ظلّه.
[438] (1) فإنّهم على المشهور مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول. منه مدّ ظلّه.
[439] (1) كفاية الاصول: 129.
[440] (1) الجارّ متعلّق ب« توجيه». م ح- ى.
[441] (2) كفاية الاصول: 128.
[442] (1) منها: تقسيمه مثلًا إلى الصلاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها، فإنّ هذا التقسيم وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يذكر فى باب مقدّمة الواجب، إذ لا يترتّب على ذكره فيه أثر أصلًا. منه مدّ ظلّه.
[443] (2) كفاية الاصول: 131.
[444] (3) راجع ص 259.
[445] (1) راجع ص 295.
[446] (2) كفاية الاصول: 131.
[447] (1) كفاية الاصول: 133.
[448] (1) كفاية الاصول المحشّى 1: 531.
[449] (2) مطارح الأنظار 1: 252، وكفاية الاصول: 133.
[450] (3) لعدم تسلّم كونه أقوى منه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
[451] (1) تقدّم أنّ إطلاق الصيغة عند صاحب الكفاية يقتضى النفسيّة والتعيينيّة والعينيّة عند الدوران بينها وبين الغيريّة والتخييريّة والكفائيّة. م ح- ى.
[452] (2) فيما إذا دار أمر دليل ثالث بين كونه مخصّصاً للعامّ أو مقيّداً للمطلق. م ح- ى.

[453] (3) كفاية الاصول: 134.
[454] (4) البقرة: 275.
[455] (1) أى كبرى دليل الشيخ رحمه الله، وهى ترجيح تقييد الإطلاق البدلى على تقييد الإطلاق الشمولى. م ح- ى.
[456] (2) أى أصالة الإطلاق. منه مدّ ظلّه.
[457] (3) مطارح الأنظار 1: 253، وكفاية الاصول: 133.
[458] (1) كفاية الاصول: 135.
[459] (2) كفاية الاصول: 134.
[460] (3) كفاية الاصول: 135.
[461] (1) هذا مع قطع النظر عن ذيل كلامه، أعنى قوله:« نعم، إذا كان التقييد بمنفصل إلخ» وإلّا فقد عرفت أنّه قرينة على إرادته من ا لصدر التقييد بالمتّصل. منه مدّ ظلّه.
[462] (2) راجع كفاية الاصول المحشّى 1: 535؛ ليتبيّن لک ما أفاده المحقّقان المشكينى والقوچانى فى وجه الأمر بالتأمّل. م ح- ى.
[463] (1) فإنّها هى الغاية القصوى، كما يؤيّده تفسير العبادة فى قوله تعالى- من سورة الذاريات، الآية 56-:« وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بالمعرفة فى بعض الأخبار. منه مدّ ظلّه.
[464] (2) مطارح الأنظار 1: 329.
[465] (3) لو علم بذلک العنوان الحسن. منه« مدّ ظلّه» توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[466] (1) كفاية الاصول: 135.
[467] (2) البقرة: 183.
[468] (1) الحجّ: 27- 28.
[469] (1) كفاية الاصول: 136.
[470] (1) أى أفراد الطلب ومصاديقه، لكون ما وضع له الحروف وما يلحقها- كالهيئات- خاصّاً، وإن كان وضعها عامّاً. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ رحمه الله.
[471] (2) فهيئة« افعل» وضعت لمصاديق حقيقة الإرادة لا لمصاديق مفهومها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.
[472] (3) مطارح الأنظار 1: 333.
[473] (1) اعلم أنّ للطلب وجوداً إنشائيّاً عند المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقابل الوجود الحقيقى والذهنى، ووجوده الإنشائى يتحقّق بصيغة« افعل» ومادّة الطلب ونحوهما. منه مدّ ظلّه.
[474] (2) كفاية الاصول: 137.
[475] (1) لكن بين المشهور وما اختاره الاستاذ«« مدّ ظلّه»» اختلاف فى كيفيّة وضع الحروف للمعانى الجزئيّة، كما تقدم فى مبحث وضع الحروف. م

ح- ى.
[476] (2) فالواجب الغيرى قسم من الواجب المشروط، والفرق بينه وبين سائر الواجبات المشروطة أنّ وجوب الواجب الغيرى مقيّد بوجوب أمر آخر، كوجوب الطهارة المشروط بوجوب الصلاة، لكن وجوب سائر المشروطات مقيّد بوجود شىء آخر، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة. منه مدّ ظلّه.
[477] (1) « بوجوب الصلاة» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[478] (2) المائدة: 6.
[479] (1) « بوجوبها» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[480] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 220.
[481] (1) وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 1.
[482] (1) أى سقوط أمر الغير، وهذا مثل أن تشكّ الحائض فى أنّ وجوب الوضوء هل هو غيرى، فلا يجب عليها إتيانه، لسقوط أمر الصلاة بالنسبة إليها، أو نفسى يجب عليها إتيانه، لعدم ارتباطه بالصلاة. م ح- ى.
[483] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 222.
[484] (2) ليس فى فوائد الاصول ولا فى أجود التقريرات أثر من تمسّک المحقّق النائينى رحمه الله بالاستصحاب، بل تمسّک فيهما لرفع وجوب الوضوء قبل الزوال أيضاً بأصالة البراءة. م ح- ى.
[485] (3) فوائد الاصول 1 و 2: 223.
[486] (1) المصدر نفسه.
[487] (1) لا بالدواعى النفسانيّة. م ح- ى.
[488] (2) بحار الأنوار 67: 191 و 237.
[489] (1) كفاية الاصول: 138.
[490] (2) آل عمران: 30.
[491] (3) الزلزلة: 7- 8.
[492] (1) تفسير نور الثقلين 5: 650.
[493] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 329.
[494] (2) عدم ترتّب الثواب والعقاب على موافقة الأمر الغيرى ومخالفته مبنىّ على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.
[495] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 228.
[496] (2) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: 27.
[497] (1) كغسل الجمعة وليلة القدر. م ح- ى.
[498] (2) كغسل الدخول فى الحرم ومسجد الحرام والكعبة. م ح- ى.
[499] (3) كغسل الإحرام والطواف والزيارة. م ح- ى.

[500] (1) إن قلت: كيف يكفى فى تحقّق العبادة إتيانها بقصد امتثال أمره العبادى مع ما تقدّم من تفسير قصد القربة بإتيان العمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى.
قلت: ما تقدّم فى تفسير قصد القربة ليس معنى منحصراً، بل المراد أنّ قصد القربة لا يتوقّف على الأمر، لا أنّ العمل باطل إذا تحقّق بقصد امتثال أمره فيما إذا كان له أمر عبادى. م ح- ى.
[501] (1) اعلم أنّ صاحب الكفاية رحمه الله ذكر هذا التقسيم فى ذيل الأمر الرابع الآتى، وتبعه فى ذلک شيخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»» حيث قال عند الشروع فى الأمر الرابع:
بقى من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلى والتبعى، لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذكره بعد الأمر الرابع، إمّا لنسيان أو لأمر آخر لا نعلمه، وحيث إنّ ترتيب بحثنا هو الترتيب الذى فى الكفاية فنحن أيضاً نؤخّر البحث حول هذا التقسيم إلى ما بعد الأمر الرابع.
لكنّى رأيت المصلحة فى ذكره فى هذا الأمر الثالث الذى عقد لتقسيمات الواجب، لا فى ذيل الأمر الرابع الذى عقد لبيان دائرة وجوب المقدّمة أو دائرة المقدّمة الواجبة سعة وضيقا. م ح- ى.
[502] (1) المائدة: 6.
[503] (2) الفصول الغرويّة: 82.
[504] (1) كفاية الاصول: 152.
[505] (1) نهاية الدراية 2: 157.
[506] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[507] (1) ويستلزم أيضاً أن يكون مثل صلاتى الظهر والجمعة من مصاديق الواجب التبعى، لتعلّق العلم الإجمالى والإرادة الإجماليّة بهما، مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلک. هذا ما يستفاد من تضاعيف كلمات شيخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»». م ح- ى.
[508] (2) أقول: نعم، هذا الإشكال وارد على المحقّق الخراسانى، حيث ذهب إلى عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعيّاً، ولكنّه لا يقتضى فساد كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت، لأنّ غايته أنّه إن كان بحسب مقام الثبوت بهذا المعنى الذى ذكره فى الكفاية كان كلّ من الواجب الأصلى والتبعى مشتملًا على كل من النفسى والغيرى، وهذا ليس أمراً باطلًا فى نفسه، بل هو أمر لازم، لكونه موجباً لاستقلال هذا التقسيم ورافعاً للإشكال الأوّل عن كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[509] (1) كفاية الاصول: 153.
[510] (1) نهاية الدراية 2: 158.
[511] (1) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: 71.

[512] (2) هذا ما عبّر به صاحب الكفاية، وإن كان الصحيح المناسب لظاهر كلام صاحب المعالم أن يقال:« فى التوسعة والتضييق» كما عرفت. منه مدّ ظلّه.
[513] (3) كفاية الاصول: 142.
[514] (1) بمعنى أنّ إرادة ذى المقدّمة مستلزمة لإرادتها، دون العكس. م ح- ى.
[515] (2) مطارح الأنظار 1: 353.
[516] (1) كفاية الاصول: 143.
[517] (1) سواء كانت العباديّة دخيلة فى المقدّميّة، كالطهارات الثلاث، أم لا، كتطهير الثوب والبدن وسائر الامور التوضّليّة التى جعلت مقدّمة للصلاة، ضرورة أنّ قصد القربة وإن لم يعتبر فى التوضّليّات، إلّاأنّه يوجب عباديّتها. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام الشيخ رحمه الله.
[518] (2) مطارح الأنظار 1: 353.
[519] (1) لا يخفى عليک أنّ أصل القول بالملازمة لا يكون مشهوراً، فالمراد بالقول المشهور هنا ما هو مشهور من بين أقوال القائلين بها. منه مدّ ظلّه.
[520] (1) الفصول الغرويّة: 81.
[521] (1) أى بذات المقدّمة. م ح- ى.
[522] (2) راجع ص 243.
[523] (1) سيأتى إمكان إرجاع كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى مقام الثبوت. م ح- ى.
[524] (1) كفاية الاصول: 145.
[525] (1) هذا الإشكال مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل، وإلّا فمع اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّة التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة فلا مجال لذكر هذا الإشكال الثانى، ضرورة أنّ ترتّب الواجب التوليدى على علّته التامّة قهرى ليس فيه حالة انتظار كما تقدّم، فكأنّه قال: سلّمنا أنّ جميع المقدّمات متّصفة بالوجوب الغيرى، إلّاأنّه لو كان معتبراً فيه الترتّب إلخ. منه مدّ ظلّه.
[526] (2) كفاية الاصول: 146.
[527] (3) والوجوب المتعلّق بالمقدّمة الموصلة لا يسقط قبل تمام الوقت ويسقط بالعصيان بعده. م ح- ى.
[528] (1) درر الفوائد: 119.
[529] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 340.
[530] (1) وأمّا فى مقام الإثبات فتارةً يثبت لنا تعلّق إرادة المولى بالمطلق، واخرى بالمقيّد، وثالثةً كان مراده مهملًا أو مجملًا، بخلاف مقام الثبوت، فإنّه لا يخلو عن الاحتمالين الأوّلين أبداً. منه مدّ ظلّه.

[531] (1) كفاية الاصول: 147.
[532] (1) كفاية الاصول: 149.
[533] (2) كما تقدّم توضيحه فى ص 370.
[534] (3) كفاية الاصول: 149.
[535] (1) تهذيب الاصول 1: 379.
[536] (1) مطارح الأنظار 1: 378.
[537] (1) كفاية الاصول: 151.
[538] (1) لكن يمكن أن يُقال بترتّب ثمرة اخرى، وهى أنّ المقدّمة إذا كانت محرّمة فى الأصل ومنحصرة تقع واجبة على المشهور فيما إذا كان وجوب ذى المقدّمة أهمّ من حرمة المقدّمة، ولو لم يترتّب عليها ذو المقدّمة، غاية الأمر أنّه متجرٍّ لو لم يلتفت إلى مقدّميّتها كما تقدّم فى بيان الثّمرة بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله.
بخلاف قول صاحب الفصول، فإنّها عليه لا تقع واجبة فى صورة عدم ترتّب ذى المقدّمة عليها، فتقع محرّمة موجبة لاستحقاق فاعلها العقوبة، إلّافيما إذا حال بينه وبين الإتيان بذى المقدّمة مانع قهرى، كالعجز، فيكون معذوراً فى ارتكاب هذا الحرام فى هذه الصورة. م ح- ى.
[539] (1) كفاية الاصول: 151.
[540] (1) بحكم العقل الذى يحكم بالملازمة بين الوجوب الشرعى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب الشرعى المتعلّق بالمقدّمة. م ح- ى.
[541] (2) كفاية الاصول: 153.
[542] (1) واختلفوا فى أنّ الإصرار هل لا يتحقّق إلّابارتكاب محرّمين، أو يتحقّق بحرام واحد مع العزم على حرام آخر أيضاً، أو بل يتحقّق بحرام واحد مع عدم التوبة ولو لم يعزم على ارتكاب آخر. منه مدّ ظلّه.
[543] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 349.
[544] (1) راجع ص 345.
[545] (2) راجع ص 343.
[546] (1) ويمكن أن يُقال: إنّ العامل إن أتى بالمقدّمة قاصداً الإتيان بذيها أيضاً، ثمّ بعد تحقّق المقدّمة رجع عن قصده أو عرض له مانع من الإتيان بذيها فلا إشكال فى كون الإتيان بها ناشئاً من الأمر المتعلّق به، وإن كان قاصداً تركه حتّى فى بداية الأمر فلا إشكال فى عدم تحقّق اللابدّيّة العقليّة أيضاً بالنسبة إلى المقدّمة، فلا داعى إليها أصلًا. م ح- ى.
[547] (1) فإنّ المجعول ما يكون وضعه ورفعه بيد الجاعل، ووجوب المقدّمة ليس كذلک، إذ لا يمكن للشارع أن يقول:« لا يجب عليكم الوضوء» بعد فرض توقّف الصلاة الواجبة عليه، فوجوب المقدّمة وإن كان شرعيّاً بمقتضى الملازمة، إلّاأنّه لا يكون مجعولًا للشارع، فلا يجرى الأصل لنفيه. منه مدّ ظلّه توضيحاً للإشكال المذكور.

[548] (1) كفاية الاصول: 156.
[549] (1) وهو قوله:« نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمة المطلقة إلخ». م ح- ى.
[550] (1) نهاية الاصول: 197.
[551] (1) لعدم جهل العبد بكون الاشتراء متوقّفاً على دخول السوق كى يكون أمر المولى به إرشاداً إلى مقدّميّته. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[552] (2) كفاية الاصول: 157.
[553] (1) فى وسائل الشيعة 17: 448، كتاب التجارة، الباب 40 من أبواب آداب التجارة، الحديث 3 هكذا:« نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». م ح- ى.
[554] (2) كفاية الاصول: 226.
[555] (3) البقرة: 43.
[556] (4) الكافى 3: 88، كتاب الحيض، باب جامع فى الحائض والمستحاضة، الحديث 1.
[557] (5) فى وسائل الشيعة 4: 347، كتاب الصلاة، الباب 2 من أبواب لباب المصلّى، الحديث 7 هكذا:« لا تجوز الصلاة فى شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه». م ح- ى.
[558] (6) المائدة: 6.
[559] (1) كفاية الاصول: 157.
[560] (1) نعم، لو كانت المقدّمة ممّا لا يدركها العقل كالشرائط الشرعيّة، فلابدّ للمولى بيان توقّف الواجب عليها بأىّ نحو كان، وأمّا الأمر بها فلا يجب عليه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها. م ح- ى.
[561] (1) تهذيب الاصول 1: 395.
[562] (2) الظاهر أنّ مرادهم بالسبب هو العلّة التامّة لا المقتضى. منه مدّ ظلّه.
[563] (3) كفاية الاصول: 158.
[564] (1) المراد به الوجوب الغيرى. منه مدّ ظلّه.
[565] (2) كفاية الاصول: 159.
[566] (1) الأمر بالوضوء والغسل والتيمّم فى هذه الآية الشريفة إرشاد إلى شرطيّة هذه الطهارات الثلاث للصلاة. منه مدّ ظلّه.
[567] (2) المائدة: 6.
[568] (3) وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 1.
[569] (1) أى مسألة مقدّمة الواجب ومسألة مقدّمة الحرام. م ح- ى.
[570] (2) صفة للعلّة التامّة لا للأفعال التوليديّة. م ح- ى.

[571] (3) كفاية الاصول: 159.
[572] (1) فإنّ نيّة الشىء عبارة اخرى عن قصده وإرادته. م ح- ى.
[573] (1) تهذيب الاصول 1: 401.
[574] (1) لم يرد من« الكراهة» معناها الاصطلاحى الفقهى، بل أراد معناها اللغوى، فيناسب الحرمة المبحوث عنها فى المقام. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الحائرى رحمه الله.
[575] (2) وهو ما إذا كان العنوان بما هو محرّماً ومبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه. م ح- ى.
[576] (1) درر الفوائد: 130.
[577] (2) نعم، يمكن أن ينطبق على مقدّمة عنوان محرّم، فتصير حراماً لأجل ذلک العنوان، كالتجرّى بناءً على حرمته. منه مدّ ظلّه.
[578] (3) فإنّها أمر اختيارى، كما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.
[579] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 301.
[580] (1) المصدر نفسه.
[581] (1) كفاية الاصول: 160، وفوائد الاصول 1 و 2: 301.
[582] (1) أمّا عدم المغايرة فى فرض كون النهى عن الضدّ عين الأمر بالشىء فواضح، وأمّا فى فرض كونه جزءً منه فلعدم كفاية المغايرة بنحو الكلّيّة والجزئيّة فى صدق الاقتضاء. م ح- ى.
[583] (1) لا يخفى أنّ هذا يدلّ على أصل بطلان القول بالجزئيّة بالنسبة إلى الضدّ العامّ، لا على وضوح بطلانه، كما هو المدّعى. م ح- ى.
[584] (1) فانّ المقدّميّة اساس دليل القائلين بالاقتضاء كما سيأتى. م ح- ى.
[585] (2) سيأتى أنّه لابدّ للقائل بالاقتضاء فى الضدّ الخاصّ من ثلاثة امور: 1- أنّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، 2- أنّ الملازمة متحقّقة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها، 3- أنّ وجوب الشىء مستلزم لحرمة نقيضه، فترک الصلاة مثلًا مقدّمة لإزالة النجاسة عن المسجد، فهو واجب غيرى، كما أنّ الإزالة واجبة نفسيّة، ففعل الصلاة حرام غيرى، لاستلزام وجوب الترک لحرمة نقيضه وهو الفعل، ولابدّ للقائل بعدم الاقتضاء من إنكار هذه الامور الثلاثة أو بعضها. منه مدّ ظلّه.
[586] (1) اختلفوا فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال:
أحدها: مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر مطلقاً،
الثانى: عدم مقدميّته له كذلک،
الثالث: التفصيل بين ما إذا كان موجوداً حين تحقّق الضدّ الآخر وبين ما إذا لم يكن موجوداً حينئذٍ، فعدمه مقدّمة فى الأوّل دون الثانى، فلو كنت مشتغلًا بالصلاة مثلًا فتركها مقدّمة للإزالة، وإلّا فلا. منه مدّ ظلّه.
[587] (2) لا يخفى عليک فساد هذا الأمر بناءً على ما اخترناه فى باب

مقدّمة الواجب من عدم الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.
[588] (1) مع أنّ المقدّمة لابدّ من أن تكون متقدّمة على ذيها رتبةً. م ح- ى.
[589] (2) كفاية الاصول: 161.
[590] (1) كفاية الاصول: 161.
[591] (1) ولابدّ للمحقّق الخراسانى والقوچانى رحمهما الله من إثبات اتّحادهما رتبةً للوصول إلى المقصود وهو نفى مقدّميّة عدم أحدهما للآخر، لأنّ عدم أحدهما من قبيل عدم المانع كما جاء فى دليل القائل بالاقتضاء، وعدم المانع جزء للعلّة التامّة، وتقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بحسب الرتبة لا الزمان. م ح- ى.
[592] (2) كما لا يوجد ملاک التقدّم والتأخّر الرتبيّين بينهما أيضاً. م ح- ى.
[593] (3) حيث إنّا بعد علمنا بأنّ زيداً موجود فى زمن عمرو وعمراً موجود فى زمن بكر نعلم وجداناً بأنّ زيداً موجود فى زمن بكر. م ح- ى.
[594] (1) لا يقال: يمكن إقامة البرهان فى المقام، وهو أنّ عدم أحد الضدّين فى مرتبة وجوده، ووجوده فى مرتبة الضدّ الآخر، فعدم أحد الضدّين فى مرتبة الضدّ الآخر.
فإنّه يقال: هذا وإن كان بصورة قياس الشكل الأوّل بالنظر السطحى، إلّاأنّ واقعه مغالطة، كمغالطة قولنا بالفارسيّة:« ديوار موش دارد، وموش گوش دارد، پس ديوار گوش دارد»، ولابدّ من تشكيل القياس فى المقام بهذه الكيفيّة:« عدم أحد الضدّين فى مرتبة وجود ذلک الضدّ، وكلّ شىء فى مرتبة وجود ذلک الضدّ فى مرتبة الضدّ الآخر» وفى ضمن مثال واضح« عدم الصلاة فى رتبة وجود الصلاة، وكلّ شىء فى رتبة وجود الصلاة فى رتبة وجود الإزالة»، والكبرى فى هذا القياس كاذبة. م ح- ى.
[595] (2) تهذيب الاصول 1: 415.
[596] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[597] (1) تهذيب الاصول 1: 417.
[598] (1) قال سيّدنا الحكيم رحمه الله- فى حقائق الاصول 1: 310-: التقدّم الطبعى فى الاصطلاح تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، وأمّا تقدّم العلّة التامّة فهو التقدّم بالعلّيّة. م ح- ى.
[599] (2) ويعبّر عنه بالشرط. م ح- ى.
[600] (3) ويعبّر عنه بعدم المانع. م ح- ى.
[601] (4) فإنّ عدم الشىء تارةً يستند إلى عدم مقتضيه، واخرى إلى عدم شرطه، وثالثةً إلى وجود مانعه، فعدم الشىء يتوقّف أحياناً على وجود ضدّه توقّف عدم الشىء على وجود مانعه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام

صاحب الكفاية رحمه الله.
[602] (5) كفاية الاصول: 161.
[603] (1) نهاية الدراية 2: 182.
[604] (1) هذا شروع فى إنكار المقدّمة الثانية لدليل القائلين بالاقتضاء فىالضدّ الخاصّ، فإنّ دليلهم- كما تقدّمت الإشارة إليه- كان مركّباً من ثلاث مقدّمات: الاولى: أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر، وقد عرفت بطلانه، الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، وقد عرفت أيضاً بطلانه فيالمبحث السابق، الثالثة: أنّ نقيض الواجب حرام، وشرع الاستاذ« مدّ ظلّه» فى ردّه بقوله:« ولو فرض وجوب المقدّمة إلخ». م ح- ى.
[605] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 303.
[606] (1) والظاهر أنّه رحمه الله أراد هذا لا النهى المولوى المستقلّ. منه مدّ ظلّه.
[607] (2) هذا إذا كان الأمر نفسيّاً، وأمّا إذا كان غيريّاً كالأمر المتعلّق بترک الصلاة لأجل كونه مقدّمة للإزالة- بناءً على مقدّميّة عدم أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر ووجوب مقدّمة الواجب- فالنهى المتعلّق بفعل الصلاة اللازم من الأمر الغيرى المتعلّق بتركها أيضاً غيرى، والغيرى من الأمر والنهى لا يترتّب استحقاق المثوبة على موافقته ولا العقوبة على مخالفته، إلّاإذا قلنا بترتّب الثواب والعقاب بالجعل لا بالاستحقاق، وقد مرّ توضيحه فى مبحث الواجب النفسى والغيرى. م ح- ى.
[608] (1) كون الفعل نقيضاً للترک مبنىّ على كون نقيض الشىء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به، لا خصوص رفعه، وإلّا كان نقيض الترک ترک الترک. منه مدّ ظلّه.
[609] (1) هذا الدليل وإن كان يفيد الخصم فى المقام على فرض تماميّته، إلّاأنّه أخصّ من مدّعاه، لأنّه لا يجرى إلّافى الوجوب والحرمة، مع أنّ مدّعاه اتّحاد المتلازمين فى جميع الأحكام الخمسة. منه مدّ ظلّه.
[610] (1) أى ما يدّعيه الخصم فى صدر هذا الدليل من أنّ أحد المتلازمين إذا كان واجباً فلابدّ من اتّصاف الملازم الآخر أيضاً بالوجوب. م ح- ى.
[611] (2) وملاک الإباحة الشرعيّة عبارة عن خلوّ الواقعة عن المصلحة والمفسدة كلتيهما، أو تساويهما فيها. منه مدّ ظلّه.
[612] (1) فلابدّ إمّا من القول بعدم رواية دالّة على أنّ للَّهسبحانه فى كلّ واقعة حكماً، كما هو ظاهر كلام الإمام الخمينى رحمه الله- على ما فى تهذيب الاصول 1: 424- أو بأنّها مربوطة باللوح المحفوظ، كما تقدّم، أو بتخصيص عمومها بالموارد الخالية عن الحكم الشرعى. م ح- ى.
[613] (1) وهذا بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهى، كالصلاة فى الدار المغصوبة، فإنّ العنوان هناک متعدّد، فالصلاة تقعٍ صحيحة بناءً على جواز

الاجتماع، وإن ذهب بعض القائلين بالاجتماع- كآية اللّه البروجردى رحمه الله فى نهاية الاصول: 260- إلى بطلانها، وبعضهم- كالإمام رحمه الله- كان يميل مرّةً إلى صحّتها واخرى إلى فسادها على ما ببالى من مجلس درسه الشريف. منه مدّ ظلّه.
[614] (2) لأنّ وجوب المقدّمة إنّما هو لأجل توقّف ذى المقدّمة عليها، لا لأجل مصلحة فى نفسها. م ح- ى.
[615] (1) عدم ترتّب الثواب والعقاب على موافقة الأمر الغيرى ومخالفته مبنىّ على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه»، فانّ استحقاق الثواب حينئذٍ تابع لجعل الشارع، ولا فرق فى ذلک بين الواجبات النفسيّة والغيريّة، فالمكلّف يستحقّ الثواب على موافقة كلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسيّاً او غيريّاً.
نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، بل للمولى أن يعاقب العبد بمجرّد العصيان ومخالفة أمره ولو لم يجعل لها عقاباً. م ح- ى.
[616] (1) تهذيب الاصول 1: 426.
[617] (2) كفاية الاصول: 165، وتهذيب الاصول 1: 426 نقلًا عن الشيخ البهائى رحمه الله.
[618] (1) كفاية الاصول: 166.
[619] (2) كفاية الاصول: 168.
[620] (1) كما إذا صلّى فى آخر الوقت وترک إنقاذ غريق محترم. م ح- ى.
[621] (2) لتحقّق المشروط وهو الأمر بالصلاة بمجرّد العزم على ترک الإنقاذ قبل الاشتغال بالصلاة، وعدم تحقّق شرطه وهو عصيان الأمر بالإنقاذ إلّابعد مضىّ وقت تمكّن فيه منه ولكن تركه. م ح- ى.
[622] (3) توضيح ذلک: أنّ سقوط التكليف إمّا بالإطاعة أو العصيان أو ارتفاع موضوعه، ولا إشكال فى عدم تحقّق الأوّل والثالث، وكذلک الثانى عند تحقّق الأمر بالمهمّ فرضاًقبل عصيان الأمر بالأهمّ، إمّا لكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بمجرّد العزم على عصيان الأمر بالأهمّ أو بنفس العصيان، ولكن بنحو الشرط المتأخّر. م ح- ى.
[623] (1) كما إذا أمره بتبييض الجدار وتسويده معاً فى آن واحد إن أكل الغذاء الفلانى. م ح- ى.
[624] (2) كفاية الاصول: 166.
[625] (1) البقرة: 275.
[626] (1) إن قلت: قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية 286-:« لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ظاهر فى عدم توجّه التكليف إلّاإلى القادر، فإنّ الوسع فى الآية الشريفة وإن كان عبارة عن القدرة العرفيّة لا العقليّة التى هى مِحلّ النزاع، إلّاأنّ الآية إذا دلّت على عِدمِ توجّه التكليفِ إلى العاجز

عرفاً دلّت على عدم توجّهه إلى العاجز عقلًا أيضاً، ضرورة أنّ كلّ إنسان يحكم العقل بعدم تمكّنه من عمل يحكم العرف أيضاً بذلک، دون العكس.
قلت: ما استدلّ به الاستاذ«« مدّ ظلّه»» لنفى تقييد الأحكام بالقدرة من البرهانين الآتيين- فى الصفحة 458- يوجب حمل هذه الآية على نفى الأثر المترتّب على التكليف، وهو عقاب العاجز على مخالفته، فتكون حينئذٍ إرشاداً إلى حكم العقل. م ح- ى.
[627] (1) آل عمران: 85.
[628] (2) آل عمران: 19.
[629] (3) المائدة: 1.
[630] (1) آل عمران: 97.
[631] (1) تهذيب الاصول 1: 433.
[632] (2) يترتّب على هذه المسألة ثمرات كثيرة قيّمة. منه مدّ ظلّه.
[633] (1) وهى قوله تعالى:« وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». آل عمران: 97.
[634] (2) وهى قوله تعالى:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». البقرة: 183.
[635] (3) وهى قوله تعالى:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». المائدة: 6.
[636] (1) هذا توضيح ما ذكروه فى البراءة العقليّة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. م ح- ى.
[637] (2) الإسراء: 15.
[638] (3) وأمّا لو قلنا بأنّ له مرحلتين: الإنشاء والفعليّة، فلا دور، لأنّ ما يتوقّف عليه العلم هو الحكم الإنشائى، وما يتوقّف على العلم هو الحكم الفعلى. م ح- ى.
[639] (4) فلابدّ من حمل ما يدلّ على تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بوجوبها على عدم استحقاق العقوبة على المخالفة فى صورة الجهل، وبعبارة اخرى: يحمل على تفضّله تعالى بقبول الصلاة الفاقدة لشرطها مكان الواجدة. م ح- ى.
[640] (1) أى آية اللّه الشيرازى الكبير رحمه الله الذى أفتى بحرمة شرب التتن. منه مدّ ظلّه.
[641] (2) كفاية الاصول: 168.
[642] (1) وقد يقال: الشرط فى موارد الشرط المتأخّر إنّما هو تعقّب ذلک الأمر المتأخّر للمشروط لا نفسه، فيعود إلى الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه.
[643] (2) عبّر بعضهم عن العزم على العصيان بالتلبّس به، أو الشروع

فيه، وهما عبارتان اخريان عن العزم، حيث إنّ أوّل زمن التلبّس بالعصيان والشروع فيه هو العزم عليه. منه مدّ ظلّه.
[644] (3) واختلافهما رتبةً لا يجدى فى رفع غائلة الاستحالة إذا كانا متّحدين زماناً، لأنّ ملاک الاستحالة إنّما هو طلب الضدّين فى زمان واحد، لاستلزامه تكليفاً بما لا يطاق. منه مدّ ظلّه.
[645] (1) ولابدّ هاهنا من تبديل مثال الإزالة والصلاة بمثال آخر، حيث إنّ الاشتغال بالصلاة لا يوجب سقوط الأمر بالإزالة رأساً، فإنّ المكلّف حينما يلتفت إلى تلوّث المسجد بالنجاسة يجب عليه الإزالة فوراً ففوراً، بمعنى أنّه لو لم يزلها فى الآن الأوّل تجب عليه الإزالة فى الآن الثانى وهكذا، فإذا اشتغل بالصلاة يتوجّه إليه الأمر بالإزالة أيضاً، فلابدّ من التمثيل للضدّ الأهمّ بواجب فورى لم يبق مجال لامتثال أمره بمجرّد الاشتغال بالمهمّ، كإنقاذ الغريق الذى لا يتمكّن المكلّف منه لو اشتغل بالصلاة فى الآن الأوّل، فإنّ الأمر بالأهمّ يسقط حينئذٍ بالعصيان المتحقّق بالاشتغال بالمهمّ. م ح- ى.
[646] (1) لأجل النذر أو نهى الوالد أو نحوهما. منه مدّ ظلّه.
[647] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 357.
[648] (1) وبعبارة اخرى: حرمة قصد الإقامة. م ح- ى.
[649] (2) حيث إنّه مترتّب على عصيان تكليف آخر. م ح- ى.
[650] (1) الإمكان الذاتى عبارة عن استواء نسبة الماهيّة إلى طرفى الوجود والعدم فى مقابل الاستحالة الذاتيّة المتحقّقة فى مثل« اجتماع النقيضين»، والإمكان الوقوعى عبارة عن عدم امتناع وقوع الشىء فى مقابل الاستحالة الوقوعيّة المتحقّقة فى مثل وجود المعلول بدون علّته. منه مدّ ظلّه.
[651] (1) كفاية الاصول: 170.
[652] (1) راجع ص 478 لكى تجد الفرق بين هذا الاحتمال وما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.
[653] (1) ولابدّ من أن يكون الوجود فى كلام هذا البعض بمعنى الفرد لكى ينطبق على عنوان النزاع، وهو أنّ الأوامر والنواهى هل تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد. منه مدّ ظلّه.
[654] (2) وأمّا الماضى والمضارع فالوجود يستفاد من هيئتهما لا من مادّتهما، فإنّ« ضرب» يكون بمعنى« تحقّق منه الضرب» و« يضرب» بمعنى« سيتحقّق منه الضرب فى المستقبل». منه مدّ ظلّه.
[655] (1) المائدة: 3.
[656] (2) البقرة: 183.
[657] (3) آل عمران: 97.
[658] (4) سواء لم يكن مدلول لفظ، أو استفيد من الأمر والنهى، أو من لفظ آخر غيرهما. م ح- ى.

[659] (1) كفاية الاصول: 171.
[660] (2) تهذيب الاصول 1: 494.
[661] (3) بل ذهب بعضهم إلى لزوم الاتّحاد فى المفهوم أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[662] (1) قلت للُاستاذ« مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس: ما الفرق بين هذا الوجه الذى اخترتموه وبين الاحتمال الأوّل الذى ناقشتم فيه؟ فقال: الفرق بينهما أنّا لم نفرّع النزاع فى المقام على مسألة أصالة الوجود والماهيّة، بل لاحظناه مسألة مستقلّة، بخلاف الاحتمال الأوّل، فإنّه مبنىّ على تلك المسألة الفلسفيّة كما تقدّم، ولأجل توجيه هذا التفريع قلنا هناک: لابدّ من أن يكون المراد بالأفراد، الوجودات لكى يكون النزاع متفرّعاً على مسألة أصالة الوجود والماهيّة، وإلّا فلم يتحقّق التفرّع عليها الذى هو المدّعى فى ذلک الاحتمال. م ح- ى.
[663] (1) إن قلت: لا يمكن أن توجد ماهيّة إلّامع العوارض المشخّصة، فلا فرق بين الوجود والفرد.
قلت: نعم، ولكنّ الفرق فى مقام الحكاية، فقضيّة« زيد فرد من الإنسان» حاكية عن كون زيد وجود الإنسان وكونه متشخّصاً بالتشخّصات الفرديّة، وأمّا إذا قلنا:« زيد وجود الإنسان» فهو لا يحكى إلّاعن مجرّد كونه وجوده، ولا يجب فى صدق القضايا كونها حاكية لجميع ما هو متحقّق فى الخارج، وإلّا كان قولک:« جائنى رجل» فيما إذا جاءک زيد كاذباً، مع أنّه صادق بالضرورة. منه مدّ ظلّه.
[664] (2) الروم: 31.
[665] (3) البقرة: 183.
[666] (4) آل عمران: 97.
[667] (5) المائدة: 3.
[668] (1) ولذا صارت جملة« ثبّت العرش ثمّ انقش» مثلًا معروفاً بينهم، أى أوجد السقف ثمّ انقشه بنقوش مزيّنة، والمقصود عدم تمكّن النقّاش من تزيين السقف بالنقوش إلّابعد تحقّق أصل السقف. منه مدّ ظلّه.
[669] (1) كفاية الاصول: 171.
[670] (2) وهو أنّ الشىء الموجود بملاحظة نفسه وجود، وبملاحظة انتسابه إلى الجاعل إيجاد. م ح- ى.
[671] (1) أو الطلب الشديد والضعيف عند من قال بكون الوجوب والندب عبارة عن الطلب كالمحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[672] (1) وهما الجواز والرجحان. م ح- ى.
[673] (2) كفاية الاصول: 173.
[674] (1) الدلالة الالتزاميّة عند الاستاذ« مدّ ظلّه» من مقتضيات العقل لا من دلالات اللفظ. م ح- ى.

[675] (1) وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كلّى الجواز كان موجوداً عند وجود أحد أفراده، وهو الوجوب، ونشكّ بعد النسخ فى أنّه هل حدث فرد آخر منه- كالندب أو الكراهة- مقارناً لارتفاعه حتّى يبقى كلّى الجواز، أو تبدّل إلى الحرمة حتّى لا يبقى. م ح- ى.
[676] (2) فرائد الاصول 3: 196.
[677] (1) وجلّ الواجبات التخييريّة من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه.
[678] (2) كفاية الاصول: 174.
[679] (1) واعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر مبحث الواجب الكفائى بقوله: كما هو قضيّة توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد. كفاية الاصول: 177.
ثمّ اعلم أنّ الواحد شخصى ونوعى، وقال فى كتاب« تعليقة على نهاية الحكمة ص 245»: إنّ امتناع صدور فعل واحد شخصى عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة واضح لا خلاف فيه، وأمّا امتناع صدور النوع الواحد من المعلول عن علل كثيرة فممّا وقع فيه الخلاف، ثمّ نقل بعض آراء الحكماء فى ذلک. م ح- ى.
[680] (1) هذه هى الصورة الاولى المذكورة فى الكفاية. م ح- ى.
[681] (1) هذه هى الصورة الثانية المذكورة فى الكفاية. م ح- ى.
[682] (2) هذه صورة ثالثة لم يذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[683] (1) والاستحالة فيه أوضح من دفعى الوجود. منه مدّ ظلّه.
[684] (1) كفاية الاصول: 175.
[685] (2) ما به الامتياز بين أفراد الكلّيّات المشكّكة عين ما به الاشتراک، سواء كان التفاوت بينهما بحسب الكيف، كالتشكيک فى الشدّة والضعف، أو بحسب الكمّ، كالتفاوت بالزيادة والنقصان. منه مدّ ظلّه.
[686] (1) بعد ما وصل شيخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»» إلى هذا الموضع من بحثه الشريف ابتليت الامّة الإسلاميّة بمصيبة ارتحال الاصولى الفقيه، المحقّق الفاضل النّبيه آية اللّه السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى قدس سره، عظّم اللّه اجورنا واجور جميع المسلمين بهذه الحادثة المولمة التى وقعت فى 17/ 5/ 1371 ش، 8 صفر 1413 ق. م ح- ى.
[687] (1) فيما إذا اشتغل جماعة فى الصلاة على ميّت وختموها معاً، وأمّا إذا أتمّها بعضهم قبل الآخرين ففى اتّصاف صلاة الآخرين بالوجوب إشكال. منه مدّ ظلّه.
[688] (1) أى مصداق الواحد وحقيقته العينيّة الخارجيّة لا مفهومه. منه مدّ ظلّه.
[689] (2) أى غير المعيّن واقعاً لا المجهول عندنا. منه مدّ ظلّه.
[690] (3) بل الوجود الذهنى أيضاً كذلک، لكنّ المراد من الواحد فى

المقام وجوده الخارجى. م ح- ى.
[691] (1) وربما يؤيّد هذا الاحتمال بما قيل من أنّ مقتضى الإطلاق هو الكفائيّة، حيث يعلم منه أنّ المقيّد هو الواجب العينى دون الكفائى، لكن يرد عليه أنّ بعضهم- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- ذهب إلى العكس، وهو أنّ الواجب العينى مطلق والكفائى مقيّد بعدم إتيان الغير إيّاه، نعم، فرّع على هذا أنّ إطلاق الصيغة عند الدوران بين العينيّة والكفائيّة يقتضى العينيّة، ونحن ناقشنا فى هذا التفريع فى بعض مباحث صيغة الأمر. منه مدّ ظلّه.
[692] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[693] (1) أجود التقريرات 1: 271.
[694] (2) وهما ما لا يمكن تحقّق أكثر من فرد واحد منه، وما يمكن ولكن لا يدخل فى تحصيل الغرض إلّاواحد منه. م ح- ى.
[695] (3) مفعول« اقتضاء». م ح- ى.
[696] (1) خبر« كان». م ح- ى.
[697] (1) ويقال له المطلق أيضاً، لعدم كونه مقيّداً بالوقت والزمان، فالمطلق تارةً يقال فى مقابل المشروط، واخرى فى مقابل الموقّت. منه مدّ ظلّه.
[698] (1) يعنى فيما يكون لدليل الواجب إطلاق ولا يكون إطلاق لدليل التقييد، وكان الأنسب التعبير بأنّه« ولايكفى الدليل على الواجب الموقّت». حقائق الاصول 1: 341.
[699] (2) كفاية الاصول: 178.
[700] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

الجزء الثالث

المقصد الثانىفى النواهى

اشارة

وفيه فصول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 7
فيما يقتضيه الأمر والنهى

الفصل الأوّلفيما يتعلّق به النهى وما يقتضيه

اشارة

المشهور بين الأعلام- ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّ كلّ واحد من الأمر والنهى يدلّ على الطلب، إلّاأنّهم بعد اتّفاقهم على أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو الوجود، اختلفوا فى أنّ متعلّقه فى النهى هل هو الكفّ أو مجرّد الترک وأن لا يفعل[1]، فذهب بعضهم إلى الأوّل، وبعض آخر كالمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى[2].

وهذا النزاع مبنىّ على تسلّم دلالة النهى على الطلب الإنشائى، لكن مقتضى التحقيق- كما تقدّم فى مبحث الأوامر- أنّ مدلول الأمر هو البعث والتحريک الاعتبارى، ومدلول النهى هو الزجر والمنع الاعتبارى.

توضيح ذلک: أنّ المولى إذا أراد تحقّق فعل بيد عبده فتارةً يبعثه إليه تكويناً، بأن يأخذ يده ويُلجئه إلى ذلک الفعل، وهذا بعث حقيقى تكوينى، واخرى يبعثه إليه تشريعاً بواسطة صدور الأمر، لكى يحسب العبد فى نفسه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 8

عقيب أمر المولى بأنّ المولى أمرنى بهذا العمل، وإطاعته واجبة علىَّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، فينبعث عقيب هذه الملاحظات إلى ما بعثه المولى إليه بواسطة الأمر، وهذا بعث اعتبارى تشريعى.

وكذلک إذا أراد المولى أن يمنع عبده من إيجاد فعل فتارةً يزجره عنه تكويناً، بأن يحول بينه وبين ذلک الفعل، وهذا زجر حقيقى تكوينى، واخرى يزجره عنه تشريعاً بواسطة نهيه عنه، لكى يحسب العبد فى نفسه عقيب نهى المولى بأنّ المولى نهانى عن هذا العمل، وإطاعته واجبة علىَّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، فينزجر عقيب هذه الملاحظات عمّا زجره المولى عنه بواسطة النهى، وهذا زجر اعتبارى تشريعى.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهى إنّما هو بحسب الهيئة، فإنّ هيئة الأوّل دالّة على البعث الاعتبارى وهيئة الثانى على الزجر الاعتبارى، وأمّا بحسب المادّة فهما متّحدان، إذ متعلّق كليهما إيجاد[3] الفعل، فإنّ النهى عبارة عن الزجر عن إيجاد الفعل، كما أنّ الأمر عبارة عن البعث إلى إيجاده، فمتعلّق كليهما أمر واحد، وبين أنفسهما فرق ماهوى، عكس ما زعمه المشهور من أنّ الأمر والنهى بمعنى واحد، وهو الطلب، والاختلاف فى متعلّقهما، فمتعلّق الأوّل هو إيجاد الفعل ومتعلّق الثانى إمّا الكفّ عنه أو مجرّد تركه وأن لا يفعل.

ويؤيّد ما ذكرناه أنّ مادّة جميع المشتقّات شىء واحد، فإنّ مادّة «ضَرَبَ، يضرب، ضارب، مضروب» وغيرها من المشتقّات شىء واحد، وهو «ض- ر- ب» فلابدّ من أن يرجع الاختلاف الموجود فى معانيها إلى هيئاتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 9

إذا عرفت أنّ بين الأمر والنهى فرقاً ماهويّاً، وهو أنّ الأوّل يدلّ على البعث الاعتبارى والثانى على الزجر الاعتبارى وكلاهما يتعلّقان بإيجاد الطبيعة، فلا مجال للنزاع المعروف بينهم من أنّ المطلوب فى النهى هل هو الكفّ أو مجرّد الترک، فإنّ هذا النزاع متفرّع على كون النهى دالّاً على الطلب.
وبناءً على ما ذهب إليه المشهور من أنّ مدلول الأمر والنهى هو الطلب الإنشائى فالحقّ أنّ متعلّقه الكفّ لا مجرّد أن لا يفعل، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، لأنّ العدم ليس بشىء[4]، فلا يصحّ إسناد المطلوبيّة إليه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».
نعم، توهّم أنّ الترک ومجرّد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الترک أيضاً يكون مقدوراً وإلّا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلى لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلک بحسب البقاء والاستمرار الذى يكون بحسبه محلّاً للتكليف[5].

ثمّ إنّه لا إشكال ولا خلاف بينهم فى أنّ النهى يتميّز عن الأمر بأنّ مقتضى النهى هو ترک جميع الأفراد، عرضيّة كانت أو طوليّة، بخلاف الأمر، فإنّ الغرض منه يحصل بإيجاد فرد واحد[6] منه ويسقط الأمر به، دون جميع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 10
الأفراد.
لكنّ الكلام فى أنّ هذا الفرق مستند إلى اللغة والوضع، أو إلى حكم العقل بأنّالطبيعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم الّا بانعدام جميع أفرادها- كما ذهب إليه صاحب الكفاية[7]- أو إلى قضاوة العقلاء والعرف؟
ولا يخفى أنّ هذا السؤال يتوجّه إلى جميع المبانى، أى سواء قلنا بأنّ الأمر والنهى يدلّان على البعث والزجر الاعتباريّين ويتعلّق كلاهما بإيجاد الطبيعة كما هو المختار، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب فى الأمر هو وجود الطبيعة وفى النهى مجرّد تركها وعدمها كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب فى الأمر وجود الطبيعة وفى النهى كفّ النفس عن إيجادها كما ذهب إليه بعضهم.
فلابدّ للجميع من الاهتمام بالسؤال المذكور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:
لا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأوّل، لأنّ المادّة فى الأمر والنهى هى إيجاد الطبيعة بناءً على المختار، والهيئة فى الأوّل دالّة على البعث الاعتبارى وفى الثانى على الزجر الاعتبارى، فليس فى الأمر أثر من وضع مادّته أو هيئته لكفاية إيجاد فرد واحد، ولا فى النهى أثر من وضع إحداهما للزوم الانزجار عن جميع الأفراد.
وكذلک بناءً على كون الهيئة فى الأمر والنهى دالّة على الطلب وكون المادّة فى الأمر وجود الطبيعة وفى النهى تركها أو الكفّ عن إيجادها، ضرورة اشتراكهما فى الهيئة، فلا يرجع الفرق بينهما إليها، وكذلک لا يرجع إلى المادّة، إذ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 11
لا دلالة ل «وجود الطبيعة» على كفاية فرد واحد ولا ل «تركها» أو «الكفّ عن إيجادها» على لزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ العقل يحكم بأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد.
ففيه أوّلًا: أنّه مبنىّ على مذهبه من أنّ النهى عبارة عن طلب عدم الطبيعة، ولا يناسب ما هو الحقّ المختار من أنّه عبارة عن الزجر عن إيجادها، إذ عليه ليس للعدم والانعدام أثر فى النهى لا بمادّته ولا بهيئته.
وثانياً: أنّ الطبيعة كما توجد بوجود فرد واحد كذلک تنعدم بانعدامه.
توضيح ذلک يتوقّف على تقديم أمرين:
1- أنّ مقتضى التحقيق الذى اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً أنّ نسبة الطبيعى إلى أفراده نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلىالأبناء، فيوجد بوجود زيد مثلًا إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بكر إنسان ثالث، وهكذا، فكلّ واحد من المصاديق تمام الطبيعى لا حصّة منه، ولذا يحمل الطبيعى عليه بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود، فنقول: زيد إنسان، فزيد تمام ماهيّة الإنسان بضميمة تشخّصاته الفرديّة، ولو كان حصّة منها لما كان قولنا: «زيد إنسان» صادقاً، لكونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلى هذا يتعدّد وجود الطبيعة بتعدّد وجود مصاديقها، لأنّ زيداً وعمراً مثلًا إنسانان لا إنسان واحد.
2- أنّ الوجود نقيض العدم، فلو كان أحدهما واحداً لكان الآخر أيضاً واحداً، ولو كان متكثّراً لكان الآخر أيضاً كذلک، إذ لا يمكن أن يكون أحد

النقيضين واحداً والآخر كثيراً.
فإذا كان وجود الطبيعة متعدّداً بتعدّد وجود مصاديقها- كما عرفت فى المقدّمة الاولى- كان عدمها أيضاً كذلک[8]، إذ كما توجد طبيعة الإنسان بوجود زيد مثلًا كذلک تنعدم بانعدامه، ولو لم ينعدم سائر الأفراد، وإلّا فلو كان عدمها متوقّفاً على انعدام جميع الأفراد لكان وجود الطبيعى متكثّراً وعدمه واحداً، وهو محال.
فإذا وجد فرد من أفراد الطبيعة تصير هى أيضاً موجودة حال كونها معدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصير هى أيضاً معدومة حال كونها موجودة فى ضمن أفرادها الموجودة.
إن قلت: كون شىء واحد موجوداً ومعدوماً فى زمن واحد جمع بين النقيضين، وهو محال.
قلت: استحالة الجمع بين المتقابلين تختصّ بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقيّاً، فلا يمكن أن يكون زيد مثلًا موجوداً ومعدوماً أو أبيض وأسود أو بصيراً وأعمى فى آنٍ واحدٍ، بخلافِ الواحد الجنسى أو النوعى أو الصنفى،

ولذا يكون الحيوان مثلَا ناطقاً وناهقاً فى آن واحد مع كون الأنواع متباينة تبايناً كلّيّاً.
والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بين الأمر والنهى الموجب لكفاية الإتيان بفرد ما فى الأوّل ولزوم ترک جميع الأفراد فى الثانى- من حكم العقل بأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد- أيضاً غير تامّ، كمسألة الوضع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 13

فالحقّ أنّالفرق بينهما هو قضاوةالعرف والعقلاء، حيث يحكمون عقيبالأمر بكفاية الإتيان بفرد واحد وعقيب النهى بلزوم الانزجار عن جميع الأفراد، والملاک فى فهم الأحكام قضاوة العرف وإن لم نعرف منشأها كما فى المقام.

ثمّ إنّ هاهنا مسألة اخرى، وهى أنّ الأمر يسقط بمجرّد الإطاعة أو العصيان، فلا يبقى مجال لموافقته أو مخالفته مرّةً اخرى، بخلاف النهى، فإنّک لو عصيت الشارع عشر مرّات فى النهى المتعلّق بشرب الخمر مثلاً لكان النهى بعدُ موجوداً يزجرک عن ارتكابه فى المرّة الحادية عشرة، وكذلک إذا أطعت الشارع وتركت شربها مراراً فللموافقة والمخالفة مجال فيه حتّى بعد الإطاعة كذلک، فما هو الفرق بينهما الموجب لهذا الاختلاف[9]؟

التزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم دلالة النهى على لزوم الترک لو خولف[10]، بل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 14
لابدّ من دليل آخر، ولو كان هذا الدليل إطلاق المتعلّق، فإليک نصّ كلامه:
ثمّ إنّه لا دلالة للنهى على إرادة الترک لو خولف أو عدم إرادته، بل لابدّ فى تعيين ذلک من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة[11]، ولا يكفى إطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جيّداً[12]، إنتهى.
وفيه: أنّ الإشكال يبقى بحاله فيما إذا لم يكن لمتعلّق النهى إطلاق من الجهة المتنازع فيها.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ متعلّق النهى مأخوذ بنحو العامّ الاستغراقى، فيكون معنى «لا تشرب الخمر» أطلب[13] منک ترک کلّ فرد من أفراد شرب الخمر، فينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدّدة بتعداد أفراد الطبيعة المنهىّ عنها، ولكلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، كما أنّ الأمر أيضاً يكون كذلک فيما إذا تعلّق بعامّ استغراقى، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم»[14].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله.
وفيه: أنّ دعوى كون المتعلّق فى النواهى مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقى المستلزم لانحلال النهى، أوّل الكلام، ولا دليل عليه، بل المتعلّق نفس الطبيعة، والطبيعة وإن كانت متّحدة مع أفرادها فى الوجود، إلّاأنّه لا يمكن أن تكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 15
حاكيةً عنها فى مقام الدلالة، لتغايرهما فيما وضعتا له.
وأمّا دلالة المتعلّق فى قولنا: «أكرم كلّ عالم» على استغراق الأفراد فهى بواسطة لفظة «كلّ» الموضوعة لاستغراق جميع أفراد الطبيعة التى اضيفت إليها، لا بواسطة نفس تلک الطبيعة.

نظريّة المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى حاشيته على الكفاية إلى أنّ المنشأ بالأمر شخص الطلب، وبالنهى سنخه الذى هو كلّى ذو أفراد، ومتعلّق النهى أيضاً عبارة عن طبيعة العدم الكلّيّة. وبالجملة: مدلول هيئة «افعل» هو الطلب الإنشائى الجزئى، فلا يقبل التكثّر؛ بخلاف مدلول هيئة «لا تفعل» الذى هو سنخ الطلب المتعلّق بالطبيعة والماهيّة، وإذا كان كلّ من الطلب المنشأ بالنهى وما تعلّق به أمراً كلّيّاً ذا أفراد يحكم العقل بأنّ كلّ فرد من أفراد الطلب يتعلّق بفرد من أفراد طبيعة العدم[15].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

ولا يخفى الفرق بينه وبين ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وإن كانا متّحدين بحسب النتيجة، فإنّ طريق الوصول إلى هذه النتيجة عند المحقّق النائينى رحمه الله هو الدلالة اللفظيّة، وعند المحقّق الاصفهانى حكم العقل.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: منع كون الأمر دالّاً على طلب الفعل والنهى على طلب الترک، لما عرفت من أنّ مدلولهما هو البعث والزجر الاعتبارى لا الطلب، وثانياً: أنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 16
لا دليل على كون الطلب المنشأ بهيئة «افعل» شخصيّاً والمنشأ بهيئة «لا تفعل» كلّيّاً، وثالثاً: أنّک قد عرفت فى مسألة الوضع أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ[16]، ووضع الهيئات أيضاً كذلک، فلا مجال للقول بكون الطلب الذى وضعت له هيئة «لا تفعل» عامّاً[17].

وذهب سيّدنا الاستاذ آية اللَّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ للنهى موافقات ومخالفات متعدّدة من دون أن ينحلّ إلى نواهٍ متكثّرة[18]، وبنى هذا المطلب على المسألتين السابقتين، أعنى كون الأمر والنهى بمعنى البعث والزجر، لا الطلب، وكون المزجور عنه فى النهى جميع أفراد الطبيعة بقضاوة العرف.
فقال: لا ينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدّدة، ويؤيّده أنّ الأب إذا نهى عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لَک فى هذا النهى أحكام متعدّدة؟ لقال فى الجواب: لا، بل حكم واحد، ولكن مع ذلک له موافقات ومخالفات كثيرة.
وذلک لأنّ الحاكم بسقوط الحكم وعدمه هو العقل، وملاک السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، ولا ريب فى أنّ الغرض لا يحصل بمجرّد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 17
الانزجار عن المنهىّ عنه فى مورد أو موردين أو موارد كثيرة إذا لم ينزجر عن جميع الموارد، لما عرفت من أنّ المزجور عنه فى النهى جميع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد يحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا يمتنع به المتعلّق أيضاً بالنسبة إلى سائر الموارد، فلا يسقط النهى، لفقد كلا الملاكين.
وهكذا الأمر على فرض العصيان وارتكاب المنهىّ عنه، ضرورة عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلّق به بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلا ملاک لحكم العقل بسقوط النهى.
إن قلت: هل العصيان نفسه لا يوجب السقوط؟
قلت: لا، هو لا يوجب سقوط الحكم فى الأوامر فضلًا عن النواهى.
توضيح ذلک: أنّ المأمور به إن كان من قبيل الواجب الغير الموقّت فلا يعقل فيه تحقّق العصيان ما دام العبد حيّاً، وبعد موته يسقط الأمر بسبب امتناع المتعلّق لا بسبب العصيان، وإن كان من قبيل الواجب الموقّت فلا يسقط ما دام الوقت باقياً، وبعد خروج الوقت يسقط أيضاً بواسطة امتناع المتعلّق، لا بواسطة العصيان.
فالعصيان لا يكون مسقطاً للتكليف لا فى الأوامر ولا فى النواهى، بل ملاک حكم العقل بسقوطه إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، وهما منتفيان فى النواهى ما لم ينزجر العبد عن جميع أفراد الطبيعة المنهىّ عنها، سواء أطاع فى بداية الأمر أو عصى.
وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إليه فيها هو إيجاد الطبيعة المأمور بها، وهى توجد بمجرّد الإطاعة بإتيان فرد واحد، فيحصل الغرض[19]، فيحكم

العقل بسقوط الأمر، لتحقّق ملاکه.
والحاصل: أنّ الفرق بین الأمر والنهی هو تحقّق ملاک حکم العقل بسقوط الأمر بمجرّد الإتیان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهی الذی یحکم العرف بلزوم الانزجار عن جمیع أفراد متعلّقه، فلا مجال بعد حکم العرف هذا لحکم العقل بسقوط النهی بمجرّد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقّق ملاکه.
هذا حاصل کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله مع توضیح وتتمیم منّا، وهو حقّ متین فی رفع الإشکال.

فی اجتماع الأمر والنهی

الفصل الثانىفى اجتماع الأمر والنهى

اشارة

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد وامتناعه على أقوال:
ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فى المقصود يقدّم امور:

الأمر الأوّل: فى المراد من لفظ «الواحد» فى عنوان المسألة

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهى، وإن كان كلّيّاً مقولًا على كثيرين، كالصلاة فى المغصوب[20]، وإنّما ذكر، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهى ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود للّه‌تعالى والسجود للصنم مثلًا، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى، كالحركة والسكون الكلّيّين المعنونين بالصلاتيّة والغصبيّة[21]، إنتهى كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 20

ويمكن المناقشة فى موضعين من كلامه:
أ- يستفاد من قوله: «وإن كان كلّيّاً مقولاً على كثيرين» أنّ القدر المتيقّن من محلّ البحث هو الواحد الجزئى، إلّاأنّه لا يختصّ به، بل يعمّ الواحد الكلّى الجنسى والنوعى أيضاً.
وفيه: أنّ ظاهر عنوان النزاع تسليم الكلّ على جواز كلّ واحد من الأمر والنهى لو لم يجتمعا، وإنّما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أنّ الأحكام التكليفيّة تتعلّق بالطبائع الكلّيّة، ولا يمكن أن تتعلّق بالجزئيّات الخارجيّة، ضرورة أنّ الخارج ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصيل الحاصل المحال، فالواحد الشخصى لا يمكن أن يتعلّق به الأمر ولو لم يكن منهيّاً عنه، ولا النهى ولو لم يكن مأموراً به، فلا يصحّ أن يعمّه كلمة «الواحد» فى عنوان النزاع المذكور فى عباراتهم، لاختصاص نزاعهم فى المقام بما إذا لم يكن تعلّق التكليف به محالاً لو لا الاجتماع، فلابدّ من أن يراد ب «الواحد» فى العنوان المذكور فى كلامهم خصوص الواحد الكلّى.
ب- ما ادّعاه من أنّ ذكر كلمة «الواحد» يوجب خروج مثل السجود للّه المأمور به والسجود للصنم المنهىّ عنه عن محلّ النزاع- بدعوى عدم تحقّق جامع جنسى أو نوعى لهما وإن كان لهما جامع مفهومى- فاسد.
إذ لا مجال للقول بكون إطلاق السجود على السجود للّه‌والسجود للصنم بنحو الاشتراک اللفظى أو بنحو الحقيقة والمجاز، إذ لم يقل بهما أحد، فلا محالة كان بنحو الاشتراک المعنوى، ولا يمكن هذا إلّابأن يكون إطلاق السجود على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 21
كلّ من السجود للّه‌ولآدم وللصنم من قبيل إطلاق الجنس على أنواعه أو إطلاق النوع على أصنافه، فكيف يمكن القول بخروج مثله بكلمة «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسى أيضاً كما فعله المحقّق الخراسانى قدس سره؟!
إن قلت: السجود للّه‌والسجود للصنم لا يجتمعان وجوداً، بخلاف الحركات والسكنات الصلاتيّة والغصبيّة، حيث إنّهما تتصادقان على وجود واحد.
قلت: الاجتماع بحسب الوجود ليس شرطاً لتحقّق الوحدة الجنسيّة، ألا ترى أنّ الإنسان والفرس مثلاً يشتركان فى الجنس الذى هو الحيوان مع عدم تصادقهما على شىء واحد، ولذا نقول: النسبة بينهما تباين كلّى.
على أنّ هذا التصادق لم يكن ملحوظاً للمولى الآمر والناهى، فإنّه أمر

بالصلاة ونهى عن الغصب مثلًا من دون أن يلاحظ تصادقهما على وجود واحد، بل يمتنع عليه ملاحظة التصادق كذلک، لأنّ الوجود ما لم يتحقّق فى الخارج لم يكن شيئاً وبعد التحقّق لا يعقل أن يتعلّق به أمر أو نهى، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فكيف يمكن للمولى ملاحظة الموارد التى منها مورد تصادق المأمور به والمنهىّ عنه على وجود واحد؟!
وبالجملة: تعلّق الأمر والنهى بطبيعة الصلاة والغصب، ولا تكاد تدلّ طبيعتهما على وجوداتها الخارجيّة التى منها الوجود الذى تتصادقان فيه، والطبيعة وإن كانت متّحدة الوجود مع أفرادها إلّاأنّ مقام الاتّحاد وجوداً غير مقام الدلالة والحكاية، فإنّ الطبيعة لا تكاد تدلّ على أزيد من نفسها.
إن قلت: نعم، هى لا تدلّ على أفرادها، ولكن يمكن أن تدلّ على أصنافها التى هى أيضاً كلّيّات، فيمكن أن تدلّ الصلاة على عنوان الصلاة المتصادقة على الغصب وبالعكس.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 22
قلت: كلّا، فإنّها كما لا تحكى عن مصاديقها كذلک لا تحكى عن أصنافها أيضاً، ألا ترى أنّ كلمة «الإنسان» لا تدلّ على الإنسان العالم أو الجاهل مع كون كلّ منهما صنفاً له، فإنّ مدلوله هو «الحيوان الناطق» لا «الحيوان الناطق العالم أو الجاهل».
فلا فرق بين المثال المعروف فى المقام، وهو الصلاة فى الدار المغصوبة، وبين مثل السجود للّه‌والسجود للصنم من حيث الاندراج تحت العنوان المذكور فى محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم كون التصادق على وجود واحد شرطاً فى الوحدة الجنسيّة أوّلًا، وعدم كونه ملحوظاً للمولى ثانياً.
والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود للّه‌والسجود للصنم من محلّ النزاع بكلمة «الواحد» المذكور فى العنوان بعد القول بكونه أعمّ من الواحد النوعى والجنسى كما قال صاحب الكفاية، أو مختصّاً بهما كما اخترناه توضيحاً للعنوان المذكور فى كلام المشهور.

بيان ما هو الصحيح فى عنوان البحث

وحيث إنّه لا خلاف فى عدم شمول النزاع لمثل السجود للَّه‌والسجود للصنم فلابدّ لنا من تبديل العنوان فى محلّ البحث إلى قولنا: «هل يجوز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودين فى شىء واحد كما تقدّم.
ثمّ لا يخفى عليک أنّ المراد ب «الواحد» فى هذا العنوان الذى نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصى، ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقّق الخراسانى رحمه الله
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 23
من استحالة تعلّق التكاليف بالأفراد والوحدات الجزئيّة حتّى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لأنّا لم نقل بتعلّق الأمر والنهى بنفس «الواحد» كما فعل المشهور ومنهم صاحب الكفاية، بل بعنوانين متصادقين عليه، فلا يرد ذلک الإشكال علينا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 25
فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العبادات

الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسألة النهى فى العبادات[22]

نظريّة صاحب الكفاية فيه

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فى المقام عبارة عن سراية كلّ من الأمر والنهى إلى متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته، لتعدّدهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الاخرى، فإنّ البحث فيها إنّما هو فى الملازمة بين النهى عن العبادة وفسادها وعدمها[23].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأنّ بين المسألتين فارقاً ذاتيّاً، وهو اختلافهما[24] فى الموضوع والمحمول الذين هما بمنزلة الجنس والفصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 26
للقضيّة، فإنّ المسألة المتنازع فيها هاهنا عبارة عن أنّ «الأمر والنهى هل يتعلّقان بعنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»[25]، أو «الأمر والنهى هل يجتمعان فى واحد أم لا؟»[26]، وهناک عبارة عن أنّ «النهى عن العبادات هل يوجب فسادها أم لا؟».
فالمسألتان متمايزتان ذاتاً، فلا تصل النوبة إلى ذكر اختلافهما فى الجهة المبحوث عنها التى هى أمر عرضى فى مقام بيان الفرق بينهما، فإنّ التمسّک بالمايز العرضى بين المسألتين الذى يشعر باتّحادهما ذاتاً وموردا لا يجوز إلّافيما إذا لم يكن مايز ذاتى فى البين، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال فى مقام الفرق بين الإنسان والفرس: «الإنسان يمشى على رجلين والفرس على أربع» بل لابدّ من ذكر فصلهما فى مقام الفرق[27].
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى الفرق بين المسألتين وبيان استقلال كلّ واحدة منهما عن الاخرى.
إن قلت: مسألة اقتضاء النهى عن العبادة فسادها من فروعات هذه المسألة، لاختصاصها بالقائلين بالاجتماع، وأمّا القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فيها، ضرورة أنّه إن رجّح جانب النهى فلا أمر كى يكون العمل عبادة، وإن رجّح جانب الأمر فلا نهى كى تكون العبادة منهيّاً عنها، فلابدّ من أن يقال عند البحث فى تلک المسألة: «بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 27
فالنهى المتعلّق بالعبادة هل يقتضى فسادها، فتكون الصلاة فى الدار المغصوبة باطلة أم لا؟».
فمسألة النهى عن العبادة ليست مستقلّة عن مسألة الاجتماع، لأنّ ضابط استقلال المسألتين أن يتمكّن جميع المتنازعين فى إحداهما من الدخول فى البحث عن الاخرى ويختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فيها.
قلت: نمنع فعليّة الأمر والنهى فى مسألة النهى عن العبادة، بل النهى فعلىوالأمر تعليقى[28]، فإنّ صوم العيدين لا يكون إلّامنهيّاً عنه، لكنّه لو تعلّق به الأمر بدل النهى لكان أمره عباديّاً، وهذا معنى تعلّق النهى بالعبادة، وعليه فلا علاقة بين المسألتين أصلًا، وجميع الباحثين فى المقام يتمكّنون من الدخول فى البحث عن تلک المسألة.

وبهذا ظهر فساد توهّم أنّ النهى إذا تعلّق بعبادة يجتمع الأمر والنهى فيها، التوهّم الذى صار منشأ للبحث عن الفرق بين المسألتين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 29
فى كون المسألة اصوليّة

الأمر الثالث: فى كون المسألة اصوليّة

اشارة

إنّ الملاک فی المسألة الاصولیّة وقوع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الشرعی، وما نحن فیه کذلک، إذ یتفرّع علیه حکم تکلیفی، وهو کون الصلاة فی الدار المغصوبة مأموراً بها ومنهیّاً عنها بناءً علی جواز الاجتماع وکونها محکومةً بأحد الحکمین[29] فقط بناءً علی امتناعه، وحکم وضعی، وهو صحّة الصلاة فی الدار المغصوبة بناءً علی جواز الاجتماع[30]، وفسادها بناءً علی امتناعه وترجیح جانب النهی.
وهل یمکن أیضاً أن تکون من المسائل الفرعیّة أو الکلامیّة أو من المبادئ التصدیقیّة أو الأحکامیّة[31] لمسألة اصولیّة؟
قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: نعم، لأنّ فیها جهاتها أیضاً، ولا ضیر فی أن تکون مسألة واحدة بجهة من مسائل علم وبجهة اخری من مسائل علم آخر[32].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 30

وفيه: أنّها ليست بهذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألةً فقهيّة، فإنّا نبحث هاهنا عن جواز اجتماع[33] الأمر والنهى وامتناعه، وفى الفقه الذى موضوعه أفعال المكلّفين تارةً نبحث مثلاً عن اتّصاف الصلاة فى الدار المغصوبة بالوجوب والحرمة معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمة فقط، واخرى عن صحّتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.
وبعبارة اخرى: العنوان المبحوث عنه فى المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهى» مسألة اصوليّة لا غير، ولو غيّرناه بقولنا: «الصلاة فى الدار المغصوبة هل هى واجبة ومحرّمة معاً أو واجبة فقط أو محرّمة فقط؟» أو بقولنا: «هل الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة أو فاسدة؟» لكان مسألة فقهيّة لا غير.
وهذه خصيصة كثير من المسائل، ألا ترى أنّ البحث عن «الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته» مسألة اصوليّة، والبحث عن نفس وجوب المقدّمة مسألة فرعيّة؟
والحاصل: أنّ المسألة المبحوث عنها مع حفظ عنوانها ليست من المسائل الفقهيّة.
وليست أيضاً من مسائل علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد إلّابعد تبديل عنوانها إلى قولنا: «هل يمكن للّه‌تبارک وتعالى أن يوجّه اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 31
الأمر والنهى إلى عنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»، على أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهى وإن كانت عقليّة إلّاأنّها ليست منصرفة بأوامر المبدأ تعالى ونواهيه، بل تعمّ الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفيّة أيضاً.

وأمّا كونها من المبادئ التصديقيّة لمسألة اصوليّة فذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، وفسّر المبادئ التصديقيّة لمسائل كلّ علم بما يكون نتيجتها منقّحة لموضوع مسائل ذلک العلم، وادّعى أنّ المقام يكون كذلک، لأنّ النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم[34]، توضيح ذلک: أنّ البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهى يقع فى مقامين:
المقام الأوّل: هو ما عنونّا به المسألة، من أنّ اجتماع متعلّق الأمر والنهى من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى ولو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهى وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفّلين لذلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 32
تعارض العموم من وجه، أو أنّه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهى، ولا يكون بينهما تعارض، وبعبارة اخرى: البحث فى المقام الأوّل إنّما هو فى أنّ جهة الأمر والنهى هل تكون تقييديّة مكثّرة للموضوع؟ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، أو أنّ الجهة تعليليّة؟ فيتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر.
المقام الثانى: هو أنّه بعدما كانت الجهتان تقييديّتين ولا يتعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلّف وتمكّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبيّة يجدى فى رفع غائلة التزاحم بين الأمر والنهى؟ ويكفى فى انطباق المأمور به والمنهىّ عنه على الجامع وهو الصلاة فى الدار الغصبيّة فتصحّ الصلاة، أو أنّ وجود المندوحة لا يجدى فى ذلک؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع[35].
ثمّ قال: إنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الاصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّة.
أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميّة والفقهيّة فواضح، فلأنّ[36] البحث فى المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتّى يكون البحث عن مسألة كلاميّة، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهّم كون المسألة كلاميّة نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسألة كلاميّة، إلّاأنّه قد تقدّم أنّ البحث

فى المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.
وكذا ليس البحث فى المقام راجعاً إلى صحّة الصلاة فى الدار الغصبيّة وعدم الصحّة أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسألة فقهيّة، فإنّ جهة البحث ليست ذلک، وإن كانت النتيجة تنتهى بالأخرة إلى ذلک، إلّاأنّ مجرّد ذلک لا يكفى فى كون المسألة فقهيّة ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، وذلک واضح.
وأمّا عدم كون المسألة من المسائل الاصوليّة، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضدّه- وإن كان الفرق بين المسألة وتلک المسائل، هو أنّ البحث فى تلک المسائل عن لازم خطاب واحد، وفى المسألة عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهى- إلّاأنّ مجرّد ذلک لا يكفى فى كون المسألة اصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة فى طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّى فقهى، والكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هى اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفى المقام الثانى أعنى كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، فإنّ حقيقة البحث فى المقام يرجع إلى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر والنهى- فى مورد الاجتماع واتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود- وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم الأمر

والنهى عند وجود المندوحة وعدم التزاحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الاصوليّة؟
والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة تارةً:
يكون بحثاً عن المسألة الاصوليّة، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدّمة الواجب، فإنّ المبحوث عنه فى هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضدّه، واقتضاء إيجاب الشىء لإيجاب مقدّماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلّى فقهى، وهو فساد الضدّ إذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب، واخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقليّة بنفسه بحثاً عن مسألة اصوليّة، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما فى المقام.
فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه فى المقام الأوّل إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر

والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلک، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير، وفى المقام الثانى إنّما هو فى كفاية وجود المندوحة فى رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.
فالإنصاف: أنّ البحث فى المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيّة، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الاصوليّة، ولا عن المبادئ الأحكاميّة التى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 35
هى عبارة عمّا يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعيّة المستنبطة، ككون الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً، وأنّ الحكم الوضعى قابل للجعل أو غير قابل[37]، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ النزاع إنّما هو فی جواز اجتماع الأمر والنهی وامتناعه، لا فی وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم.
والحاصل: أنّ المسألة بما هی علیه من العنوان لیست من المسائل الفقهیّة ولا الکلامیّة، ولا من المبادئ التصدیقیّة للمسائل الاصولیّة، بل بعد تغیّر عنوانها، وحینئذٍ تصیر مسألة اخری.
نعم، هی مع حفظ العنوان تکون من المبادئ الأحکامیّة التی یکون البحث فیها عن أحوال الحکم، کالبحث عن تضادّ الأحکام وعدمه، والبحث فی هذه المسألة فی الحقیقة بحث عن حال الأحکام، لأنّا نتنازع فی إمکان اجتماع اثنین منها- وهما الوجوب والحرمة- فی شیء واحد وعدم إمکانه، لکن لا ضیر فیه، لکونها ذات جهتین: بإحداهما تکون من المسائل الاصولیّة، وبالاخری من المبادئ الأحکامیّة، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 37

الحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ المسألة عقليّة، ولا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهى الظاهرين فى الطلب بالقول، إلّاأنّه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو واضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلًا والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ[38]، بل بدعوى أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنان وأنّه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين[39]، وإلّا فلا يكون معنى محصّل للامتناع العرفى[40]،[41].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 39

الأمر الخامس: فی شمول النزاع الإیجابوالتحریم الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین

ثمّ إنّ البحث لا یختصّ بالإیجاب والتحریم النفسیّین التعیینیّین العینیّین، بل یعمّ الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین[42] أیضاً، لوجهین:
1- أنّ ملاک النزاع فی جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد یعمّ جمیع الأقسام.
توضیح ذلک: أنّه لا خلاف فی امتناع تعلّق الأمر والنهی بواحد بعنوان واحد، سواء کانا نفسیّین أو غیریّین، تعیینیّین أو تخییریّین، عینیّین أو کفائیّین، وکذا لا خلاف فی جواز تعلّقهما بعنوانین غیر متصادقین علی واحد کذلک[43].
إنّما الخلاف فیما إذا کان برزخاً بینهما، وهو أن یتعلّقا بعنوانین متصادقین
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 40
علی واحد، فلا محالة یعمّ هذا النزاع أیضاً جمیع أقسام الأمر والنهی، إذ النزاع إنّما هو فی اقتضاء التصادق علی الواحد سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر، کی یرجع إلی القسم الأوّل الممتنع اتّفاقاً، وعدم الاقتضاء، کی یکون کالقسم الثانی الذی کان ممکناً اتّفاقاً.
2- أنّ أدلّة الطرفین وما وقع من النقض والإبرام فی البین تعمّ جمیع الأقسام.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 41

الأمر السادس: فى قيد المندوحة[44]

ربما يؤخذ فى محلّ النّزاع قيد المندوحة فى مقام الامتثال، بل ربما قيل بأنّ إطلاق العنوان فى كلامهم إنّما هو للاتّكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال على القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا يلتزم به أحد.
ولكنّ التحقيق عدم اعتبارها، لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله وهو أنّ البحث هاهنا إنّما هو فى استحالة نفس اجتماع الوجوب والحرمة، لاستلزامه اجتماع الضدّين[45] أو غير ذلک من الممتنعات، وإمكانه، لعدم استلزامه اجتماع الضدّين ولا مستحيلًا آخر، وهذا مع قطع النظر عن كون متعلّق التكليفين مقدوراً للمكلّف، كما إذا كانت المندوحة، أو غير مقدور له، كما إذا لم تكن.
وبعبارة اخرى: البحث هاهنا فى أنّ اجتماع الأمر والنهى هل هو تكليف محال أم لا؟ لا فى أنّه هل هو تكليف بالمحال أم لا؟ فيشترک الجميع حتّى الأشاعرة القائلين بجواز التكليف بالمحال[46] فى هذا النزاع، لأنّهم أيضاً

لا يقولون بجواز التكليف المحال.
إن قلت: فساد مذهب الأشاعرة واضح عندنا، وجميع المسلمين غيرهم يقولون باستحالة التكليف بالمحال، كالتكليف المحال، فلا ينبغى لهم أن يبحثوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى عند عدم المندوحة مع كونه تكليفاً بالمحال.
قلت: البحث هاهنا- كما عرفت- إنّما هو فى إمكان واستحالة نفس التكليفين مع قطع النظر عن كون متعلّقهما مقدوراً أم لا، وإن كانت الاستحالة بالنظر إلى عدم مقدوريّة المتعلّق متّفقاً عليها.
وبعبارة اخرى: نحن لا نبحث هاهنا عن استحالة اجتماع الحكمين الناشئة عن استحالة متعلّقهما، بل نبحث عن استحالته الناشئة عن شىء آخر، مثل اجتماع الضدّين[47].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح وتكميل منّا.

فى تفرّع المسألة على مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: فى تفرّع المسألة على مسألة تعلّق الأحكامبالطبائع والأفراد وعدمه

اشارة

ربما يقال تارةً: إنّ النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول، واخرى: إنّ القول بالجواز مبنىّ على القول بالطبائع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهى ذاتاً عليه، وإن اتّحدا وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الكفاية رحمه الله عن كلا القولين

وناقش فيهما المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تعدّد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدى ولو على القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين كذلک لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين، وإلّا لما كان يجدى أصلًا، حتّى على القول بالطبائع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 44
كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً، فكما أنّ وحدة الصلاتيّة والغصبيّة فى الصلاة فى الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعدّدهما وكونهما طبيعتين، كذلک وحدة ما وقع فى الخارج من خصوصيّات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً لطبيعتين، فلا تغفل[48].
إنتهى كلامه رحمه الله.

أقول: هذا الجواب صحيح لو كان مراد القائلين بتعلّق الأحكام بالفرد عنوان الفرد الذى هو كلّى صادق على كلّ من الوجودات، فإذا قيل: «صلّ» كان معناه «يجب عليک فردٍ من الصلاة»، لكنّه بعيد، إذ لا فرق بينه وبين الطبيعة فى كون كلّ منهما كلّيّاً، فلا وجه لعدولهم من تعلّقها بالطبائع الذى هو ظاهر الخطابات إلى تعلّقها بالأفراد بهذا المعنى.
وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّ مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا يصحّ ما ذكره، لأنّک قد عرفت امتناع تعلّق التكليف بالوجودات الخارجيّة حتّى مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهى، فضلًا عن فرض اجتماعهما، وذلک لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته.
وكذلک بناءً على ما اختاره نفسه رحمه الله، من أنّ مرادهم بها الوجودات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 45
المتشخّصة بالعوارض الفرديّة، بحيث كانت هذه العوارض المشخّصة[49] أيضاً داخلة فى دائرة المأمور به.
إذ بناءً عليه، يبتنى القول بالجواز على القول بالطبائع، لأنّ الأمر- بناءً على القول بالطبائع- تعلّق بطبيعة الصلاة مثلًا، والنهى بطبيعة الغصب، وتصادقهما على واحد فى مقام الامتثال لا يوجب اتّحادهما فى مقام تعلّق التكليف[50]، لعدم حكاية الطبيعتين اللتين تعلّق الأمر والنهى بهما عن أفرادهما.
والقول بالامتناع يبتنى على القول بالأفراد[51] بناءً على ما هو المفروض من أنّ المأمور به والمنهىّ عنه وجود الطبيعة المتشخّصة بالعوارض الفرديّة، لأنّ من هذه العوارض اتّحاد كلّ منهما مع الآخر، فإذا قيل: «صلّ» و «لا تغصب» ثمّ اختار المكلّف إيجاد الصلاة فى الدار المغصوبة، فكأنّه قيل: يجب عليک الصلاة الموجودة فى الخارج المتّحدة مع الغصب، ويحرم عليک الغصب الموجود فى الخارج المتّحد مع الصلاة، واستحالته واضحة.
والحاصل: أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب هاهنا إلى استقلال هذه المسألة وعدم تفرّعها على مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد، وفسّر الأفراد فى تلک المسألة بالوجودات المتشخّصة بالعوارض الفرديّة، والجمع بينهما واضح الفساد، فلابدّ له- بعد تفسير الأفراد بما ذكره- من القول بترتّب مسألة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 46
الاجتماع على مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد، فكلّ من ذهب إلى جواز الاجتماع لابدّ له من اختيار الطبائع، وكلّ من ذهب إلى امتناعه لابدّ له

من اختيار الأفراد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 47
فى اعتبار وجود الملاک فى متعلّقى الإيجاب والتحريم

الأمر الثامن[52]: فی اعتبار وجود الملاکفی متعلّقی الإیجاب والتحریم

اشارة

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّاإذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً، حتّى فى مورد التصادق والاجتماع[53].
وبعبارة اخرى: إنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه إنّما تجرى فى المتزاحمين لا المتعارضين[54].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 48

واعترض عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد تقييد عنوان النزاع بالمتزاحمين لعدم جريانه فى غيرهما، ففيه: أنّ اختصاص جريانه بباب التزاحم لا يوجب تقييد محلّ النزاع به، وإلّا كان متقيّداً بقيد المندوحة أيضاً، لعدم جريانه أيضاً فيما إذا لم تكن المندوحة، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، مع أنّك قد عرفت هناك أنّ النزاع إنّما هو فى أصل جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، مع قطع النظر عن كون متعلّقهما مقدوراً للمكلّف أم لا.
وبالجملة: إن كان تحقّق المناط فى متعلّقى الحكمين موجباً لتقييد محلّ البحث كان قيد المندوحة أيضاً كذلك، فلا وجه لعدم اعتبار قيد المندوحة واعتبار تحقّق المناط فى المتعلّقين.
وإن أراد بيان مجرى المسألة من دون إرادة التقييد- بأن يكون فى مقام دفع إشكال ربما يرد فى المقام، وهو أنّ القوم لمّا عنونوا مسألة جواز الاجتماع مثّلوا له بالعامّين من وجه، كالصلاة فى الدار المغصوبة، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لمّا وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامّين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 49
تعلّق الأمر والنهى بعنوانين بينهما عموم من وجه.
فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأنّ كون العامّين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتّى فى مورد التصادق، كالمثال المتقدّم، وإلّا دخل فى باب التعارض، كقول المولى:
«أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق»- ففيه[55]: أنّ الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان فى عدّ الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك فى نظر العرف، إذ الأحكام المترتّبة على المتعارضين المذكورة فى الأخبار العلاجيّة أحكام شرعيّة، وموضوعات الأحكام الشرعيّة إذا لم تكن مستنبطة[56] فتشخيصها على عهدة العرف، ولذا لو كان بين الدليلين جمع عرفى خرجا من المتعارضين، فالجمع والتعارض كلاهما عرفيّان، فكلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما فهو داخل فى باب التعارض، ولابدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح، كما أنّ ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر وآنس بينهما توفيقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم يحرز المناط فيهما.
وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط

فی‌الاختلاف هو الفهم العرفی، والجمع هناک عرفی لا عقلی، بخلافه هاهنا، فإنّ المسألة عقليّة، فلا ربط بين البابين أصلًا[57].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 50

الحقّ فى المسألة

أقول: الأحكام الواردة فى الأخبار العلاجيّة مختصّة بالخبرين المتعارضين، ولا تعمّ غيرهما من موارد التعارض، كتعارض إجماعين أو ظاهر آيتين من الكتاب، فلابدّ فى هذه الموارد من الرجوع إلى العقل فى حكمها وتشخيص موضوعها.
ويؤيّده أنّهم يبحثون فى بداية باب التعارض عن اقتضاء القاعدة فى المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة، فذهب جمع إلى التخيير وجمع آخر إلى التساقط، وليس مرادهم بالقاعدة إلّاحكم العقل.
والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بيان مورد مسألة الاجتماع والفرق بينه وبين باب التعارض كما هو ظاهر قوله: «لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّاإذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً» لا تقييد العنوان بالمتزاحمين، فلا يرد عليه إشكال سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله إلّافى خصوص بيان الفرق بين مسألة الاجتماع وبين الخبرين المتعارضين، بخلاف سائر موارد التعارض التى يكون الحكم والموضوع فيها عقليّين، كالمقام، ففى كلّ مورد وجد فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى فى مورد التصادق كان من باب الاجتماع، وفى كلّ مورد لا يكون إلّامناط أحدهما كان من باب التعارض.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 51
فى ثمرة النزاع

الأمر التاسع: فى ثمرة النزاع

اشارة

ذهب المشهور إلى أنّ ثمرة النزاع هى صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة بناءً على جواز الاجتماع.
ويرد عليهم: أنّ بعض من قال بالجواز ذهب إلى فسادها، كسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله[58]، وكان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً مائلًا إليه وإن لم يصرّح به[59].

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ذكر المحقّق النائينى رحمه الله مقدّمات، ثمّ استنتج منها جواز الاجتماع وصحّة الصلاة فى الدار المغصوبة كليهما، وكلامه طويل لا بأس بذكر خلاصته، فلنذكر المقدّمات التى ذكرها أوّلًا، ثمّ النتيجة التى رتّبها عليها.
الاولى: أنّ المقولات التسع العرضيّة بسيطة لا تركيب فيها، فليس فوقها جنس كى تكون مركّبةً من جنس وفصل.
الثانية: أنّها متباينات، وإلّا لزم التركّب، وقد عرفت بساطة المقولات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 52
الثالثة: أنّ الحركة[60] فى كلّ مقولة عينها، إذ لا يمكن أن تكون جزءً لها، لاستلزامه تركّب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحركة، ولا عرضاً يعرضها، لاستلزامه قيام العرض بالعرض، وهو محال[61]، فلا محالة تكون حركة كلّ مقولة عين تلك المقولة.
الرابعة: أنّ الصلاة من مقولة الوضع، وهذا واضح بناءً على ما اختاره صاحب الجواهر[62] فى الركوع والسجود الذين هما ركنا الصلاة من أنّهما عبارتان عن الهيئة الركوعيّة والسجوديّة، وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّهما الفعل، فلأنّ المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلّف[63]، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متّصلة.
فالصلاة على أىّ حال من مقولة «الوضع»، وأمّا الغصب فهو من مقولة «الأين» لأنّه عبارة عن شاغليّة الشخص للمكان وكونه فيه.
ثمّ قال بعد بيان هذه المقدّمات ما حاصله:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 53
فحيثيّة الصلاتيّة غير حيثيّة الغصبيّة وجوداً وماهيّةً[64]، فالحركة الصلاتيّة أيضاً غير الحركة الغصبيّة، فلا يمكن أن تتّحدا أصلًا، فيجوز اجتماع الأمر والنهى، لاختلاف متعلّقيهما ماهيّةً ووجوداً، وتقع الصلاة صحيحة يستحقّ العبد المثوبة عليها، والغصب حراماً يستحقّ العقوبة عليه، لأنّ المقرّب غير المبعّد.
والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجوداً أنّ كون زيد فى الدار المغصوبة لا يوجب أن يكون زيد غصباً، فكذلك كون الصلاة فيها، فالتركيب بينهما انضمامى لا اتّحادى، وزيد وإن كان جوهراً والصلاة عرضاً، إلّاأنّ نسبة المكين إلى المكان والإضافة الحاصلة بينهما لا يعقل أن يختلف فى الجوهر والعرض، فكما أنّ كون زيد فى الدار الغصبيّة لا يوجب اتّحاد زيد مع الغصب، فكذلك كون الصلاة فيها[65].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 54

نقد كلامه رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّ الصلاة ليست عبارة عن الركوع والسجود كى تكون من مقولتهما، بل هى أمر اعتبارى مركّب من امور متأصّلة مختلفة المقولات، منها الركوع والسجود، فأجزائها وإن كانت اموراً حقيقيّة إلّاأنّ نفسها أمر مركّب اعتبارى، فلا تدخل تحت أيّة مقولة أصلًا، لاختصاص المقولات بالامور الحقيقيّة المتأصّلة.
إن قلت: نعم، لكن نفس الركوع والسجود أمران حقيقيّان مندرجان تحت مقولة الوضع كما عرفت، ولا ريب فى أنّ فسادهما يستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الكلّ فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.
قلت: فسادهما وإن كان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلّاأنّ صحّتهما لا تستلزم صحّتها، لإمكان أن تكون باطلة لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غيرهما، والمحقّق النائينى رحمه الله بصدد إثبات صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة، لا بصدد إثبات بطلانها.
على أنّ كون الركوع والسجود من مقولة الوضع واضح بناءً على المعنى الذى اختاره صاحب الجواهر لهما، من أنّهما عبارتان عن الهيئة الركوعيّة والسجوديّة، وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من كونهما عبارتين عن الفعل الصادر عن المكلّف فهما وإن كانا مندرجين تحت مقولة الوضع بلحاظ كون الانحناء مثلًا أوضاعاً متلاصقة متّصلة مع قطع النظر عن الفضاء الذى تقع فيه هذه الأوضاع الركوعيّة، إلّاأنّهما داخلان تحت مقولة الأين بلحاظ وقوع تلك الأوضاع والأفعال فى الفضاء، فيتّحدان مع الغصب من حيث المقولة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 55
وثانياً: أنّ الغصب أيضاً لا يندرج تحت مقولة، لعدم كونه عبارة عن شاغليّة الشخص للمكان وكونه فيه، بل هو عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدواناً، سواء كان الغاصب داخلًا فيه أم لم يكن، وهذا الاستيلاء من الامور الاعتباريّة، ولذا انشأ فى رواية «الناس مسلّطون على أموالهم»[66]، فإنّها فى مقام إنشاء استيلاء الناس على أموالهم لا فى مقام الإخبار عنه، مع أنّ الامور الحقيقيّة لا تقبل الإنشاء، فالاستيلاء المنشأ بهذا الحديث هو الاستيلاء الاعتبارى، لا الحقيقى التكوينى.
وثالثاً: أنّ المجوّزين[67] القائلين بفساد الصلاة لا يقولون به لأجل الغصب، بل لأجل التصرّف فى مال الغير بلا إذن منه.
توضيح ذلک: أنّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله قال: إنّ لنا عنوانين محرّمين: أحدهما: الغصب، و الثانى: التصرّف فى مال الغير بغير إذنه،

وبينهما عموم من وجه، لأنّ الشخص تارةً: يكون متصرّفاً فى مال الغير بدون إذنه مع عدم كونه غاصباً له، لعدم استيلائه عليه، كما إذا كنت تقرأ كتاب صديقک بغير إذنه من دون أن تكون مستولياً عليه، والشاهد على عدم استيلائک عليه أنّک لو اطّلعت على مجيىء صاحبه لتركت القراءة ووضعته فى محلّه، واخرى: يكون غاصباً مستولياً عليه من دون أن يتصرّف فيه أصلاً، وثالثةً: يكون مستولياً عليه ومتصرّفاً فيه.
وفساد الصلاة فى الدار المغصوبة ليس لأجل اتّحادها مع الغصب كى ينكر الاتّحاد بما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، بل لأجل اتّحادها مع مصداق من مصاديق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 56
التصرّف فى مال الغير بغير إذنه[68]، والتصرّف فى مال الغير أمر منتزع من مصاديقه المختلفة المقولات، كالجلوس فى دار الغير وقراءة كتابه وأكل طعامه وغيرها من التصرّفات، وهذه العناوين وإن كانت اموراً تكوينيّة متأصّلة لها ما بإزاء فى الخارج، إلّاأنّ نفس التصرّف فى مال الغير الذى انتزع من هذه الامور ليس أمراً حقيقيّاً له ما بإزاء فى الخارج غير ما بإزائها، فهو غير مندرج تحت مقولة من المقولات، فلا يمكن أن يقال: إنّ الصلاة من مقولة كذا والتصرّف فى مال الغير من مقولة كذا، والمقولات بسائط متباينات، والحركة فى كلّ واحدة منها عينها، فلا تتّحد الصلاة مع التصرّف فى مال الغير، ولو سلّمنا صحّة هذا القول بالنسبة إلى قياس الصلاة بالغصب.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى المقام

ذهب المحقّق استاذنا العلّامة البروجردى رحمه الله إلى جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلک قال ببطلان الصلاة فى الدار المغصوبة.
واستدلّ على الأوّل بأنّ متعلّق الأمر عنوان الصلاة ومتعلّق النهى عنوان التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا فى واحد، وهو الحركات والسكنات الخارجيّة المتحقّقة فى الدار المغصوبة، إلّاأنّ هذا التصادق لا يرتبط بمقام تعلّق التكليف، بل بمقام الامتثال ووجود الطبيعة فى الخارج، فلا ضير فى تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لعدم حكايتهما عن وجوداتهما التى منها مورد التصادق، فيكون متعلّقهما شيئين لا شيئاً واحداً، فلا يلزم محذور فى مقام تعلّق التكليف، فيجوز الاجتماع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 57
وعلى الثانى بأنّ المأمور به إذا كان عبادة فلابدّ من أن يكون مقرّباً للعبد إلى ساحة المولى، والمقرّبيّة والمبعّديّة صفتان لوجود المأمور به والمنهىّ عنه خارجاً، ضرورة أنّ ماهيّة [69] الصلاة أو وجودها الذهنى لا يوجبان قرب العبد إلى اللّه، فلا يصلح للمقرّبيّة إلّاوجودها الخارجى، وكذلک فى ناحية التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، فإنّ المبعّد عن ساحة المولى إنّما هو وجوده الخارجى لا ماهيّته ولا وجوده الذهنى، فالمقرّبيّة والمبعّديّة ليستا من لوازم الماهيّة ولا من لوازم وجودها الذهنى، بل من لوازم وجودها الخارجى.
ولا ريب فى أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة والتصرّف فى مال الغير بدون إذنه موجودان بوجود واحد، ولا يمكن أن يكون هذا الوجود الواحد مبعّداً عن المولى ومقرّباً إليه معاً، فلا محالة تقع الصلاة فى الدار الغصبيّة باطلة [70].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردی رحمه الله

أقول: كلامه قدس سره متين بالنسبة إلى مسألة جواز الاجتماع، والاستدلال عليه بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع والعناوين، ولا يرتبط عنوان الصلاة بعنوان الغصب[71]، ولأجل ذلک لا ينتقل الذهن من سماع أحدهما إلى الآخر.
كما أنّ كلامه صحيح بالنسبة إلى كون الصلاة والغصب موجودين فی
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 58
الخارج بوجود واحد، وأنّ المقرّبيّة والمبعّديّة من لوازم وجودهما الخارجی.
لكن يرد عليه أنّه لا دخل لإباحة المكان فی المقرّبيّة كی تكون غصبيّته مانعة عنها.
توضيح ذلک: أنّ المكان وإن لم ينفكّ عن الصلاة الخارجيّة، إلّاأنّک إذا صلّيت فی بيتک مثلًا كان المقرّب هو ذلک الوجود الخارجی بما أنّه صلاة، لا بما أنّه واقع فی بيتک.
فكذلک الأمر إذا صلّيت فی الدار الغصبيّة، فإنّ ما وقع فی الخارج مقرّب بما أنّه وجود خارجی للصلاة ومبعّد بما أنّه وجود خارجی للغصب.
وبعبارة اخرى: لهذا الموجود الواحد الخارجی إضافة إلى عنوان الصلاة وإضافة اخرى إلى عنوان الغصب، وإضافته إلى عنوان الصلاة تؤثّر فی مقرّبيّته وإلى عنوان الغصب تؤثّر فی مبعّديّته، فلا يلزم من القول بصحّة الصلاة فی الدار الغصبيّة أن يكون المقرّب مبعّداً والمبعّد مقرّباً.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

فالحقّ أنّ الصلاة فى الدار الغصبيّة صحيحة بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهى.
وكذلک الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلّاأنّه لا معصية عليه.
لكن لا يجرى هذا القول إلّافيما إذا لم تكن هناک مندوحة[72] كى نضطرّ إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 59
ترجيح ما هو أقوى مناطاً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعليّاً دون النهى.
وأمّا إذا كانت المندوحة متحقّقة فحيث إنّه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أقوائيّة مناطه، بل لابدّ له من إيقاع الصلاة فى أرض مباحة، كى يتحقّق امتثال كلا التكليفين، لعدم التزاحم بينهما.
وأمّا على الامتناع وترجيح جانب النهى فلا إشكال فى بطلان الصلاة فى الدار المغصوبة إذا كان عالماً بالغصب وحرمته، أو جاهلًا بها عن تقصير، لأنّ الجاهل المقصّر بمنزلة العالم.

حكم الصلاة فى الدار الغصبيّة مع الجهل عن قصور

إنّما الإشكال فى الجاهل القاصر، إمّا لعدم التفاته إلى حرمة الغصب أصلًا، أو لعدم تمكّنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.
والحقّ بطلان صلاته، لأنّ الجهل عن قصور وإن كان يقتضى عدم تنجّز حرمة الغصب، بمعنى عدم استحقاق العقوبة على مخالفتها، إلّاأنّه لا يقتضى صحّة الصلاة.
وهذا واضح لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.
وأمّا بناءً على ما هو التحقيق الذى ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً[73]، من كفاية تحقّق ملاک الأمر من المصلحة التامّة فى صحّة العبادة فلفقدان ملاک الأمر أيضاً فى المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 60
النهى- كما هو المفروض- لا ملاک إلّاللنهى[74]، وعدم تنجّز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاک الأمر بعدما كان منعدماً، فلا وجه للقول بصحّة الصلاة فى الدار الغصبيّة أصلًا بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى صحّتها، فإنّه قال:
إنّه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً ولو فى العبادات، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر.
وأمّا عليه وترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له.
وأمّا فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً.
وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط، لقصد التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً[75].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 61

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

أقول: قوله: «لاشتماله على المصلحة» ينافى ما يقتضيه كلامه فى مقام الاستدلال على الامتناع، فإنّه رحمه الله قال بعد ذكر مقدّمات المسألة ما ملخّصه:
إذا عرفت هذه الامور فالحقّ هو القول بالامتناع، وتحقيقه يتوقّف على تمهيد مقدّمات:
إحداها: أنّه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسة متضادّة[76].
ثانيتها: أنّه لا شبهة فى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو فى الخارج يصدر عنه.
ثالثتها: أنّه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون.
رابعتها: أنّه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلّاماهيّة واحدة وحقيقة فاردة[77].
واستنتج بعد ذكر هذه المقدّمات أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهى مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدّين، لتعلّقهما بفعل المكلّف الذى هو واحد ذو ماهيّة واحدة مع كونهما ضدّين[78].
ولا ريب فى أنّه إذا كان بين الأمر والنهى مع كونهما أمرين اعتباريّين تضادّ فى البين كان مناطاهما- أعنى المصلحة والمفسدة- أحقّ بتحقّق التضادّ بينهما، لكونهما أمرين حقيقيّين، فكيف يحكم باستحالة اجتماع الأمر والنهى وإمكان اجتماع مناطيهما فى واحد؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 62
وبالجملة: لا يتعلّق كلّ من الأمر والنهى إلّابما هو حامل ملاكه، فإن كان متعلّقهما واحداً كان امتناع تحقّق الملاكين فيه أولى من امتناع تعلّق الحكمين به.
والحاصل: أنّه لا مجال على الامتناع وترجيح جانب النهي من القول بتحقّق المصلحة التى نعبّر عنها بملاک الأمر، بل عليه لا ملاک إلّاللنهى، وعدم تنجّز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاک الأمر بعدما كان منعدماً.
فالصلاة فى الدار المغصوبة على القول بالامتناع وترجيح جانب النهى فاسدة مطلقاً حتّى فيما إذا كان المصلّى جاهلًا بحرمة الغصب عن قصور، إذ صحّة العبادة متوقّفة على وجود ملاک الأمر الذى هو مفقود فى المقام.

كلام المحقّق النائينى فى المسألة

بل ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى فسادها على فرض تحقّق الملاک أيضاً، إذ لا أثر له أصلًا، فيكون كالعدم.
توضيح ذلک: أنّ التزاحم تارةً يكون بين الحكمين، واخرى بين المقتضيين.
وفى الأوّل يكون كلّ واحد من الحكمين مجعولًا مطلقاً حتّى فيما إذا كان مزاحماً للآخر، إلّاأنّ الحكم الفعلى تابع لما هو أقوى مناطاً فقط، لعدم قدرة العبد على امتثال كليهما، وهذا كمسألة الضدّين إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر، بل يقتضى عدم الأمر به فقط، ففى المثال المعروف هناک انشأ وجوب كلّ من الإزالة والصلاة مطلقاً حتّى فيما إذا كانا متزاحمين، لكنّ الحكم الفعلى للإزالة، لكون ملاک وجوبها أقوى وعدم قدرة المكلّف على الإتيان بها وبالصلاة معاً، ففى هذا النوع من التزاحم إذا كان العبد جاهلًا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 63
قاصراً بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلاة تكون صلاته صحيحة من دون أن يعدّ عاصياً مستحقّاً للعقوبة، وذلک لأنّ الصلاة وإن لم تكن مأموراً بها إلّاأنّها مشتملة على ملاک الأمر، وهو كافٍ فى صحّتها.
بخلاف التزاحم بين الملاكين، فإنّ المولى لا يمكن أن يجعل الحكم هاهنا إلّا على طبق أقواهما، فالحكم المجعول تابع لملاک الأهمّ، وأمّا المهمّ فوجود ملاكه كالعدم، إذ لا أثر له أصلًا، فلا يمكن تصحيح العبادة به، والمقام من هذا القبيل، ففى الصلاة فى الدار المغصوبة يقع التزاحم بين مناطى حرمة الغصب ووجوب الصلاة بناءً على الامتناع، فلا محالة يجعل الحكم على طبق أقوى الملاكين، وهو ملاک الحرمة على القول بترجيح جانب النهى، فحرمة الغصب مجعولة مطلقاً حتّى فى مورد اجتماعه مع الصلاة، بخلاف وجوب الصلاة، فإنّه مقيّد بعدم كونها فى مكان مغصوب، فملاک وجوبها وإن كان موجوداً، إلّاأنّه كالعدم بعد كونه مكسوراً بملاک حرمة الغصب، فلا مجال للقول بصحّة الصلاة فى الدار المغصوبة باستناد ملاكها الذى لا أثر له أصلًا.
وإن شئت قلت: يكون المقام من صغريات باب التعارض، وبناءً على ترجيح جانب النهى ينشأ الأمر بالصلاة فى غير المغصوب، فالصلاة فى المغصوب ليست بمأمور بها[79].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد بمكسوريّة ملاک الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأنّ الملاكين القائمين بحيثيّتين لا معنى لانكسار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 64
أحدهما بالآخر.
وإن أراد أنّ الحكم بعد تزاحم المناطين يصير تابعاً لأقواهما، فهذا مسلّم، لكنّه لا يوجب نقصاً فى ملاک المهمّ، فهو على ملاكه باقٍ، فلا مانع من تأثيره فى الصحّة بعد كفاية الملاک التامّ إذا لم يتنجّز النهى لأجل الجهل عن قصور.
فلا معنى لرجوع المقام إلى باب التعارض بعد تسليم تحقّق الملاكين، إذ التعارض لا يجرى إلّافيما إذا كان موضوع أحد الدليلين المتعارضين فاقداً لملاک الحكم.
إن قلت: لا ريب فى تقييد وجوب الصلاة فى المقام بعدم كونها فى الدار المغصوبة بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى، بخلاف حرمة الغصب التى هى مطلقة.
قلت: مسألة الضدّين أيضاً كذلک، فإنّ وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاة مقيّد بعدم كونها مزاحمة للإزالة، فلا فرق بين البابين.
إن قلت: نعم، لكن المقيّد فى المقام هو الأمر الإنشائى، بخلاف مسألة الضدّين، فإنّ المقيّد فيها إنّما هو الأمر الفعلى المتعلّق بالصلاة مكان الإزالة، وأمّا الأمر الإنشائى فهو موجود.
قلت: نعم، لكن هذا الفرق لا يكون فارقاً بين البابين، فإنّ وجود الحكم الإنشائى وعدمه لا يكون دخيلًا فى صحّة العبادة وعدمها، بل إن كان ملاک الأمر موجوداً تكون صحيحة، وإلّا فلا، والمفروض أنّه موجود فى المقام كمسألة الضدّين بلا فرق بينهما فى ذلک[80].
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 65
والحاصل: أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى فاسدة مطلقاً، ولو كان المصلّى جاهلًا عن قصور بحرمة الغصب، لعدم كونها متعلّقة للأمر الفعلى ولا واجدة لملاكه، وأمّا لو فرضنا وجدانها لملاک الأمر وقلنا بكفايته فى صحّة العبادة فلا وجه للقول بفسادها، بل لابدّ من الحكم بصحّتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمة الغصب.

فی حدود محلّ النزاع

الأمر العاشر: فى النسب الأربع المنطقيّة فى محلّ النزاع

عدم جريان البحث فى المتباينين

لا إشكال فى عدم جريان النزاع فى المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهى فيهما، كوجوب الصلاة وحرمة النظر إلى الأجنبيّة، فإنّ النظر إلى الأجنبيّة وإن كان يقارن الصلاة أحياناً، إلّاأنّهما لا يتصادقان على واحد أصلاً، فإنّ مصداق النظر إليها شىء ومصداق الصلاة شىء آخر، فالإنسان الذى ينظر إلى الأجنبيّة حال كونه مصلّياً يتوجّه إليه الأمر والنهى كلاهما حتّى على القول بالامتناع.

وأمّا المتساويان فنحن ذهبنا فى الدورة السابقة إلى عدم جريان النزاع فيهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فيهما، لعدم قدرة العبد على امتثال كلا التكليفين، ألا ترى أنّ المولى إذا أوجب إكرام الإنسان وحرّم إكرام الضاحک لا يتمكّن المكلّف على امتثال كلا الحكمين، وهذا ما بعث المحقّق الخراسانى رحمه الله على القول بأنّ اتّحاد المتلازمين فى الحكم وإن لم يكن لازماً، إلّاأنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر- كأن يكون أحد المتلازمين واجباً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 68
والملازم الآخر حراماً- ممتنع، لعدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين.
لكنّ التحقيق يقتضى جريانه فيهما، لأنّ عدم تمكّن المكلّف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال[81]، لا تكليفاً محالاً، وقد عرفت فى مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثانى، لا الأوّل.
وبالجملة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هل يجوز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعدم كونه ذا مفهوم كى يعتبر عدم التصادق فى سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصداق واحد، وأمّا عدم التصادق على غيره فلا دخل له فيه، وإثبات الشىء لا يقتضى نفى ما عداه، وملاک النزاع أيضاً- وهو أنّ تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟- موجود فيهما.

كلام المحقّق القمى والنائينى وصاحب الفصول فى ذلک
وأمّا العامّ والخاصّ المطلقان فذهب المحقّق القمى صاحب القوانين والمحقّق النائينى رحمهما الله إلى عدم جريان النزاع فيهما[82]، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله[83].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 69
وكلامه ظاهر فى اختصاص جريان النزاع بما إذا كان بين العنوانين تغاير مفهوماً وكان الأعمّيّة والأخصّيّة بحسب المورد. وبعبارة اخرى: لا يجرى البحث إلّافيما إذا لم يكن مفهوم الأعمّ مأخوذاً فى الأخصّ، كما إذا أمر بضرب الحيوان ونهى عن ضرب الإنسان، فإنّ «الحيوان» وإن اخذ في ماهيّة «الإنسان» إلّاأنّه لم يؤخذ فى مفهومه، فهما متغايران مفهوماً، والشاهد عليه أنّه لا ينسبق إلى الذهن مفهوم «الحيوان» عند استماع كلمة «الإنسان» أو بالعكس.
بخلاف ما إذا كان مفهوم الأعمّ اخذ فى الأخصّ، كما إذا أمر بعتق الرقبة، ونهى عن عتق الرقبة الكافرة، أو أمر بالصلاة ونهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة، لأنّ المطلق عين ما اخذ فى المقيّد، إذ وصف الإطلاق والسريان ليس قيداً للمطلق كى يدّعى تغايرهما مفهوماً، بدعوى أنّ المطلق هو الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والمقيّد هو الماهيّة المقيّدة بالقيد، بل المطلق عبارة عن الماهيّة لا بشرط التى تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عين ما اخذ فى المقيّد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 70

لكنّ الحقّ أنّ النزاع يجرى فى كلا القسمين.
أمّا الأوّل: فواضح، لأنّه إذا كان يجرى فى المتساويين فجريانه فى الأعمّ والأخصّ المطلقين كان أولى، لتحقّق مادّة الافتراق فى جانب أحدهما، بخلاف المتساويين.
وأمّا الثانى: فلأنّ الإطلاق وإن لم يكن قيداً للمطلق، إلّاأنّ عنوان المطلق غير عنوان المقيّد، فإنّ عنوان «الرقبة» غير عنوان «الرقبة الكافرة» وعنوان «الصلاة» غير عنوان «الصلاة فى الدار المغصوبة» والحكم فى المقيّد لم يتعلّق بالمطلق مع قيده، بحيث كان كلّ منهما محكوماً به، بل بالمقيّد بما هو مقيّد، ونفس الطبيعة بلا قيد لم تكن موضوع الحكم فى دليل المقيّد، بل فى دليل المطلق فقط، فالمطلق فى أحد الدليلين ذو حكم دون الدليل الآخر، والحكم الضمنى لا أساس له.
والحاصل: أنّ النزاع يجرى فى كلا قسمى العامّ والخاصّ.
خلافاً للمحقّق النائينى والقمى رحمهما الله حيث أنكرا جريانه فى الأعمّ والأخصّ المطلقين مطلقاً، ولصاحبالفصول حيث يظهر من كلامه التفصيل بينالقسمين.

وأمّا العامّان من وجه فلا إشكال فى كونهما محلّاً للبحث فى الجملة.

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله قيّده بثلاثة قيود، واضطرّ إلى اعتبارها لبعض ما التزم به من المبانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 71
فإليک القيود التى قال باعتبارها:
1- أن تكون النسبة- أعنى العموم من وجه- بين المتعلّقين، كما فى الصلاة والغصب، وأمّا إذا كانت بين الموضوعين، كما فى العالم والفاسق فيما إذا أمر بإكرام الأوّل ونهى عن إكرام الثانى فهو خارج عن محلّ النزاع، لاتّحاد ما تعلّق به الحكمان، وهو الإكرام، فلا يمكن أن يندرج تحت مقولتين كى يصحّ القول بالجواز، فلابدّ هاهنا من أن يذهب القائلون بالجواز أيضاً إلى الامتناع، وكانت المسألة من مصاديق باب التعارض.
2- أنّ المأمور به والمنهىّ عنه إن كانا من الأفعال التوليديّة والتسبيبيّة فلابدّ من تحقّق النسبة بين السببين، ولا يكفى تحقّقها بين المسبّبين، لأنّ التكليف وإن تعلّق ظاهراً بالمسبّب إلّاأنّه تعلّق فى الواقع بالسبب الذى هو مقدور بلا واسطة، لابالمسبّب الذى لا يكون مقدوراً إلّابواسطة سببه، فلا يجرى النزاع فى قول المولى: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» من هذه الجهة أيضاً[84]، فإنّ الإكرام فعل مسبّب من غيره، مثل القيام بقصد التعظيم، فإذا كان العبد جالساً فى حجرة ثمّ قام بقصد التعظيم لكلّ من زيد العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فيها فلا يمكن أن يقال: هذا القيام مأمور به ومنهىّ عنه معاً، لكونه شيئاً واحداً لا يمكن أن يندرج إلّاتحت مقولة واحدة، فلابدّ من أن يذهب الجميع هاهنا أيضاً إلى الامتناع ويعاملوا معه معاملة التعارض.
3- أن يكون التركيب بين المأمور به والمنهىّ عنه فىمورد الاجتماع انضماميّاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 72
كى يمكن اندراجه تحت مقولتين، وأمّا إذا كان التركيب بينهما اتّحاديّاً فلا يكاد يندرج مادّة الاجتماع إلّاتحت مقولة واحدة، لكونها شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يصدق على الشىء الواحد أكثر من مقولة واحدة، فإذا قال المولى: «إشرب الماء» و «لا تغصب» فشرب العبد الماء المغصوب كان التركيب بينهما اتّحاديّاً، لأنّ شرب الماء هاهنا عين الغصب، فلا يجرى النزاع فيهما، بل لابدّ من أن يقول الكلّ هاهنا أيضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين، فيكون الدليلان من قبيل المتعارضين[85].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شىء من هذه القيود، لأنّ اعتبارها مبنىّ على مبانٍ مختلف فيها، ولا مجال لمن اختارها أن يدّعى دخلها فى تحرير محلّ النزاع العامّ بين الجميع.
توضيح ذلک: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنىّ على القول بالجواز وتعليله باندراج مورد الاجتماع تحت مقولتين، فهو لا يعتبر عند من ذهب إلى الامتناع، أو إلى الجواز، لكن لأجل القول بتعلّق الأحكام بالطبائع- كما هو مختارنا- لا لأجل اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين- كما قال به المحقّق النائينى رحمه الله-.
وأمّا عدم جريان النزاع فى مثل «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط كلا الحكمين، فلو احرز مناطهما لجرى فيهما أيضاً، ولم يمنع منه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 73
اتّحاد ما تعلّق به الحكمان بعد كون النسبة بين الموضوعين عموماً من وجه.
واعتبار الشرط الثانى مبنىّ على القول بلزوم تعلّق الأحكام بالأسباب واقعاً، ولو كانت متوجّهة إلى المسبّبات صورةً فى الأفعال التوليديّة، فهو لا يعتبر فى المقام عند من قال بتمركز الأحكام فى المسبّبات- كما هو ظاهر الخطابات- وعدم رجوعها إلى الأسباب أصلًا.
واعتبار الشرط الأخير مبنىّ على القول بالجواز وتعلّق التكاليف بالوجودات الخارجيّة، فلا يضرّ كون التركيب اتّحاديّاً على القول بالامتناع، أو بتعلّق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فى محلّه.
والحاصل: أنّ النزاع لا يجرى فى المتباينين، ويجرى فى سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهىّ عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فى العامّين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبة بين السببين أو المسبّبين فى الأفعال التوليديّة والتسبيبيّة، ولا بين أن يكون التركيب انضماميّاً أو اتّحاديّاً، فلا يشترط شىء فى جريان النزاع سوى إحراز المناطين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 75
فيما هو التحقيق فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسألة، فنقول:
مقتضى التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتّضح بترتيب مقدّمات ثلاث:
الاولى: فيما يدعو إليه الحكم.
لا إشكال فى أنّ الحكم- بعثاً كان أو زجراً- إذا تعلّق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلّقه إلى غيره من مقارناته الاتّفاقيّة ولوازمه الوجوديّة، فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخل له فى تحصيل غرضه جزاف بلا ملاک.
وبالجملة: إنّ الإرادة التشريعيّة كالتكوينيّة فى ذلک، فكما أنّ الثانية تابعة لتصوّر المراد والتصديق بفائدته، ولا تتعلّق إلّابما هو مفيد فى نظر المريد ومحصّل لغرضه، ولا تسرى إلى ما لم يتصوّره أو لم يصدّق بفائدته، لعدم كونه دخيلًا فى غرضه، فكذلک الاولى، فإنّ المولى لا يأمر بشىء ولا ينهى عن شىء إلّابلحاظ كونه ذا خصوصيّة موجبة للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالصلاة إلّاإذا كانت حاوية لما هو علّة الأمر بها، من كونها معراج المؤمن وناهية عن الفحشاء والمنكر وغير ذلک، ولا يمكن أن يتعلّق النهى بالغصب أو بالتصرّف فى مال الغير بلا إذن منه إلّاإذا كان حاوياً لما هو علّة النهى عنه، ففى الصلاة فى الدار المغصوبة لا يمكن أن يكون المأمور به إلّا

جهة كونها صلاة، ولا يمكن أن يكون المنهىّ عنه إلّاجهة كونها غصباً، لعدم اشتمال جهة الصلاتيّة على خصوصيّة موجبة للزجر، ولا جهة الغصبيّة على خصوصيّة موجبة للبعث.
لا يقال: اتّحاد الصلاة مع الغصب يوجب سراية الأمر إلى الغصب، والنهى إلى الصلاة.
فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعة الصلاة مأموراً بها وطبيعة الغصب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاة المقيّدة بالعوارض المتّحدة معها التى منها الغصب، والمنهىّ عنه هو الغصب المقيّد بالعوارض المتّحدة معه التى منها الصلاة، وهذا ضرورى البطلان.
فالمقارنات الاتّفاقيّة والملازمات الوجوديّة للمأمور به والمنهىّ عنه كلّها خارجة من تحت الأمر والنهى.
الثانية: فى المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.
إنّ الإطلاق- كما سيجىء إن شاء اللّه فى محلّه- هو كون الطبيعة الواقعة تحت الحكم تمام الموضوع.
وربما توهّم بعضهم أنّ الإطلاق عبارة عن شمول الطبيعة وسريانها فى أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتى العموم والإطلاق ليس إلّافى

طريق الوصول إلى ذلک الشمول الذى يكون مفاد كلتيهما، فإنّ الشمول فى أصالة العموم يستفاد من الوضع، وفى أصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة.
وهو فى غاية السقوط، ضرورة أنّ قضيّة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة فى «أحلّ اللّه البيع» مثلًا إنّما هى أنّ تمام الموضوع للحكم بالحلّيّة هو طبيعة البيع، من دون أن تكون حاكية عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصالة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 77
العموم فى مثل «أكرم كلّ عالم» فإنّ نتيجتها هى الشمول والسريان فى الأفراد، فبينهما- مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصالة العموم مستفادة من الوضع وأصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة- فرق ذاتى أيضاً كما عرفت.
وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشىء بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» أنّه يجب عليک عتقها، سواء كانت عادلة أم فاسقة، عالمة أم جاهلة، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل فى الغرض هو ذات الطبيعة لا حالاتها وقيودها المتصوّرة.
وأمّا كون عتق كلّ من الرقبة العادلة والفاسقة والعالمة والجاهلة مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلّ منها مصداقاً للطبيعة المأمور بها، لا لكون كلّ منها مأموراً بها بنفسها.
فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ»[86]- على فرض إطلاقه- عبارة عن كون طبيعة الصلاة تمام الموضوع لوجوب الإقامة، من دون أن يكون شىء آخر دخيلًا فى الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرّف فى مال الغير بدون إذنه» عبارة عن كون عنوان «التصرّف فى مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة فى الدار المغصوبة، ولا الثانى إلى التصرّف فى مال الغير بمثل الصلاة.
ثمّ إنّه لا ريب فى أنّ أصالة العموم من الاصول اللفظيّة، لكونها مستفادة من لفظة «كلّ» ونحوها، بخلاف أصالة الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الاصول العقليّة، لأنّ العقل هو الذى يحكم- بعد ملاحظة كون المتكلّم فاعلًا مختاراً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 78
عاقلًا وفى مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتى بقيد فى كلامه أو يتحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب- بأنّ الطبيعة هى تمام الموضوع فى كلامه.
الثالثة: فيما تعلّق به الأحكام.
وهو الحجر الأساسى لإثبات جواز الاجتماع.
والحقّ أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافّة العوارِض واللواحق، لا الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجى، أو الذهنى.

خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ متعلّقها هو الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجى[87].
إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع فى القضيّة الحمليّة نفس الماهيّة، والمحمول أمراً عرضيّاً لا ذاتيّاً؟!
قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلّى» على طبيعة الإنسان مثلًا فى قولنا: «الإنسان كلّى» ضرورة أنّ الموضوع فى هذه القضيّة لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهناً لكان أمراً متشخّصاً جزئيّاً غير صالح لحمل الكلّيّة عليه، وموطن الحمل والإسناد فى هذه القضيّة وإن كان هو الذهن، إلّاأنّه لا يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذهنيّاً، ويشهد عليه أنّ موطن الحمل فى قولنا: «شريک البارى ممتنع» أيضاً هو الذهن مع أنّ المراد من الموضوع نفس طبيعة شريک البارى، لا وجوده الذهنى، وإلّا كان معناه «شريک البارى الموجود فى الذهن يمتنع أن يوجد فى الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلّاأنّه ليس بمراد، ضرورة أنّ كلّ ما يوجد فى الذهن يستحيل أن يوجد فى الخارج، سواء كان من الامور الممتنعة، كشريک البارى، أو الممكنة، كالإنسان،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 79
ضرورة أنّ الإنسان الموجود فى الذهن أيضاً يستحيل أن يوجد فى الخارج، فالذى يختصّ بمثل شريک البارى هو أنّ طبيعته يمتنع أن توجد فى الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّ ماهيّته يمكن أن توجد فيه.

معنى قولهم: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى»

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين جعل الموضوع فى قضيّة «الإنسان كلّى» طبيعة الإنسان، وبين قول الحكماء: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى» الذى لازمه نفى الكلّيّة عن ماهيّة الإنسان؟!
قلت: مراد الفلاسفة- كما عرفت سابقاً- أنّ الماهيّة بحسب الحمل الأوّلى الذى ملاكه الاتّحاد مفهوماً ليست إلّاهى، فلا ينافى أن يحمل عليه بالحمل الشائع[88] مثل الكلّيّة وغيرها من العوارض.
والحاصل: أنّ الموضوع فى قولنا: «الإنسان كلّى» هو طبيعة الإنسان، والمحمول عرض لها.
وكذلک قولنا: «الإنسان موجود» لأنّ الموضوع فى هذه القضيّة لو لم يكن طبيعة الإنسان فإمّا أن يكون وجوده الذهنى أو الخارجى، وهذا يستلزم كون القضيّة ممتنعة كاذبة لو كان الوجود المأخوذ محمولًا مغايراً للوجود الذى هو قيد للموضوع، بأن يكون أحدهما ذهنيّاً والآخر خارجيّاً، كأن يكون معنى القضيّة «الإنسان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج» أو عكسه، أو كونها ضروريّة بشرط المحمول إن تطابق الوجودان، وكلاهما فاسدان، لكون القضيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 80
صادقة ممكنة، لا كاذبة، ولا ضروريّة بشرط المحمول، فلا محالة يكون موضوعها طبيعة الإنسان التى تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم.
وبالجملة: إنّ الأحكام تعلّقت بنفس الطبائع، لا بها مقيّدة بوجوداتها الذهنيّة ولا الخارجيّة.
أمّا عدم تعلّقها بالماهيّات المقيّدة بالوجودات الذهنيّة فواضح، إذ لا قائل به أوّلًا، والآثار المترتّبة على المأمور به والمنهىّ عنه المقتضية لبعث المولى وزجره لا تكون فى وجودهما الذهنى بل فى وجودهما الخارجى ثانياً، ألا ترى أنّ النهى عن الفحشاء والمنكر مترتّب على الصلاة خارجاً، لا على تصوّرها ذهناً؟
إن قلت: لعلّ الأحكام تتعلّق بالطبيعة المقيّدة بالوجود الذهنى، إلّاأنّ على المكلّف أن ينبعث أو ينزجر فى الخارج.
قلت: كلّا، فإنّ الوجود الخارجى ليس مصداقاً للوجود الذهنى، بل هو قسيمه، فلا يمكن أن يكون الانبعاث إلى الوجود الخارجى والانزجار عنه مسقطاً للأمر والنهى المتعلّق بالمقيّد بالوجود الذهنى.

نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع المقيّدة بالوجودات الخارجيّة

وأمّا عدم تعلّقها بالماهيّات المقيّدة بالوجودات الخارجيّة- الذى ذهب إليه صاحب الكفاية- فلما تقدّم من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، وبعبارة اخرى: رتبة الحكم متأخّرة عن رتبة متعلّقه كتأخّر العرض عن معروضه، فلو كان متعلّقه مقيّداً بالوجود الخارجى لزم التكليف بتحصيل الحاصل فى الأوامر وبإمحاء ما وقع عن صفحة الوجود فى النواهى، وكلاهما مستحيلان. هذا أوّلاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 81
وثانياً: أنّ طريقة الشارع فى التقنين عين طريقة العقلاء، والقوانين العقلائيّة متقدّمة على امتثالها فى الخارج برتبتين، إذ بعد التقنين لابدّ من بلوغ القانون إلى المكلّفين به أوّلاً، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبة على المخالفة ثانياً، كى ينقدح الداعى إلى الامتثال فى نفوسهم، فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجى المتأخّر عن التقنين برتبتين فى رتبة التقنين كى يتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشىء على نفسه برتبتين؟!
فإذا كان الأمر هكذا عند العقلاء فكذلک عند الشارع الذى لا يتخلّف عن طريقتهم فى التفهيم والتفهّم.
وثالثاً: أنّا لو سألنا المولى العرفى عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: اريد أن يوجد العبد فى الخارج ما ليس بموجود فيه، ومعلوم أنّ ما ليس بموجود فى الخارج لا يمكن أن يكون هو الوجود الخارجى[89]، ضرورة استحالة اجتماع النقيضين، فلا يمكن الجمع بين أن يكون متعلّق الأمر مقيّداً بالوجود الخارجى، وبين أن يكون غير موجود يأمر به المولى ليوجده العبد، بخلاف الطبيعة، إذ يمكن أن يأمر بها المولى حال كونها معدومة كى تصير موجودة بيد العبد.
إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجبة للأمر أو النهى إنّما هى فى الوجودات الخارجيّة، فلا محالة يتعلّق التكليف بما هو مقيّد بها.
قلت: كون الآثار فى الوجودات الخارجيّة لا يستلزم دخلها فى متعلّق الأحكام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلک بالوجوه الثلاثة المتقدّمة، فلابدّ للمولى أن يأمر بالطبيعة أو ينهى عنها لكى يبلغ إلى العبد فيلاحظ أنّه يستحقّ العقوبة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 82
على المخالفة، فينبعث إلى إيجادها أو ينزجر عنها خارجاً كما تقدّم، فالانبعاث إلى إيجاد الطبيعة فى الخارج غاية تعلّق الأمر بها، والانزجار عنه غاية تعلّق

النهى بها.
وبه ظهر أنّ الوجود الذهنى وإن كان كالخارجى فى كونه مصداقاً للطبيعة المأمور بها إلّاأنّه لا يكفى، لأنّ غرض المولى من توجيه الأمر بالطبيعة إنّما هو وجودها الخارجى، لأنّ الآثار المطلوبة تترتّب عليه، لا على الذهنى.
إذا عرفت هذه المقدّمات الثلاث فاتّضح لک أنّ مقتضاها جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لأنّ كلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غير مرتبط به، والشاهد عليه أنّ الذهن لا ينتقل إلى الغصب أو إلى التصرّف فى مال الغير عند سماع كلمة الصلاة وبالعكس، فإذا تعلّق الأمر بها والنهى به فلا تمانع بين الأمر والنهى، لتعلّقهما بطبيعة[90] الصلاة والتصرّف فى مال الغير، من دون أن تكون سارية فى أفرادها حاكيةً عن خصوصيّات مصاديقها[91]، أو يسرى الأمر إلى متعلّق النهى أو بالعكس[92]، فلا يجتمع الأمر والنهى فى مقام التكليف.
نعم، يتصادق العنوانان فى الخارج فيما إذا وقعت الصلاة فى ملک الغير، حيث إنّ التصرّف فى مال الغير من اللوازم الوجوديّة لهذه الصلاة المخصوصة، والاتّحاد مع الصلاة من اللوازم الوجوديّة لهذا التصرّف المخصوص.
لكنّ الخارج ظرف الموافقة والمخالفة المؤثّرتين فى سقوط التكليف، لا ظرف تعلّق الحكم وثبوته.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 83

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله مع ذهابه إلى تعلّق الأحكام بوجود الطبائع كالمحقّق الخراسانى رحمه الله وافقنا فى القول بجواز الاجتماع.
واستدلّ عليه بأنّ التركيب بين الصلاة والغصب انضمامى، لاختلاف مقولتهما، فإنّ الصلاة من مقولة الوضع، والغصب من مقولة الأين، فلا يمكن أن يتّحدا، فوجود الصلاة غير وجود الغصب وإن كان منضمّاً به، فلا مانع من أن يكون وجودها مأموراً به ووجوده منهيّاً عنه.
وفيه أوّلاً: أنّه مبنىّ على تعلّق الأحكام بالطبيعة المقيّدة بالوجود، وقد عرفت بطلانه.
وثانياً: أنّك قد عرفت أنّ الصلاة والغصب أمران اعتباريّان، فلا يندرجان تحت مقولة أصلًا.
على أنّك قد عرفت أيضاً أنّه لابدّ من قياس الصلاة بعنوان محرّم آخر غير الغصب، وهو عنوان التصرّف فى مال الغير بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصاديقه المختلفة المقولات، فلا يكون داخلًا تحت أيّة مقولة أصلًا، فلا يصحّ كلامه رحمه الله بالنسبة إلى قياس الصلاة بهذا العنوان، ولو سلّمنا صحّته بالنسبة إلى قياسها بعنوان الغصب.
إن قلت: نعم، لكنّا نحوّل المثال إلى مثل الركوع الذى هو جزء للصلاة والكون فى ملك الغير الذى هو مصداق للتصرّف فى مال الغير، ولا ريب فى كونهما أمرين حقيقيّين مندرجين تحت المقولات، وإن كان نفس الصلاة أمراً اعتباريّاً والتصرّف فى مال الغير عنواناً انتزاعيّاً.
قلت: قد عرفت أنّ مثل الركوع والكون فى ملك الغير كلاهما من مقولة

الأين، فأين اختلافهما من حيث المقولة؟!
وثالثاً: أنّ جعل محلّ النزاع ما إذا كان التركّب بين متعلّقى الأمر والنهى انضماميّاً فى الوجود الخارجى باطل، بل النزاع إنّما هو فيما إذا كان التركّب بينهما اتّحاديّاً، ولذا جعل المحقّق الخراسانى رحمه الله وحدة وجود المجمع الذى تصادق عليه متعلّقا الأمر والنهى أساس قوله بالامتناع.
وأمّا إذا لم يتصادقا على واحد فالجواز من البديهيّات، ضرورة أنّ إمكان تعلّق الأمر والنهى بشيئين مجاورين أظهر من الشمس، فلا يمكن أن ينازع فيه أصاغار الطلبة، فضلًا عن المحقّقين والأساطين.
والحاصل: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله أصاب فى المدّعى- أعنى القول بجواز الاجتماع- لكنّه أخطأ فى دليله[93].

أدلّة القول بالامتناع ونقدها

ثمّ إنّ القائلين بالامتناع تشبّثوا بوجوه: فى أدلّة القول بالامتناع
الأوّل: أنّ القول بالجواز يستلزم كون الصلاة فى الدار الغصبيّة مأموراً بها ومنهيّاً عنها معاً، وهو واضح الفساد.
وظهر جوابه ممّا تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاة، والمنهىّ عنه عنوان الغصب، وأمّا مصداقهما أو عنوان «الصلاة فى الدار المغصوبة» فلم يتعلّق بهما أمر ولا نهى.
الثانى: أنّه لا ريب فى أنّ المأمور به بوجوده الخارجى محبوب للمولى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 85
والمنهىّ عنه كذلك مبغوض له، فالقول بالجواز يستلزم كون الصلاة فى الدار المغصوبة بوجودها الخارجى الواحد محبوبةً ومبغوضةً للشارع، وهو محال، لكونه من قبيل اجتماع الضدّين، كاجتماع البياض والسواد فى جسم واحد.
ويمكن جوابه بعد ذكر مقدّمة:
وهى أنّ لكلّ واحد من البياض والسواد واقعيّةً فعليّة خارجيّة عارضة على جوهر فعلى خارجى، فإنّ الجسم الموجود فى الخارج فعلًا معروض للبياض فعلًا، بخلاف مثل الحبّ والبغض والعلم من الصفات النفسانيّة ذات الإضافة، فإنّ كلّاً من هذه الأوصاف الثلاثة يمكن أن يتحقّق فى النفس من دون أن يتعلّق بالخارج الفعلى، ألا ترى أنّک تحبّ الآن نجاح ابنک فى الامتحانات الآتية، وتبغض ردّه فيها مع أنّ محبوبک ومبغوضک لم يتحقّق بعدُ فى الخارج؟
ويتّضح هذا الأمر غاية الوضوح بملاحظة أمرين:
أحدهما: أنّ الشوق إلى المراد أحد مبادئ الإرادة، مع أنّ وجود المراد متأخّر عن الإرادة ومباديها، فالشوق الذى هو عبارة عن حبّ المراد يتحقّق فى نفس المريد مع أنّ المراد لم يوجد بعدُ فى الخارج.[94]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج3 ؛ ص85
ثانيهما: أنّ العلّة الغائيّة بوجودها الخارجى متأخّرة عن المعلول، لكنّ الشوق إليها متقدّم عليه مؤثّر فى تحقّقه، فالشوق إلى الغاية يتحقّق فى نفس الإنسان قبل وجودها الخارجى.
وأمّا العلم فالأمر فيه أوضح، لأنّه مضافاً إلى تعلّقه بالممكنات المستقبلة، كالعلم بأنّ غداً يوم استشهاد الصدِّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام[95]، قد

يتعلّق بالممتنعات أيضاً، والشاهد عليه جعل شريک البارى موضوعاً فى قولنا: «شريک البارى ممتنع»، فإنّ جعل شىء موضوعاً فرع تصوّره الذى هو أحد قسمى العلم، فلا يتوقّف تحقّق العلم فى النفس على وجود المعلوم فى الخارج، بل ولا على إمكان وجوده فيه.
إن قلت: كيف يمكن أن توجد هذه الأوصاف فى النفس بدون وجود متعلّقها فى الخارج مع أنّها من الأوصاف النفسانيّة المضافة إلى طرفين:
أحدهما النفس، والآخر متعلّقها الذى هو المعلوم والمحبوب والمبغوض؟
قلت: الذى اضيف إليه العلم ليس المعلوم الخارجى[96] الذى يسمّى معلوماً بالعرض حتّى فيما إذا كان متعلّق العلم موجوداً بالفعل، بل اضيف إلى المعلوم بالذات الذى هو صورة الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس فى زمن تحقّق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أيضاً موجوداً أم لا.
وقس عليه المحبوب والمبغوض أيضاً.
إذا عرفت هذا فنقول:
إذا صلّى فى الدار المغصوبة فالصلاة والغصب[97] وإن اتّحدا خارجاً إلّاأنّهما متغايران فى نفس المولى، إذ لا يعقل اتّحاد الصور الذهنيّة[98]، فلا ضير فى أن

تكون صورة الصلاة القائمة بالنفس محبوبة، وصورة الغصب القائمة بها مبغوضة. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا يستلزم كون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافة الحبّ والبغض إلى ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغايران، وإن اتّحد ما بالعرض منهما. هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّ مقايسة الحبّ والبغض بالبياض والسواد غير صحيحة، لأنّ البياض والسواد لا يجتمعان ولو بإرادة شخصين، بخلاف الحبّ والبغض، فإنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر[99]، وإن كان اجتماعهما مستحيلًا بالنسبة إلى شخص واحد.
الثالث: أنّ الأمر كاشف عن تحقّق المصلحة الملزمة فى المأمور به، والنهى عن تحقّق المفسدة الملزمة فى المنهىّ عنه، ولا ريب فى أنّ المصلحة والمفسدة مربوطتان بوجودهما الخارجى، لا بماهيّتهما أو بوجودهما الذهنى، فالقول بجواز الاجتماع يستلزم أن يكون شىء واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً، وهو مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدّين، كاجتماع السواد والبياض.
وفيه: أنّ السواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة الذى نشير إليه بكلمة «هذا» ونحوها، لأنّه موضوع التضادّ المستحيل، بخلاف الماهيّة اِلصرفة، فإنّ الأوصاف المتضادّة تجتمع فيها، ألا

ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة، ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وماهيّة الجدار تكون أبيض بلحاظ مصاديقها المعروضة للبياض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضة للسواد؟ فلا تضادّ فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 88
مرحلة الماهيّة الصرفة، فالسواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة مباشرة وبلا واسطة.
بخلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الصلاة فى الدار المغصوبة فى المقام، فإنّ المصلحة ترتبط بالحركات والسكنات المتحقّقة فى الدار المغصوبة بواسطة صدق الصلاة عليها، والمفسدة ترتبط بها بواسطة صدق الغصب عليها.
وبعبارة اخرى: لابدّ لنا هاهنا من تشكيل قياسين لترتبط المصلحة والمفسدة بالعمل الخارجى المتشخّص الواقع فى المكان المغصوب.
أحدهما: أنّ هذا العمل صلاة، والصلاة ذات مصلحة، لينتج أنّ هذا العمل ذو مصلحة.
الثانى: أنّه غصب، والغصب ذو مفسدة، لينتج أنّه ذو مفسدة.
فالمحمول فى الكبرى- أعنى المصلحة والمفسدة- يعرض مستقيماً على موضوعها، وهو الصلاة والغصب، وأمّا عروضه على الموضوع فى الصغرى فلأجل كونه مصداقاً للموضوع فى الكبرى، لا مستقيماً.
بخلاف مثل البياض والسواد، فإنّهما يعرضان الجسم المتشخّص الخارجى من دون أن تكون بينهما واسطة كما عرفت.
إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون المصلحة والمفسدة مربوطتين بعنوانى الصلاة والغصب وبين كون الآثار الموجبة للأمر والنهى، فى المأمور به والمنهىّ عنه الموجودين فى الخارج؟
قلت: نحن لا ندّعى أنّ المصلحة والمفسدة من خواصّ مجرّد ماهيّتى الصلاة والغصب، بل ندّعى أنّهما من خواصّ ماهيّتهما الموجودة خارجاً، ولكن لا دخل للعوارض المشخّصة فى عروضهما عليها، وأمّا الوجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 89
فهو دخيل فيه.
والحاصل: أنّ هاهنا اموراً ثلاثة:
1- نفس الماهيّة والطبيعة من دون تقيّدها بأىّ شىء، وهى ما تعلّق به الأحكام.
2- الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفرديّة التى تصحّ الإشارة إليها بكلمة «هذا» ونحوها، وهى موضوع التضادّ المستحيل، فإنّ الجسم الموجود فى الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذى نشير إليه بكلمة «هذا» يستحيل أن يكون معروضاً للبياض والسواد معاً كما لا يخفى.
3- الماهيّة التى هى برزخ بينهما، وهى الماهيّة المقيّدة بالوجود فقط، وهى

محلّ الآثار والمصالح والمفاسد، فإنّ الصلاة الموجودة فى الخارج ذات مصلحة، والغصب الموجود فيه ذو مفسدة، فالمصلحة والمفسدة ترتبطان بهذه الحركات والسكنات المتشخّصة فى الدار المغصوبة بواسطة كونها وجود الصلاة ووجود الغصب، فهى من حيث كونها مصداقاً للصلاة ذات مصلحة، ومن حيث كونها مصداقاً للغصب ذات مفسدة، ولا ضير فى ذلک أصلًا.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدّمات:
منها: أنّه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسة متضادّة فى مقام فعليّتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث نحو واحد فى زمان والزجر عنه فى ذلک الزمان، وإن لم يكن بينها مضادّة ما لم تبلغ إلى تلک المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهى فى واحد لا تكون من باب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 90
التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً[100].

وفيه: أنّ الضدّين- كما قال الحكماء- «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان فى الجنس القريب بينهما كمال البعد».
وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.
أمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة[101] المتعلّقة بالبعث والزجر- كما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله على ما ببالى- فلأنّ إرادة البعث وإرادة الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد لا تنوّعها، فلا يعمّهما تعريف الضدّين بأنّهما ماهيّتان نوعيّتان.
بل هذا فى الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلّق الإرادة فى كليهما بالبعث، إلّا أنّ الإرادة فى الأوّل قويّة وفى الثانى ضعيفة، وواضح أنّ الشدّة والضعف ليسا فصلين مميّزين كى تكون الإرادة الشديدة المتعلّقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفة المتعلّقة به، غاية الأمر أنّ الإرادة كلّى مشكّک ذو أفراد متفاوتة بالشدّة والضعف.
وأمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر الاعتباريّين المتحقّقين بمثل صيغتى «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادّين هو الشىء الموجود فى الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 91
يمكن الإشارة إليه بكلمة «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلک، لما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين فى الماهيّات، فضلًا عن اجتماع الضدّين، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة ومعدومة معاً بلحاظ أفرادها الموجودة والمعدومة، والجسم يكون أبيض وأسود فى زمن واحد باعتبار أفراده البيضاء والسوداء؟
إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاة والنهى عنها معاً فى زمن واحد؟
قلت: استحالة تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد ليست ناشئةً عن استلزامه اجتماع الضدّين المحال بنفسه، بل عن كون متعلّقهما غير مقدور للمكلّف، فإنّه لا يتمكّن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهى معاً. هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّک عرفت أنّ الضدّين لا يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضادّ بين البعث والزجر؟!
وثالثاً: أنّ الامور الاعتباريّة لا تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريّين ماهيّة[102] كى يعمّهما

تعريف الضدّين، وهو أنّهما «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان فى الجنس القريب بينهما غاية الخلاف»، فإنّ الاعتباريّات بيد المعتبر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدّين[103] أو مثلين منها لو اعتبره المعتبر، كما إذا اعتبر أن يكون شىء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 92
فثبت بهذه الامور الثلاثة أنّه لا تضادّ بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريّين.
على أنّ دليل المحقّق الخراسانى رحمه الله أخصّ من مدّعاه، لأنّه ادّعى تحقّق التضادّ بين جميع الأحكام، واستدلّ عليه بالمنافاة والمعاندة بين البعث والزجر، فلا يثبت به التضادّ بين الوجوب والاستحباب، لأنّ كلّاً منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهة، لأنّ كلّاً منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإرادة القويّة، والآخر عن الضعيفة.
إن قلت: شدّة الإرادة وضعفها يوجبان اتّصاف البعث أيضاً بالشدّة والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا فى الحرمة والكراهة.
قلت: نعم، لكنّ الشدّة والضعف- كما قلنا آنفاً فى مسألة الإرادة- ليسا فصلين مميّزين كى يوجبا تنوّع البعث الذى اتّصف بهما، بل البعث كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة، كالإرادة المتعلّقة به، وهكذا الزجر.
والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادّة جميع الأحكام التى منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهة، مع أنّه ذهب فى مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّى إلى أنّ التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة والكراهة ليس إلّابالشدّة والضعف، وهو لا يوجب عقلًا تعدّد وجود الطبيعى بينهما، لكنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لا واحداً مختلف الوصف لم يكن مجال لاستصحاب كلّى الطلب إذا شكّ فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاک مقارن أو حادث، لأنّ قضيّة إطلاق أخبار الباب أنّ العبرة فيه بما يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 93
رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقضٍ بحسب الدقّة العقليّة[104].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.
أقول: حيث إنّ البحث فى المقام عقلى فالملاک فيه حكم العقل بعدم تعدّد وجود الطبيعى بالشدّة والضعف.
وبالجملة: حيث إنّ الوجوب والاستحباب متباينان عرفاً لا عقلًا- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- فلابدّ من اعتبارهما متباينين فى كلّ مسألة

عرفيّة، كالاستصحاب، وغير متباينين فى كلّ مسألة عقليّة، كالمقام.
فما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله هاهنا من مضادّة جميع الأحكام ينافى ما ذكره فى باب استصحاب الكلّى.
ويحتمل أن يكون «الحكم» عبارةً عن أمر اعتبارى حاصل عقيب البعث والزجر الاعتباريّين، لا نفسهما ولا الإرادة المظهرة.
ولا تضادّ بين الأحكام عليه أيضاً، لعين ما ذكر فى الاحتمال الثانى من الوجوه المثبتة لعدم التضادّ بينها.
وقد ظهر إلى هنا أنّ لنا على جواز الاجتماع دليلين:
أحدهما: أنّ الأمر والنهى يتعلّقان بعنوانين مختلفين، وهو لا يمتنع حتّى على القول بتضادّ الأحكام، كما لا يمتنع كون جسم أبيض وكون جسم آخر أسود.
الثانى: أنّه لا تضادّ بين الأحكام، فلا وجه للقول بالامتناع حتّى فيما إذا فرض تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلًا عن

تعلّقهما بعنوانين متغايرين، مثل «صلّ» و «لا تغصب».
أمّا الأوّل- أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعين العنوان الذى تعلّق به النهى- فلعدم كونه من قبيل اجتماع الضدّين كى يستلزم مباشرةً التكليف المحال الذى هو الجهة المبحوث عنها فى المقام، وان استلزم التكليف بالمحال الذى هو يستلزم استحالة نفس التكليف أيضاً عندنا.
وأمّا الثانى- أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غير ما تعلّق به النهى- فلعدم استلزامه التكليف المحال ولا التكليف بالمحال أصلًا.

البحث حول سائر أدلّة القول بالجواز

ثمّ إنّه استدلّ للقول بالجواز بوجوه اخر أيضاً: فى سائر أدلّة القول بالجواز منها: أنّ أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع فى موارد من الشريعة اجتماع حكمين، كصوم يوم عاشوراء، والصلاة فى الحمّام، أو فى مواضع التهمة، أو فى المسجد[105].
وحيث إنّ هذه الموارد ظاهرة فى تعلّق الحكمين بعنوان واحد، فعلى الجميع حتّى القائلين بجواز الاجتماع أن يفكّروا فى تأويلها وإعداد الجواب عنها؛ لأنّ جميع همّ المجوّزين وما دار أدلّتهم مداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 95

فنقول: العبادات المكروهة- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[106]- على ثلاثة أقسام:
أحدها: ما تعلّق به النهى بعنوانه وذاته ولم يكن هناک مندوحة، كما فى العبادات المكروهة التى لا بدل لها، كصوم يوم عاشوراء.
ثانيها: ما تعلّق به النهى كذلک ويكون له البدل، كالنهى عن الصلاة فى الحمّام.
ثالثها: ما تعلّق النهى به بحسب ظاهر الدليل، لكنّه متعلّق فى الواقع بعنوان آخر غير العبادة متّحد معها وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، كالصلاة فى مواضع التهمة، فإنّ النهى وإن تعلّق صورةً بنفس عنوان الصلاة فى مواضع التهمة، إلّا أنّا نعلم من الخارج أنّ المكروه هو الكون فى هذه المواضع، سواء كان مشتغلًا بالصلاة فيها أم لا.
ولا ضير فى هذا القسم الأخير بناءً على القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤيّد له لو كان العنوان المنهىّ عنه متّحداً مع العبادة، وأمّا لو كان ملازماً لها فلا تأييد فيه، لأنّ تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متلازمين لا يدلّ على جواز تعلّقهما بعنوانين متصادقين أيضاً كما لا يخفى.
ولا ضير فى القسم الثانى أيضاً بناءً على الجواز وشمول النزاع للعموم والخصوص المطلقين كما هو المختار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاة»، والنهى بعنوان «الصلاة فى الحمّام»، ولا يشترط فى تغاير العنوانين عدم أخذ مفهوم أحدهما فى الآخر كما عرفت سابقاً[107].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 96
نعم، لابدّ للقائلين بالامتناع- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقين[108] عن محلّ النزاع- كصاحب الفصول رحمه الله[109]- من التفصّى عنه.

وأحسن الوجوه فيه ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وحاصله: أنّ الطبيعة المأمور بها تارةً تحصل لها منقصة، لأجل تشخّصها بمشخّص غير ملائم لها، كما فى الصلاة فى الحمّام، فإنّ تشخّصها بوقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، واخرى تحصل لها مزيّة، لأجل تخصّصها بخصوصيّة شديدة الملائمة معها، كما فى الصلاة فى المسجد، وذلک لأنّ الطبيعة المأمور بها فى حدّ نفسها- أى مع تشخّصها بعوارض عاديّة، كالصلاة فى الدار- لها مقدار من المصلحة والمزيّة، ويزداد تلک المزيّة فيما إذا كانت تتشخّص بما له شدّة الملائمة معها، كالصلاة فى المسجد، وتنقص فيما إذا تشخّصت بما لا يلائمها، كالصلاة فى الحمّام، فإذا كان للصلاة فى الدار مائة درجة من المصلحة، فيكون لوقوعها فى المسجد مائة وعشرون درجة، ولوقوعها فى الحمّام تسعون درجة مثلًا من غير أن تنقص المصلحة إلى درجة تكون غير لازمة الاستيفاء، ولذلک يزيد ثوابها تارةً وينقص اخرى، فيكون النهى عن الصلاة فى الحمّام إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، والأمر بإيقاعها فى المسجد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 97
إرشاداً إلى الأفراد التى لها مزيّة زائدة، وحيث إنّ الأمر مولوى والنهى إرشادى فليس من قبيل اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الإرشاد ليس بحكم كما لا يخفى[110].

وكذا نحن فى سعة بالنسبة إلى القسم الأوّل، حيث قلنا بجواز الاجتماع وشمول‌البحث العامّ والخاصّ المطلقين، لأنّ المأمور به بالأمر الاستحبابى صوم كلّ يوم من أيّام السنة عدا رمضان والعيدين، والمنهىّ عنه بالنهى التنزيهى خصوص صوم يوم عاشوراء، وهما عنوانان بينهما عموم وخصوص مطلق.

إن‌قلت: حيث إنّ يوم عاشوراء أحد أيّام‌السنة فصومه مستحبّ بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم يوم من أيّام السنة مستحبّ، لا بما هو صوم يوم عاشوراء، فلا دخل ليوم عاشوراء بما هو يوم عاشوراء فى استحباب الصوم، كما أنّ الأمر هكذا بالنسبة إلى سائر أيّام السنة التى يستحبّ الصوم فيها، بخلاف الكراهة، فإنّ خصوصيّة يوم عاشوراء دخيلة فيها.

وهل يمكن التفصّى عن هذا القسم على الامتناع أو خروج العامّ والخاصّ المطلقين عن محلّ النزاع أم لا؟

كلام صاحب الكفاية فى المسألة

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ قيام الإجماع على كون الصوم فى يوم عاشوراء عبادة صحيحة يدلّ على استحبابه، ومداومة الأئمّة عليهم السلام على الترک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 98
تدلّ على انطباق عنوان[111] ذى مصلحة أكثر على الترک، أو ملازمة الترک لعنوان كذلک، فصوم هذا اليوم وتركه يكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهمّ فى البين، وإلّا فيتعيّن الأهمّ كما فى المقام، وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث إنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال فى سائر المستحبّات المتزاحمات، وأرجحيّة الترک من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلًا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإنّ الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحيّة التقرّب به، بخلاف المقام، فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازة فيه أصلًا[112].

وفيه: أنّ الترک عنوان عدمى لا يمكن أن ينطبق عليه شىء أو يكون ملازماً لشىء، فإنّ الانطباق[113] والملازمة من الوجوديّات التى لابدّ فى ثبوتها لشىء من ثبوت ذلک الشىء[114].
هذا ما أورده عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[115].

على أنّا لو سلّمنا أنّ للعدم المضاف حظّاً من الوجود، فيمكن أن يكون ترک الصوم فى يوم عاشوراء مستحبّاً لأجل انطباق عنوان وجودى ذى مصلحة أكثر من مصلحة الفعل عليه، أو لأجل ملازمته لعنوان كذلک، فغايته أنّ كلّاً من الفعل والترک مستحبّ، فهو لا يمنع من كراهة الفعل التى يدلّ عليها النهى المتعلّق به، فيثبت دعوى القائل بالجواز، وهى اجتماع الاستحباب والكراهة فى صوم يوم عاشوراء.
نعم، بناءً على اختصاص النزاع بالعامّين من وجه وخروج المطلق والمقيّد عن حريم النزاع بدعوى تسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه كما ذهب إليه صاحب الفصول[116]، فيمكن التفصّى عن الإشكال بوجه آخر، وهو أن يقال:
إنّ النهى وإن تعلّق بحسب الظاهر بعنوان صوم يوم عاشوراء، إلّاأنّه فى الواقع متعلّق بعنوان التشبّه ببنى اميّة فى هذا اليوم، وهذا عنوان يعمّ الصوم وغيره، كادّخار رزق السنة وزيارة الأحبّة فيه وإن لم يقصد بهذه الأفعال التشبّه بهم، لأنّه إذا فعلها يتحقّق التشبّه، سواء قصده أم لا، لأنّ التشبّه ليس من العناوين القصديّة.
وعليه فيكون النسبة بين متعلّقى الأمر الاستحبابى والنهى التنزيهى عموماً من وجه، لأنّ المأمور به هو صوم جميع أيّام السنة عدا رمضان والعيدين، سواء وقع فى عاشوراء أو فى غيره من الأيّام، والمنهىّ عنه هو

التشبّه ببنى اميّة فى هذا اليوم، سواء تحقّق التشبّه بالصوم أو بغيره من الأفعال[117].
والحاصل: أنّ تعلّق النهى التنزيهى بصوم يوم عاشوراء مع استحبابه الذى يدلّ عليه الإجماع على وقوعه صحيحاً يجعل القائلين بالامتناع فى معضلة عظيمة لا يتمكّنون التخلّص منها، بخلاف القائلين بالجواز، بل يكون دليلًا آخر على صحّة رأيهم.
نكتة: قد كرّرنا من بداية البحث إلى هنا أنّ محلّ البحث يرتبط بالتكليف المحال، لا بالتكليف بالمحال، ولأجل ذلک أنكرنا أخذ قيد المندوحة فى محلّ

النزاع[118].
لكنّک بعد التأمّل فيما ذكرناه أخيراً تعرف أنّ ارتباط محلّ البحث بالتكليف المحال مبنىّ على تسلّم التضادّ بين الأحكام كى يكون تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد من قبيل الجمع بين الضدّين المحال، وإلّا فعلى ما هو الحقّ من عدم التضادّ بينها فلا يلزم التكليف المحال بلا واسطة، سواء تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متغايرين، نحو «صلّ» و «لا تغصب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ».
نعم، يلزم من تعلّقهما بعنوان واحد التكليف بالمحال المستلزم للتكليف المحال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 101

حكم المتوسّط فى أرض مغصوبة

ثمّ إنّهم اختلفوا فى حكم المتوسّط فى أرض مغصوبة- إذا كان دخوله فيها مع الالتفات بسوء اختياره وانحصر التخلّص منها بالتصرّف فيها بغير إذن صاحبها- على أقوال خمسة[119]: فى حكم المتوسّط فى أرض مغصوبة
1- أنّ الخروج منهىّ عنه بالنهى الفعلى وليس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله.
2- أنّه واجب ليس إلّا[120].
3- أنّه واجب وحرام[121]، هذا ما ذهب إليه أبو هاشم من علماء العامّة، واختاره المحقّق القمى رحمه الله ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء[122].
4- أنّه مأمور به فعلًا مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بالاضطرار[123]، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله[124].
5- ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه غير مأمور به ولا منهىّ عنه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 102
بالنهى الفعلى، لكن يجرى عليه حكم المعصية بسبب النهى السابق الساقط لأجل الاضطرار إليه[125].

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والأقوى هو القول الأوّل الذى اختاره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.
وتوضيحه يتوقّف على نفى وجوب الخروج من ناحية وإثبات حرمته الفعليّة من ناحية اخرى:
أمّا نفى الوجوب فلأنّه لم يدلّ دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبة أو على وجوب التخلّص عن الغصب أو وجوب ترک التصرّف فى مال الغير بعناوينها، بأن يكون كلّ واحد من هذه العناوين موضوعاً للحكم بالوجوب النفسى.
وما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف فى مال غيره إلّابإذنه»[126] يدلّ على حرمة التصرّف لا على وجوب تركه.
نعم، لو قلنا بأنّ النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضدّه العامّ، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة لأمكن القول بكون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً غيريّاً، لأنّ التصرّف فى مال الغير إذا كان حراماً كان ترک التصرّف واجباً، وحيث كان الخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة له كان واجباً بوجوب غيرى.
لكنّه مبنىّ على مقدّمتين ممنوعتين، ضرورة فساد القول باقتضاء النهى عن

الشىء للأمر بضدّه، وكذا القول بوجوب مقدّمة الواجب.
فاتّضح إلى هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعية لوجوب الخروج، وهو القول الثانى والثالث والرابع، فإنّ كلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمّت إليه الحرمة أيضاً فى القول الثالث وحكمها فى القول الرابع.
وأمّا كونه محرّماً بالفعل فكفاک له من الأدلّة ما دلّ على حرمة التصرّف فى مال الغير بغير إذنه.

والسرّ فى ذلک ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[127]، وقدّمناه فى مبحث الترتّب من عدم انحلال الخطابات العامّة القانونيّة إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعداد المكلّفين، فلا يشترط فيها ما يشترط فى الخطابات الشخصيّة من بلوغ الحكم إلى المكلّف وقدرته على الامتثال وعدم اضطراره إلى ترک المأمور به أو فعل المنهىّ عنه، بل وعدم علم الآمر والناهى بعصيانه فيما إذا كان الأمر لغرض الانبعاث والنهى لغرض الانزجار، بل يكفى فى صحّة توجيه الخطاب العامّ إلى الكلّ وجود هذه الشرائط فى طائفة منهم ولو فقدت فى الآخرين.

ويشهد على عدم الانحلال:

أوّلاً: أنّا نعتقد بأنّ العصاة بل الكفّار مكلّفون بالفروع كالمؤمنين المطيعين، مع أنّه لا يمكن لعلّام الغيوب أن يكلّف العاصى بخطاب شخصى لغرض الامتثال مع علمه بعصيانه، لكونه لغواً مستهجناً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 104

وثانياً: أنّ المولى إذا ألقى خطاباً تكليفيّاً إلى جماعة عبيده مع كون بعضهم عاجزاً عن الامتثال، ثمّ سألنا هذا البعض: لِمَ تركت امتثال تكليف المولى؟ قال فى الجواب: إنّى معذور فى مخالفة تكليفه، ولم يقل: إنّ تكليفه لا يعمّنى.

وثالثاً: أنّا إذا سألنا المولى العرفى: إلى كم شخصٍ وجّهت التكليف؟ قال: إلى جميعهم، مع أنّ التكليف لو كان منحلّاً إلى تكاليف شخصيّة لم يصحّ جوابه هذا، بل الصحيح أن يقول: لا أدرى، لعدم كونه عالماً بتعداد من يطّلع على التكليف ويقدر على امتثاله من دون اضطرار إلى مخالفته.

والحاصل: أنّ حكم الوجدان بصحّة الجوابين المتقدّمين من قبل المولى العرفى والعبد العاجز عن الامتثال عقيب السؤالين المذكورين شاهد على عدم انحلال الخطابات العامّة إلى تكاليف شخصيّة.

ورابعاً: أنّ الأحكام الكلّيّة لو انحلّت إلى تكاليف شخصيّة لكانت مشروطة بالقدرة كما تقدّم، فلابدّ من إجراء أصالة البراءة عند الشكّ فى القدرة، لأنّه يستلزم الشكّ فى أصل التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة، مع أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة[128]، فيستكشف منه أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلى أحكام جزئيّة كى تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنّه يجب على من كان نائماً فى جميع وقت الصلاة أن يقضيها فى خارجه بدليل «اقض ما فات» مع أنّه لا يصحّ توجيه التكليف الشخصى بالصلاة إلى النائم كى يصدق الفوت بلحاظ ذلک التكليف الشخصى، فإنّ

الفوت فرع كونه مكلّفاً بالأداء.
إن قلت: فكيف يجب على الحائض فى شهر رمضان قضاء صومه مع أنّها لم

تكن مكلّفة به، بل كان محرّماً عليها؟
قلت: وجوب قضاء الصوم عليها إنّما هو بدليل آخر غير «اقض ما فات».
وبالجملة: كلّ واحد من التكاليف الشرعيّة تكليف واحد كلّى لا ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة شخصيّة.

تنجّز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم تنجّز العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميّة إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه[129].
لأنّ الاستهجان إنّما هو فيما إذا كان الخطاب شخصيّاً، وأمّا إذا كان بطريق العموم فيصحّ توجيهه إلى عامّة المكلّفين إن وجد ملاک الخطاب أعنى الابتلاء فى عدّة منهم.
بل لو كانت الأحكام التكليفيّة مشروطة بالابتلاء لكانت الأحكام الوضعيّة أيضاً كذلک، مع أنّ أحداً لم يقل مثلًا بعدم نجاسة الدم الموجود فى أقصى نقاط العالم.
بيان الملازمة: أنّ جعل الأحكام الوضعيّة إنّما هو لغرض ترتيب الأحكام التكليفيّة عليها، فإنّ الحكم بنجاسة البول مثلًا إنّما هو لأجل الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلّا لكان الحكم بنجاسته لغواً، فلو كان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحكم التكليفى لكان مانعاً عن الوضعى أيضاً، لخلوّه حينئذٍ عن الغرض.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 106
وهذا شاهد آخر على عدم انحلال الخطابات العامّة، إذ لا فرق فى الانحلال وعدمه بين التكليف والوضع، وعدم اشتراط الأحكام الوضعيّة بالابتلاء دليل على عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصى بنجاسة البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحكام التكليفيّة أيضاً.
وبالجملة: الخطابات العامّة سواء كانت وضعيّة أو تكليفيّة لا تنحلّ إلى خطابات متعدّدة جزئيّة، بل كلّ منها خطاب واحد كلّى، لكنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.
فلا يشترط فيها العلم ولا القدرة ولا عدم الاضطرار ولا غير ذلک ممّا يشترط فى الخطابات الشخصيّة، غاية الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور فى مخالفة التكليف.
ويؤيّده ما ذكروه فى البراءة العقليّة من أنّ ملاكها قبح العقاب بلا بيان، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان ملاكها قبح التكليف بلا بيان.
إذا عرفت هذا فنقول: ما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف فى مال غيره إلّابإذنه»[130] خطاب عامّ يشمل الخروج عن الأرض المغصوبة، والاضطرار إليه لا يمنع من حرمته، غاية الأمر أنّ الاضطرار لو لم يكن بسوء اختياره لكان معذّراً فى ارتكاب هذا الحرام، أمّا فى المقام الذى فرض فيه دخوله فى الأرض المغصوبة اختياراً مع التفاته إلى غصبيّة الأرض وحرمة

الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم عليه بحرمة فعليّة من دون أن يكون معذوراً، فيستحقّ العقوبة عليه، كما يستحقّ العقوبة على الدخول.
هذا كلّه بناءً على عدم الانحلال وعدم الملازمة بين النهى عن الشىء والأمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 107
بضدّه العامّ ولا بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها.
وأمّا بناءً على اقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضدّه العامّ والملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها فهل يمكن أن يقال بكون الخروج عن الأرض المغصوبة من موارد مسألة اجتماع الأمر والنهى، فيكون مأموراً به بأمر غيرى[131]، ومنهيّاً عنه بنهى نفسى[132] بناءً على جواز الاجتماع أم لا؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، واستدلّ عليه بأنّ محلّ النزاع فى مسألة الاجتماع إنّما هو ما إذا كان عنوان المأمور به غير عنوان المنهىّ عنه، وأمّا تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد فممتنع عند الجميع[133]، فلا يمكن القول بكون الخروج عن الأرض المغصوبة بعنوانه الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً[134]، ولو قيل بالجواز فى مسألة اجتماع الأمر والنهى[135].

وفيه: أنّ المنهىّ عنه ليس عنوان الخروج عن الدار المغصوبة، بل عنوان التصرّف فى مال الغير، لكنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، كما أنّ

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغيرى أيضاً ليس عنوان الخروج، بل عنوان ما يتوقّف عليه الواجب الذى هو ترک التصرّف فى مال الغير. وبعبارة اخرى: الخروج واجب لكونه مقدّمة للواجب، فتعلّق الأمر واقعاً بعنوان مقدّمة الواجب، وكون الخروج مأموراً به إنّما هو لأجل كونه مصداقاً لها.
وبالجملة: الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها على فرض ثبوتها عقليّة، والعقل لا يحكم بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء بعنوانه، بل يحكم بالملازمة بين وجوبها ووجوب ما تتوقّف عليه كما لا يخفى.
فما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى أوائل مبحث المقدّمة من أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون[136].
فاسد، لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر الغيرى هو عنوان المقدّمة.
والشاهد عليه أنّ للعقل فى كلّ واجب نفسى حكماً واحداً بالملازمة بين وجوبه ووجوب ما يتوقّف عليه، مع أنّ الملازمة لو كانت بين وجوب الشىء ووجوب ما هو مقدّمته بالحمل الشائع لتعدّد حكم العقل بالملازمة بتعدّد مقدّماته إذا كان له مقدّمات كثيرة، كالصلاة، وهو خلاف الوجدان.
فما ربما يتوهّم[137] من الفرق بين الحيثيّتين التقييديّة والتعليليّة بأنّ الاولى نفسها موضوع الحكم والثانية واسطة فى ثبوت الحكم لشىء آخر فقط.

باطل، لأنّ الحيثيّة التعليليّة أيضاً نفسها متعلّقة للحكم، فإذا قيل: «الخمر حرام لأنّه مسكر» تعلّق الحرمة فى الواقع بعنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هى لأجل كونها مصداقاً لهذا العنوان المحرّم.
إن قلت: فلماذا تعلّق الأمر بنفس الوضوء فى قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[138]؟
قلت: الأمر فى هذه الآية إرشاد إلى الشرطيّة، كما أنّ النهى فى قوله صلى الله عليه و آله:
«ياعلىّ لا تصلّ فى جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[139] إرشاد إلى

المانعيّة.
نعم، الوضوء بعنوانه مأمور به بأمر استحبابى نفسى، وأمّا الأمر الوجوبى الغيرى الذى يستكشف بالملازمة العقليّة فهو تعلّق بعنوان مقدّمة الصلاة التى أحد مصاديقها الوضوء ومصداقها الآخر تطهير الثوب عن النجاسة ومصداقها الثالث تطهير البدن عنها، إلى غير ذلک من مقدّماتها.
فتبيّن من جميع ما ذكرناه أنّ الأمر فى المقام تعلّق بعنوان مقدّمة الواجب الذىهو ترک التصرّف فى مال الغير، والنهى بعنوان التصرّف فى مال الغير، وهذان العنوانان تصادقا على الخروج عن الأرض المغصوبة، فلا فرق بينه وبين الصلاة فى الدار المغصوبة من هذه الجهة، فلا يرد ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على أبى هاشم وأتباعه الذين قالوا بكون الخروج عن الأرض المغصوبة مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 110
لكن يرد عليهم أنّا وإن أنكرنا اعتبار قيد المندوحة فى الجهة المبحوث عنها فى المقام[140]، وهى استحالة نفس اجتماع الأمر والنهى بلا واسطة، إلّاأنّها تعتبر فى عينيّة الاجتماع وتحقّقه خارجاً، لأنّ اجتماع الأمر والنهى خارجاً فى صورة فقد المندوحة تكليف بغير مقدور، وهو محال عند الجميع إلّاالأشاعرة، فالخروج عن الأرض المغصوبة لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً خارجاً، لعدم تمكّن العبد من الإتيان بالواجب الذى هو مقدّمة الواجب الذى هو ترک التصرّف فى مال الغير إلّافى ضمن الفرد المحرّم، أى فى ضمن الخروج الذى هو محرّم لكونه تصرّفاً فى مال الغير، فالمندوحة مفقودة هاهنا دائماً، بخلاف الصلاة فى الدار المغصوبة التى قد تكون فاقدة للمندوحة وقد تكون واجدة لها، ففيما إذا كانت واجدة يجتمع فيها الأمر والنهى خارجاً وعيناً بناءً على جواز الاجتماع.
والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بكون الخروج واجباً وحراماً معاً حتّى مع قطع النظر عن مبانينا الثلاثة، أعنى عدم انحلال الخطابات العامّة إلى خطابات شخصيّة، وعدم اقتضاء النهى عن الشىء للأمر بضدّه العامّ، وعدم الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها.
بل مع قطع النظر عنها يكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط، وهذا قول صاحب الفصول رحمه الله فى المسألة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله قال: لو كان المقام من صغريات قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» لكان الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 111
أنّ الخروج غير مأمور به ولا منهىّ عنه فى الحال، وإن كان منهيّاً عنه قبل الدخول، ويجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.
إلّا أنّ الشأن فى كون المقام مندرجاً تحت تلك القاعدة، فإنّ دعوى ذلك فى غاية السقوط.
ثمّ ذكر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدة وجوهاً أهمّها اثنان:
أ- أنّ الخروج غير ممتنع، لأنّه يتمكّن[141] من الخروج والبقاء كليهما.
ب- أنّه يعتبر فى مورد القاعدة أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضادّ حكمه السابق على الامتناع، بل لابدّ أن لا يكون محكوماً بحكم، أو لو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدّعيه القائل بأنّ «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» وأمّا لو فرض أنّ الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضادّ حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما فى المقام، حيث إنّ الخروج عن الدار الغصبيّة ممّا يحكم بلزومه العقل، وهذا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنّه حكمه من باب أقلّ المحذورين، كما قيل، أو قلنا: إنّه من باب وجوب ردّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتى.
وعلى كلّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج فى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار».
فإذا ثبت أنّ المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لبطل قول المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الخروج غير مأمور به ولا منهىّ عنه بالفعل، لكن يجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 112
فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الخروج عن الدار الغصبيّة فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجرى عليه حكم المعصية[142].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

والحقّ أنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» لا ترتبط بما نحن فيه أصلًا كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[143]، فلا مجال لذكرها هاهنا، والبحث فى أنّ المقام من صغرياتها أم لا.
توضيح ذلک: أنّ هذه القاعدة ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعرة لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيّتين: إحداهما: «الشىء ما لم يجب لم يوجد»، والثانية: «الشىء ما لم يمتنع لم ينعدم».
فقالوا فى جوابهم: مراد الفلاسفة من الوجوب والامتناع فى هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريّان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العلّة التامّة التى يكون جزئها الأخير فى الأفعال الاختياريّة إرادة الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.
فلا ربط بين هذه القاعدة وبين مسألة الخروج عن الأرض المغصوبة أصلًا، كى يبحث فى كونها من صغرياتها.
والحاصل: أنّ الخروج محكوم بحرمة فعليّة لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتّب عليه استحقاق العقوبة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 113
نعم، لو قلنا باقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضدّه العامّ ووجوب مقدّمة الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنّه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار.
هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، وبه تمّ الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 115

الفصل الثالثفى أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فساده أو لا؟

اشارة

ولابدّ قبل ذلک من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فی عنوان محلّ النزاع

قد اختلفت تعبیرات القوم فی عنوان المقام.
فعبّر المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ النهی عن الشیء هل یقتضی الفساد أو لا[144]؟
وعبّر بعضهم بأنّ النهی هل یدلّ علیه أو لا؟
ویرد علی الأوّل أنّ الاقتضاء بالمعنی المتفاهم عرفاً مقطوع العدم فی المقام، إذ لا ریب فی أنّ النهی لا یؤثّر فی الفساد[145].
ویؤیّده ما استدلّ به بعض القائلین بالفساد فی المعاملات من أنّ النهی المتعلّق بها ک «لا تبع ما لیس عندک» إرشاد إلی فسادها، إذ لا یمکن حمله علی الحرمة التکلیفیّة المستتبعة لاستحقاق العقاب علی مخالفته.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 116
وجه التأیید: أنّ الإرشاد حکایة عن الواقع من دون أن یکون له تأثیر فیه، فالنهی عن البیع فی المثال المتقدّم حاکٍ عن فساده، لا أنّه مؤثّر فی الفساد کما لا یخفی.
وعلی الثانی أنّ لفظ الدلالة فی المقام ظاهر فی الدلالة اللفظیّة، لأنّ النهی الذی هو فاعل الدلالة من مقولة اللفظ، مع أنّ مدّعی الفساد لا یقتصر فی إثبات مرامه بالدلالة اللفظیّة، بل یتمسّک بوجوه عقلیّة أیضاً، کتمسّک بعض القائلین بالفساد فی العبادات بأنّ النهی کاشف عن مبغوضیّة العبادة المنهیّ عنها، والعقل یحکم بأنّ المبغوض مبعّد عن المولی، فلا یمکن أن یکون مقرّباً إلی ساحته.
فالأولی: التعبیر بالکشف حتّی یعمّ الدلالات اللفظیّة والوجوه العقلیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 117

إنّک عرفت[146] أنّ الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة المتقدّمة ذاتى، لاختلافهما فى الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبة إلى ذكر اختلافهما فى الجهة المبحوث عنها التى هى أمر عرضى فى مقام بيان الفرق بينهما كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله[147].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 119

الأمر الثالث: فى كون المسألة اصوليّة

لا ينبغى الشكّ فى اصوليّة المسألة، لوقوع نتيجتها كبرى لاستنتاج الحكم الشرعى، مثلًا القائل بالكشف يستنتج هاهنا أنّ العبادة أو المعاملة المنهىّ عنها فاسدة.
فيقول فىالفقه: صلاة الحائض عبادة تعلّق بها النهى وكلّ عبادة تعلّق بها النهى فاسدة، فصلاة الحائض فاسدة، أو يقول: بيع مال الغير معاملة منهىّ عنها وكلّ معاملة منهىّ عنها فاسدة، فبيع مال الغير فاسد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 121

الأمر الرابع: فى كون المسألة عقليّة ولفظيّة

إنّ المسألة ليست عقليّة محضة، ولا لفظيّة كذلک، ولذاترى بعضهم يستدلّ باللفظ، كمن استدلّ على الفساد فى المعاملات بكون مفاد النهى فيها هو الإرشاد إليه، وبعض آخر بالعقل، كمن استدلّ على الفساد فى العبادات بأنّ العبادة المنهىّ عنها مبغوضة للمولى مبعّدة عنه، والعقل يحكم بأنّه لا يمكن أن يكون المبعّد مقرّباً، فلا يمكن أن تكون عبادة صحيحة.
فلا يصحّ ما ذهب إليه المحقّق الحائرى رحمه الله فى دررہ من كونه عقليّة محضة[148].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 123
فى كشف النهى عن فساد المنهىّ عنه

الأمر الخامس: فى أنّ النزاع هل يختصّ بالنهىالتحريمى والنفسى أم لا؟

اشارة

فهاهنا بحثان:

الأوّل: فى النهى التنزيهى

لا إشكال فى دخول النهى التحريمى فى محلّ النزاع، وأمّا التنزيهى فقيل بخروجه عنه لوجهين:
أحدهما: أنّ النهى التنزيهى فى الشريعة لم يتعلّق بعبادة أصلًا، فإنّ المنهىّ عنه فى مسألة الصلاة فى مواضع التهمة هو الكون فيها كما عرفت، وفى الصلاة فى الحمّام إيقاعها فيه، وفى صوم يوم عاشوراء التشبّه ببنى اميّة على ما اخترناه، وأمّا على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فيكون تركه ذا مصلحة أكثر من مصلحة فعله، فيكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمين الذين أحدهما أهمّ من الآخر، فلا يكون الفعل منهيّاً عنه فى الواقع، ولو فرض تعلّق النهى به لكان إرشاداً إلى أرجحيّة الترک.
إن قلت: ماذا تقول فى النهى المتعلّق بصلاة المسافر خلف الحاضر وبالعكس، حيث إنّه تنزيهى بناءً على كون هذه الصلاة أقلّ ثواباً من الصلاة

فرادى[149].
قلت: هذا النهى أيضاً لم يتعلّق بنفس الصلاة، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعكس.
هذا حاصل ما استدلّ به القائلون بخروج النهى التنزيهى عن النزاع، وملخّصه: أنّا لم نجد فى الشريعة مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهى التنزيهى، فالبحث فيه لا يكون إلّافرضيّاً غير لائق بحال الأكابر من العلماء.
وفيه أوّلًا: أنّ عدم تعلّق النهى التنزيهى بذات العبادات فى الشريعة لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل يعمّ كلّ ما يتّصف بالصحّة والفساد، فالمعاملات المنهىّ عنها أيضاً داخلة فى البحث، كالعبادات، ويمكن أن يتعلّق النهى التنزيهى بمعاملة، كبيع الكفن.
وثانياً: أنّ نفس الاقتداء عبادة، ولذا يتطرّق إليه الرياء حيث لا خلاف فى بطلان جماعة من يرائى بجماعته من دون أن يكون مرائياً فى أصل صلاته، وإنّما الخلاف فى بطلان أصل صلاته، فلو لم يكن الاقتداء عبادة لم يبطل بالرياء.
ثانيهما: أنّ صحّة المعاملات المنهىّ عنها بالنهى التنزيهى أمر واضح، فلا يصحّ أن ينسب إليهم أنّهم اختلفوا فى اقتضائه فسادها.
وفيه: أنّ وضوح عدم كشف النهى التنزيهى المتعلّق بالمعاملة عن فسادها لا يوجب تخصيص محلّ البحث بالنهى التحريمى، لعدم انحصار النزاع فى المعاملات، بل يعمّ العبادات أيضاً.

وأشار المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى هذا الوجه وجوابه بعبارة وجيزة، وهى قوله: واختصاص عموم ملاكه[150] بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى[151].
والحاصل: أنّه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهى التحريمى.

قال المحقّق القمّی صاحب القوانین رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ علیه بعدم استحقاق العقوبة علی مخالفته.
لکن استشکل علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: إنّ دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للإرشاد إلیه إنّما یکون لدلالته علی الحرمة من غیر دخل لاستحقاق العقوبة علی مخالفته فی ذلک[152].
ثمّ ذکر مؤیّداً له، وهو أنّه جعل ثمرة النزاع فی أنّ الأمر بالشیء یقتضی

النهی عن ضدّه فساده إذا کان عبادة[153].
وجه التأیید: أنّ عمدة أدلّة القائلین بالاقتضاء فی الضدّ الخاصّ هی مقدّمیّة ترک الضدّ لفعل المأمور به، وهی ملاک الوجوب الغیری، فالحرمة الناشئة منه المتعلّقة بفعل الضدّ من باب النهی عن النقیض لا تکون إلّاغیریّة.
لکنّک عرفت[154] المناقشة فی ترتّب هذه الثمرة علی ذلک البحث، فلا یمکن أن یکون مؤیّداً لما ذکره صاحب الکفایة.

الحقّ فى المسألة

والحقّ أنّالبحث لايعمّ النهى الغيرى، لكن لا لما ذكره المحقّق القمى من عدم استلزام مخالفته للعقوبة، كى يناقش فيه صاحب الكفاية، بل لأجل دليل آخر:
وهو أنّ كشف النهى عن الفساد فى العبادات- على القول به- إنّما هو لأجل حرمة متعلّقه، لكن لا بما هى حرمة- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- بل بما هى كاشفة عن المبغوضيّة، ولا ريب فى أنّ كلّ مبغوض للمولى مبعّد عن ساحته، ولا يمكن أن يكون المبعّد عنه مقرّباً إليه، فلا تقع العبادة صحيحة إذا تعلّق النهى بها.
وبالجملة: تمام الملاک لفساد العبادة المنهىّ عنها مبغوضيّتها الذاتيّة.
وهذا الملاک يختصّ بالنهى النفسى، ولا يعمّ الغيرى، لأنّ مبغوضيّة المنهىّ عنه بالنهى الغيرى إنّما هى لأجل الغير[155]، لا لذاته، وهذا لا ينافى أن يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 127
محبوباً ومقرّباً إلى المولى بحسب ذاته ويقع صحيحاً، بخلاف المنهىّ عنه بالنهى النفسى الذى مبغوضيّته لأجل ذاته[156].
وبالجملة: عدم اقتضاء النهى الغيرى المتعلّق بالعبادة فسادها أمر واضح لا يليق بأن يكون محلّاً للنزاع.
وبهذا ظهر خروج النهى التبعى عن محلّ البحث، لأنّه نوع من الغيرى.
نعم، بناءً على دخول الغيرى فيه ينبغى أن نبحث فى أنّه داخل مطلقاً أو إذا كان أصليّاً فقط.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 129

الأمر السادس: فيما يدخل فى عنوان النزاع

اشارة

لا ريب فی أنّه لا یدخل فی عنوان النزاع إلّاما کان قابلًا للاتّصاف بالصحّة والفساد، بأن یکون تارةً تامّاً یترتّب علیه ما یترقّب عنه من الأثر، واخری لا کذلک، لاختلال بعض ما یعتبر فی ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً أو کان أثره ممّا لا یکاد ینفکّ عنه کبعض أسباب[157] الضمان فلا یدخل فی عنوان النزاع، لعدم طروّ الفساد علیه کی ینازع فی أنّ النهی عنه هل یکشف عن الفساد أم لا؟ فالمراد بالشیء فی العنوان هو العبادة والمعاملة، عقداً کانت أو إیقاعاً.
ثمّ إنّه استشکل[158] فی تعلّق النهی بالعبادة بأنّ الشیء لا یکون عبادة إلّا إذا کان مأموراً به، فکیف یمکن أن یکون متعلّقاً للنهی أیضاً مع أنّه یستلزم اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد بعنوان واحد، وهو مستحیل بالاتّفاق.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 130

كلام صاحب الكفاية حول المراد بالعبادة فى المقام

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله: والمراد بالعبادة هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادةً[159] له تعالى موجباً بذاته للتقرّب من حضرته لو لا حرمته، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عباديّاً لا يكاد يسقط إلّاإذا أتى به بنحو قربى كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة فى أيّام العادة[160]، إنتهى.

نقد كلام المحقّق الخراسانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله

وأورد[161] عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ تقسيم العبادة فى المقام إلى ما كان بنفسه وبعنوانه عبادة وما لو تعلّق الأمر به كان أمره عباديّاً لا يكاد يسقط بدون قصد القربة، مبنىّ على التوسعة فى معنى العبادة، بأن كانت كلّ ما لم يكن توصّليّاً، فلا تختصّ بمثل الصلاة والصوم والاعتكاف، بل تعمّ مثل الزكاة والخمس من الواجبات المشروطة بقصد القربة، بل مثل تطهير الثوب النجس إذا قصد به التقرّب إليه تعالى.
وأمّا بناءً على ما اخترناه من تقسيم الواجب إلى التوصّلى والتقرّبى، ثمّ التقرّبى إلى التعبّدى وغير التعبّدى، فلا ينطبق عنوان العبوديّة على كلّ فعل قربى، بل العبادة خصوص ما يقال له بالفارسيّة: «پرستش»، وأمّا ما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 131
لا يصدق عليه ذلک فليس عبادة، وإن كان لا يسقط أمره إلّاإذا أتى به بنحو قربى كالزكاة والخمس.
ثمّ جعل صلاة الحائض من قبيل العبادات التعليقيّة- أعنى أنّها لو كانت متعلّقة للأمر مكان النهى لكان أمرها أمراً عباديّاً كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- ليس بصحيح، لأنّها من قبيل القسم الأوّل المذكور فى كلامه من قسمى العبادة، أعنى ما كان عبادةً ذاتاً، لأنّ صلاة الحائض كصلاة غيرها مركّبة من الركوع والسجود والتسبيح والتقديس ونحوها ممّا يكون بذاته عبادة موجبة للتقرّب إليه تعالى لو لا حرمته.
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.
أقول: المناقشة حول معنى العبادة فى المقام غير صحيحة، إذ لا نحتاج فى تحرير محلّ النزاع إلى معرفة معناها، لأنّ تمام ملاک البحث هو تعلّق النهى بشىء يتّصف بالصحّة تارةً وبالفساد اخرى، سواء كان من المعاملات بالمعنى الأعمّ الشامل للإيقاعات أو غيرها، عبادةً كان ذلک الغير أم لا.
على أنّه يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله ما ذكره الإمام قدس سره من أنّ صلاة الحائض عبادة ذاتيّة لا تعليقيّة، وعلى الإمام رحمه الله أنّ كلامه يستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العبادة لأنّه أمر قلبى عدمى[162] لا يرتبط بعبادته تعالى بالمعنى الذى ذكره الإمام رحمه الله، مع أنّ عباديّته مسلّمة عند جميع الفقهاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 133

الأمر السابع: فى معنى الصحّة والفساد

ما أفاده صاحب الكفاية فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الصحّة والفساد بمعنى التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، والظاهر أنّهما اخذا فى العلوم أيضاً بهذا المعنى، وليس لأربابها اصطلاح خاصّ فيهما، وإن فسّرا فى كلّ علم بما يناسب الغرض المطلوب من ذلک العلم، بل فسّرا فى كلّ من بابى العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصحّة فى العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفى المعاملات بترتّب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّه الغرض المطلوب منها، والمتكلّم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافقة الأمر أو الشريعة عبارة عن حصول الامتثال الموجب عقلًا استحقاق المثوبة وعدم استحقاق العقوبة، والطبيب فسّر الصحّة والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّه الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصحّة عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميّة، كما عند العرف واللغة، لكنّ كلّاً منهم فسّرها بالأثر المترتّب على التماميّة بحسب غرضه الذى هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 134
بصدده من ذلک العلم[163].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.
وهو يستلزم أوّلًا: اتّحاد عنوانى الصحيح والتامّ مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أنّ بين الصحّة والفساد تقابل العدم والملكة كالتماميّة والنقص.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:
إنّ تساوق الصحّة والفساد مع التمام والنقص لغةً وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشىء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصة» إذا قطع بعض أجزائها، ولا يقال: «فاسدة»، ويقال: «دار تامّة» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحة».
وأمّا الصحّة والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيّات والأحوال[164]، مثل الكيفيّات المزاجيّة وشبهها، فيقال: فاكهة صحيحة إذا لم يفسده الدود، أو فاسدة إذا ضيّعته المفسدات، وعليه فالفساد عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة للشىء منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعيّة، والصحّة تقابله تقابل التضادّ، وهى عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة له موافقة لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابل العدم والملكة.
هذا بحسب العرف واللغة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 135
نعم، يمكن تصحيح ماذكروه[165] من التساوق فى العبادات والمعاملات[166]، لأنّه يطلق الفساد على صلاة فاقدة لجزئها أو شرطها أو جامعة لمانعها، كما يطلق الصحّة على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذٍ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبّر عن الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيّات فى الأخبار تارةً بأنّها صحيحة، واخرى بأنّها تامّة، وعن الصلاة الفاقدة لبعضها تارةً بأنّها فاسدة، واخرى بأنّها ناقصة[167].
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.
ثمّ إنّ إطلاق الصحّة والفساد فى العبادات والعاملات بمعنى التماميّة والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغة هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاصّ فقهى أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهمّ.
والحاصل: أنّ الصحّة والفساد غير التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، لكنّهما مساوقان لهما فى الفقه.
نعم، بين التامّ والناقص عند العرف واللغة والصحيح والفاسد فى العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أنّ التمام والنقص أمران إضافيّان، فإنّ الدار الواجدة لجميع المرافق، الفاقدة للكهرباء مثلًا تامّة بالنسبة إلى المرافق، ناقصة بالنسبة إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شىء واحد تامّ الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 136
الصحّة والفساد فى العبادات والمعاملات، فإنّ كلّاً منهما إمّا صحيح ليس إلّا، أو فاسد كذلک.

هل الصحّة والفساد أمران إضافيّان؟

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى كون الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوى، فالصلاة الفاقدة للسورة مثلاً صحيحة عند من قال بعدم جزئيّتها لها وفاسدة عند من قال بها.
ثمّ استشهد بمسألة الإجزاء، بدعوى أنّ المأتىّ به على وفق الأمر الظاهرى أو الواقعى الثانوى صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.
بل هما وصفان إضافيّان عند المتكلّمين أيضاً، لأنّ المتكلّمين الذين فسّروا الصحّة والفساد بموافقة الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأتىّ به‌على طبق‌الأمرالظاهرى والاضطرارى صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من‌الاصوليّين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعى الأوّلى كان‌المأتىّ به على‌طبق‌أحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء[168].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى إضافيّة الصحّة والفساد

أقول: دعوى كون الصحّة والفساد أمرين إضافيّين بحسب الأنظار والفتاوى أمر عجيب لا يليق بمثل المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ الواقع لا يخلو إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 137

من جزئيّة السورة للصلاة أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحّة الصلاة وفسادها لابدّ من أن يلاحظا بالإضافة إلى ذلک الواقع الواحد، لا بالإضافة إلى نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسألة الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلًا، لأنّ الكلّ حتّى القائلين بعدم الإجزاء متّفقون في صحّة الصلاة مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابى فى حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّاأنّهم اختلفوا فى كفايتها وإجزائها عن الصلاة مع الوضوء الواقعى، بل يشعر بصحّتها نفس لفظ الإجزاء والكفاية أيضاً كما لا يخفى، فإنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا لو لم تكن صحيحة- كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلک صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت- لما كان للقول بالكفاية والإجزاء مجال أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 139

الأمر الثامن: فى مجعوليّة الصحّة والفساد

اشارة

هل الصحّة والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالی أو بتبع التکلیف، أو غیر مجعولین، أو یختلف بحسب الموارد؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأخير حيث قال:
إنّ الصحّة والفساد عند المتكلّم وصفان[169] اعتباريّان ينتزعان من مطابقة[170] المأتىّ به مع المأمور به وعدمها.
وأمّا الصحّة بمعنى سقوط الإعادة والقضاء عند الفقيه فهى ممّا استقلّ به العقل فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى، وليست مجعولةً شرعاً، لأنّا إذا صلّينا مع الوضوء يستقلّ العقل بكونها مجزية صحيحة لا يجب الإعادة والقضاء.
بخلاف الإتيان بالمأمور به بالأمر الثانوى أو الظاهرى، فإنّ الشارع هو الذى يحكم بأنّه صحيح مجزٍ لا يجب عليه الإعادة والقضاء، أو فاسد لا يجزى ويجب عليه الإعادة والقضاء، ولا مجال لحكم العقل فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 140
نعم، وظيفة الشارع بيان الكلّيّات، وأمّا الصحّة والفساد فى الموارد الخاصّة فلا يكاد يكونان مجعولين، بل إنّما هى تتّصف بهما بمجرّد الانطباق على ما هو المأمور به الذى حكم الشارع بصحّته أو عدم الانطباق عليه.
هذا فى العبادات.
وكذلک الأمر فى المعاملات التى تكون الصحّة والفساد فيها بمعنى ترتّب الأثر وعدمه، فإنّ الشارع يحكم بصحّة البيع الكلّى وترتّب الأثر عليه ولو إمضاءً، ضرورة أنّه لو لا جعله لما كان يترتّب عليه الأثر، لأصالة الفساد، لكن اتّصاف كلّ معاملة شخصيّة بالصحّة والفساد ليس إلّالأجل حكم العقل بهما بملاحظة انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه.
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من عدم ارتباط مسألة الإجزاء بالمقام-: أنّ ما يتعلّق بالطبائع والكلّيّات إنّما هو الأحكام التكليفيّة، وأمّا الصحّة والفساد فيتعلّقان بالجزئيّات الموجودة فى الخارج، إذ لا يعقل اتّصاف ماهيّة الصلاة وكلّيّها قبل وجودها الخارجى بالصحّة أو الفساد كما لا يخفى.
إن قلت: لو كانت الصحّة والفساد وصفين للوجودات الخارجيّة لما تمكّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة منها من الجمع بينه وبين عموم الوضع والموضوع له فيها كما اتّفق عليه الكلّ، فإنّ الموضوع له بناءً على القول بالصحيح متّصف بالصحّة مع كونه كلّيّاً، ضرورة أنّه لو كان جزئيّاً لما كان الموضوع له عامّاً، وهو خلاف ما اتّفق عليه الجميع الذين منهم القائلون بكونها أسامى لخصوص الصحيحة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 141
قلت: من ذهب إلى وضعها للصحيح لا يقول بكون الصحّة جزءاً للموضوع له، بل يقول بأنّها وضعت لجموعة أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا على الفرد المتّصف فى الخارج بالصحّة، فالصلاة مثلاً وضعت للكلّى المركّب من عشرة أجزاء وخمسة شرائط الذى لا يكون مصداقه إلّاخصوص ما يتّصف فى الخارج بالصحّة.
وبالجملة: الصحّة والفساد وصفان للعبادات الموجودة فى الخارج، ولا يعقل اتّصاف الكلّيّات بهما.
وعليه فليسا مجعولين أصلًا، لا فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى ولا الثانوى ولا الظاهرى، بل يستقلّ العقل فى جميعها بالصحّة إذا كان المأتىّ به واجداً لجميع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءً للمأمور به، وبالفساد إذا كان فاقداً لبعضها.
نعم، بيان الأجزاء والشرائط وظيفة الشارع كما لا يخفى، فيمكن أن يجعل خصوص الطهارة المائيّة الواقعيّة شرطاً للصلاة، ويمكن أن يجعل الأعمّ من المائيّة والترابيّة، أو من الواقعيّة والظاهريّة، فعلى الأوّل يحكم العقل بصحّة الصلاة الواقعة فى الخارج مع الوضوء الواقعى وبفساد الصلاة مع التيمّم أو استصحاب الوضوء لو انكشف الخلاف، فيجب عليه الإعادة أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلّى مع التيمّم، وبعد كشف الخلاف إذا صلّى مع استصحاب الوضوء، وعلى الثانى يحكم بصحّة الصلاة مع التيمّم أيضاً، وعلى الثالث بصحّة الصلاة مع الطهارة الاستصحابيّة أيضاً كالطهارة الواقعيّة.
فالحاكم بصحّة العبادة أو فسادها هو العقل، سواء أتى بها بمقتضى الأمر الواقعى الأوّلى أو الثانوى أو الظاهرى.

وأمّا المعاملات فيمكن أن يقال بدلالة قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[171] على كون الصحّة فى البيع مجعولة[172] متعلّقة بالبيع الكلّى، وإلّا فلم يجز التمسّک بإطلاقه، لعدم جريان الإطلاق فى الجزئيّات، فيستفاد منه أنّ الصحّة والفساد فى المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلّقان بالكلّيّات، لأنّ مفاده «جعل اللّه طبيعة البيع صحيحة».
لكنّ الحقّ أنّ الصحّة والفساد فى المعاملات أيضاً من أحكام العقل ويتعلّقان بالجزئيّات الخارجيّة، إذ لا يعقل اتّصاف ماهيّة البيع مثلًا بالصحّة وترتّب الأثر عليها.
وأمّا إحلال البيع فى الآية الشريفة فليس بمعنى جعله صحيحاً، بل بمعنى إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببيّته الاعتباريّة للنقل والانتقال، وأمّا صحّة البيع فليست مجعولة من قبل العقلاء كى تدلّ الآية الشريفة على إمضائها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البيع المتحقّق فى الخارج فلو رآه من مصاديق ما جعله العقلاء سبباً للتمليک والتملّک يحكم بصحّته وترتّب الأثر عليه، وإلّا يحكم بفساده.
وبالجملة: ليس مفاد الآية الشريفة إلّاإمضاء سببيّة البيع للنقل والانتقال المجعولة من قبل العقلاء، ثمّ يستقلّ العقل بصحّة كلّ بيع متحقّق فى الخارج منطبق على ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وبفساد ما لم يكن من مصاديقه.
فالصحّة والفساد فى المعاملات الإمضائيّة من أحكام العقل، لا من

مجعولات الشرع، وحيث إنّه لا فرق فى ذلک بينها وبين المعاملات التأسيسيّة فالحاكم بهما فى جميع المعاملات هو العقل.
وقد وقع الخلط فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فتخيّل أنّ جعل السببيّة هو جعل الصحّة، مع أنّ السببيّة مربوطة بطبيعة المعاملات، كالأحكام التكليفيّة المتعلّقة بطبيعة العبادات، والصحّة والفساد يتعلّقان بالمعاملات الخارجيّة كما فى العبادات.
والحاصل: أنّ الصحّة والفساد فى جميع العبادات والمعاملات من الأحكام العقليّة لا من المجعولات الشرعيّة، فإن كان المأتىّ به مطابقاً للمأمور به فى العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثّراً فى المعاملات حكم العقل بصحّته، وإلّا حكم بفساده.

الأمر التاسع: فى مقتضى الأصل فى المسألة الاصوليّة والفقهيّة

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل فى المسألة الاصوليّة

قد عرفت أنّ المسألة الاصوليّة فى المقام ليست لفظيّة محضة ولا عقليّة كذلک، بل كلتا الجهتين دخيلتان فيها، لما عرفت من اختلاف مقتضى أدلّة القائلين بالدلالة.

فلابدّ من أن نعقد فى المقام الأوّل بحثين:

أ- أنّا لو شككنا فى دلالة النهى على الفساد لفظاً- كما إذا شككنا فى دلالة «لا تبع ما ليس عندک» على الإرشاد بفساد بيع ما لا يملكه- فهل هاهنا أصل يقتضى أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ الأصل الوحيد الذى يمكن أن يتوهّم جريانه هو استصحاب عدم دلالته عليه، وليس له حالة سابقة متيقّنة، لأنّا لا نقطع بعدم دلالة النهى على الفساد فى زمن من الأزمنة السابقة كى يستصحب.

إن قلت: النهى يستفاد من «لاء الناهية» وهى مركّبة من اللام والألف، ولا ريب فى أنّهما وضعتا قبل وضع اللاء المركّبة منهما، فهى حين وضع جزئيها لم تكن دالّة على الفساد، والآن نشكّ فى دلالتها عليه، فيستصحب عدمها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 146

قلت: كلّا، فإنّ المركّب بما هو مركّب لم يكن موجوداً حين وضع جزئيها، بل صار موجوداً من حين وضع نفسه، وإذا وجد لم تكن لعدم دلالته على الفساد حالة سابقة متيقّنة لكى يستصحب.

وبعبارة اخرى: إنّا نريد استصحاب عدم دلالة «لاء الناهية» المركّبة من اللام والألف على الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها عليه فى وقت من الأوقات الماضية لكى يستصحب.

ب- أنّا لو شككنا فى الملازمة العقليّة بين النهى عن الشىء وفساده فهل لنا أصل نتمسّک به لتعيين أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانى أيضاً، لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسألة مقدّمة الواجب من أنّه لا أصل فيها لو شكّ فى الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها، لأنّ الملازمة بين الوجوبين وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة[173].

فإنّ هذا البرهان يجرى فى المقام أيضاً، إذ ليس للملازمة بين النهى عن الشىء وفساده أو عدمها حالة سابقة متيقّنة.

وبعبارة اخرى: الملازمة وعدمها فى المقام وفى مسألة مقدّمة الواجب من الأحكام العقليّة، وهى امور أزليّة غير قابلة للتغيير أصلًا، إذ لا يمكن أن نقطع بأنّ العقل لم يحكم بالملازمة بين النهى وفساد المنهىّ عنه سابقاً ثمّ نشكّ فى أنّه هل يحكم الآن بها أم لا ليصدق عليه الشكّ فى البقاء بعد اليقين

بالحدوث، بل لو شككنا فى الملازمة العقليّة وعدمها لكان شكّاً فى أصل الحكم العقلى الأزلى، فكأنّا نشكّ فى أنّ العقل هل كان حاكماً من الأزل بالملازمة أو لم يكن،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 147
وهذا شكّ فى الحدوث من أوّل الأمر لا فى البقاء.
بخلاف الأحكام الشرعيّة، حيث إنّا نعلم بأنّ الشارع لم يحرّم شرب التتن مثلًا قبل البعثة، ثمّ نشكّ فى أنّه حرّمه بعدها أم لا؟
وقد ظهر بما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله- من كون الملازمة أو عدمها أزليّة- الفرق بين هذه المسألة ومسألة قرشيّة المرأة، حيث قال بعدم جريان استصحاب عدم الملازمة فى مبحث مقدّمة الواجب وبجريان استصحاب عدم قرشيّة المرأة فى مبحث العامّ والخاصّ، فإنّ عدم قرشيّة المرأة ليس أمراً أزليّاً دائماً، ولذا يتبدّل إلى الوجود بعد وجود نفس المرأة، بخلاف حكم العقل بالملازمة أو بعدمها، فإنّه أمر أزلى غير قابل للتغيير أصلًا كما عرفت.
نعم، نحن نعتقد- تبعاً للإمام قدس سره- بعدم جريان استصحاب عدم قرشيّة المرأة لأجل أمر آخر، وهو عدم اتّحاد القضيّتين، لأنّ القضيّة المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع والمشكوكة سالبة محصّلة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع[174].

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر جريان استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها أو بين النهى وفساد المنهىّ عنه بدعوى كونه من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة، لأنّ الملازمة كالقرشيّة أمر وجودى لا يمكن ثبوته لشىء إلّابعد ثبوت ذلک الشىء بمقتضى قاعدة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 148
الفرعيّة، فلا يمكن أن تتحقّق الملازمة في مسألة مقدّمة الواجب إلّابعد تحقّق وجوب ذى المقدّمة، ولا فى المقام إلّابعد تحقّق النهى، كما لا يمكن أن تتحقّق القرشيّة إلّابعد وجود المرأة، فكما لا يجرى استصحاب عدم قرشيّة المرأة كذلک لا يجرى استصحاب عدم الملازمة لا فى المقام ولا فى مقدّمة الواجب.

نقد كلام الإمام رحمه الله

وفيه: أنّ استصحاب عدم قرشيّة المرأة وإن لم يجر عندنا أيضاً، إلّاأنّ عدم جريان استصحاب عدم الملازمة ليس لأجل الأمر الذى لا يجرى لأجله استصحاب عدم قرشيّة المرأة، بل لأجل كون الملازمة أو عدمها أزليّة، فليس لعدم الملازمة حالة متيقّنة سابقة مشكوكة البقاء كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
على أنّ الملازمة لو لم توجد قبل تحقّق وجوب ذى المقدّمة فى مسألة مقدّمة الواجب وقبل تحقّق النهى فيما نحن فيه فلم توجد قبل تحقّق طرفها الآخر أيضاً، لكونها من باب المفاعلة المقتضية للطرفين، فلا يمكن أن توجد فى تلك المسألة إلّابعد تحقّق وجوب المقدّمة ووجوب ذيها كليهما، ولا فى المقام إلّابعد تحقّق النهى عن الشىء وفساده كذلك.
نعم، لو اريد من الملازمة الاستلزام بمعنى كون أحد الطرفين ملزوماً والآخر لازماً لم يتوقّف وجودها إلّاعلى وجود الملزوم فقط.
لكنّ الحقّ أنّ وجود الملازمة العقليّة لا يتوقّف حتّى على طرف واحد فضلًا عن الطرفين، بل قد تثبت الملازمة بين الممتنعين، ولذا يحكم العقل بالملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض مع كونهما مستحيلين.
والحاصل: أنّه لا أصل لنا فى الملازمة العقليّة كما لم يكن فى الدلالة اللفظيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 149

فی أنّ الأصل فی المسألة الاصولیّة مثبت

ثمّ إنّ هاهنا إشکالًا مشترک الورود[175]، وهو أنّ المستصحب غیر مجعول شرعاً ولا له أثر مجعول، أمّا الأوّل: فلوضوح عدم کون الدلالة اللفظیّة ولا الملازمة العقلیّة ولا عدمهما حکماً شرعیّاً، و أمّا الثانی: فلأنّ صحّة العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها المترتّبة علی عدم دلالة النهی علی الفساد أو علی عدم الملازمة العقلیّة بینهما فی المقام وعدم وجوب المقدّمة المترتّب علی عدم الملازمة بین وجوبها ووجوب ذیها فی مسألة مقدّمة الواجب وإن کانا حکمین شرعیّین، إلّاأنّ ترتّبهما علی المستصحب عقلی لا شرعی، ضرورة أنّ العقل بملاحظة استصحاب عدم دلالة النهی علی الفساد أو عدم الملازمة بینهما یحکم بکون العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها صحیحة شرعاً، وبملاحظة استصحاب عدم الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها یحکم بعد وجوبها شرعاً.
ولعلّ هذا الإشکال بعث المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إنکار جریان الأصل مطلقاً[176] فی المسألة الاصولیّة فی المقام، وإلّا لقال بجریان استصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد، لأنّه من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة الذی ذهب إلی جریانه.
والحاصل: أنّه لا أصل فی المسألة الاصولیّة یعوّل علیه لو شکّ فی دلالة النهی علی الفساد وکشفه عنه کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 150

ولابدّ لنا من التكلّم فى كلّ واحد من بابى العبادات والمعاملات على حدة:
أمّا الأصل الجارى فى المعاملات فالحقّ أنّ مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بكون الصحّة والفساد وصفين للمعاملات الجزئيّة الخارجيّة كما هو الحقّ، أو للعناوين والكلّيّات كما اختاره صاحب الكفاية.
أمّا على الأوّل: فلأنّا إذا شككنا فى ترتّب الأثر على بيع منهىّ عنه واقع فى الخارج بين زيد وعمرو يجرى استصحاب بقاء ملكيّة البائع للمبيع والمشترى للثمن وعدم ملكيّة البائع للثمن والمشترى للمبيع.
وأمّا على الثانى: فلأنّا إذا شككنا فى أنّ الشارع هل جعل البيع وقت النداء مثلًا الذى تعلّق به النهى التحريمى على الفرض صحيحاً مؤثّراً فى النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنّه لم يجعله صحيحاً[177].
ولاريب فى أنّ الصحّة بناءً على كونها وصفاً للكلّيّات حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، فيمكن استصحاب عدم جعلها، كاستصحاب عدم جعل وجوب صلاة الجمعة من الأحكام التكليفيّة.
وبالجملة: الأصل فى المسألة الفرعيّة هو الفساد فى باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصالة الفساد محكّمة فى المعاملات.
إن قلت: فما معنى أصالة الصحّة فى المعاملات الدارجة بين الناس؟
قلت: موضوع أصالة الصحّة هو الشبهات الموضوعيّة، أعنى إذا شككنا فى أنّ زيداً وعمراً هل راعيا جميع ما يعتبر فى البيع حينما كان الأوّل يشترى دار

الثانى أم لا، فالمحكّم هو أصالة الصحّة، بخلاف الشبهات الحكميّة التى هى محلّ النزاع، فإنّ أصالة الفساد محكّمة فيها.
هذا كلّه فى المعاملات.

وأمّا العبادات فكذلک لو قلنا بتوقّف صحّتها على الأمر الفعلى، لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى، وإن كان الفساد فى المعاملات لأجل الاستصحاب وفى العبادات لأجل عدم ملاک الصحّة.
وأمّا إذا قلنا بكفاية ملاک الأمر فى صحّتها كما هو الحقّ فالقاعدة تقتضى صحّة العبادة المنهىّ عنها إذا كان النهى المتعلّق بها غيريّاً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهى الغيريّة أيضاً، لما عرفت[178] من عدم كشف النهى الغيرى عن مبغوضيّة متعلّقه ومبعّديّته عن ساحة المولى، فليس فيه ما ينافى مقرّبيّته إلى المولى التى هى ملاک صحّته وإن لم يكن مأموراً به فعلاً لأجل مانع.
وأمّا إذا كان النزاع منحصراً بالنهى النفسى كما هو المختار[179] فمقتضى القاعدة هو فساد العبادة المنهىّ عنها، لكونه كاشفاً عن مبعّديّتها ومبغوضيّتها الذاتيّة التى لا تجامع مقرّبيّتها التى هى ملاک الأمر.

نقد كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

وفى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام فى المقام، وربما يستفاد منه إمكان الجمع بين النهى عن العبادة ووجود ملاک الأمر، فإن احرز
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 152
الملاک صحّت وإلّا فسدت، فالجمود على ظاهر كلامه يقتضى إمكان الجمع بين النهى النفسى ووجود الملاک، وهو كما ترى، فإنّ النهى النفسى كاشف عن مبغوضيّة المنهىّ عنه، وهى لا تجتمع المقرّبيّة التى هى ملاک الصحّة.
على أنّ مذهبه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى يقتضى فقدان الملاک وفساد العبادة المنهىّ عنها فى المقام بطريق أولى، فإنّه مال فى تلک المسألة إلى فساد الصلاة فى الدار المغصوبة، واستدلّ عليه بأنّ المبعّد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون مقرّباً[180].
فعليه أن يلتزم بالفساد فى المقام بطريق أولى، لأنّ العنوان فى تلک المسألة متعدّد، ضرورة أنّ الأمر تعلّق بعنوان الصلاة والنهى بعنوان الغصب، بخلاف المقامالذى تعلّق النهى فيه بنفس عنوان العبادة، فكيف قال هاهنا بإمكان وجود الملاک وصحّة العبادة المنهىّ عنها مع ذهابه هناک بفساد الصلاة فى الدار المغصوبة بدعوى أنّها مبعّدة عن ساحة المولى ولا يمكن أن تكون مقرّبة إليه؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 153

الأمر العاشر: فيما يتصوّر تعلّق النهى به

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ متعلّق النهى إمّا أن يكون نفس العبادة[181] أو جزئها[182] أو شرطها[183] الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبيّة لأكوان الصلاة المنفكّة عنها.
لا ريب فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّاأنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّاأن يستلزم محذوراً آخر[184]، وأمّا القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة إلّافيما كان عبادة كى تكون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.
وبالجملة: لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 154
لو لم يكن موجباً لفساده كما إذا كانت عبادة، وأمّا القسم الرابع فالنهى عن الوصف الملازم مساوق للنهى عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر فى القراءة مثلًا مساوقاً للنهى عنها، لاستحالة كون القراءة التى يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلًا كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما فى القسم الخامس، فإنّ النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّافيما اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع، وأمّا بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت فى المسألة السابقة.
هذا حال النهى المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.
وأمّا النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الامور فحاله حال النهى عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة اخرى: كان النهى عنها بالعرض، وإن كان النهى عنه على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة أحدها إلّاأنّه من قبيل الواسطة فى الثبوت لا العروض كان حاله حال النهى فى القسم الأوّل، فلا تغفل[185]، إنتهى.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

أقول: لاربط لما ذكره رحمه الله فى هذه المقدّمة بما نحن بصدده فى هذه المسألة، ضرورة أنّا نبحث هاهنا فى أنّ النهى عن العبادة أو المعاملة هل يكشف عن فسادها أم لا؟ أمّا كون بطلان جزء العبادة موجباً لبطلانها وعدمه فأىّ ربط له بالمقام؟!
وكذلک مسألة الشرط وأنّ فساده- فيما إذا كان عبادة وقلنا باقتضاء النهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 155
عنها فسادها- هل يوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإنّ حكم العقل بفساد العبادة المشروطة به إنّما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهى كما لا يخفى، وأمّا ما ذكره فى القسم الرابع من أنّ النهى عن الوصف الملازم للعبادة مساوق للنهى عنها فهو لو سلّم[186] ينقّح صغرى محلّ النزاع، وهو أنّ العبادة المتّصفة بوصف ملازم تعلّق به النهى منهىّ عنها، مع أنّ النزاع كبروى، وهو أنّ النهى عن العبادة هل يقتضى فسادها أم لا؟ وكذلک ما ذكره فى القسم الخامس، فإنّ البحث عن سراية النهى المتعلّق بالوصف المفارق إلى موصوفه وعدمها صغروى محلّه المسألة السابقة كما لا يخفى.
إذا عرفت ما تقدّم من المقدّمات فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً فى النهى المتعلّق بالعبادات واخرى فى النهى المتعلّق بالمعاملات، فيقع البحث فى مقامين:

ولا يخفى عليک أنّه لا فرق بين النهى المتعلّق بها وبالمعاملات من حيث كون البحث ذا جهتين، فكما أنّا نبحث فى المعاملات تارةً فى دلالة النهى لفظاً على الفساد واخرى فى الملازمة العقليّة بينهما، فكذلک الأمر فى العبادات.
خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ ظاهر كلامه انحصار البحث فى العبادات فى الملازمة العقليّة بين النهى عنها وفسادها حيث لم يتعرّض للبحث عن دلالته عليه لفظاً.
وذلک لأنّه يمكن أن يبحث فى باب العبادات أيضاً- كالمعاملات- عن أنّ النهى عنها هل هو نهى مولوى تحريمى أو إرشاد إلى فسادها فيما إذا لم يكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 156
قرينة فى البين دالّة على أحد الطرفين، سيّما أنّ أكثر الأوامر والنواهى المتضمّنة لشرائط العبادات وموانعها إرشاديّة، فإذا قيل: «صلِّ مع الطهارة» يكون الأمر إرشاداً إلى شرطيّة الطهارة للصلاة، وإذا قيل: «لا تصلّ فى جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[187] يكون النهى إرشاداً إلى مانعيّة جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه للصلاة.
فينبغى أن يبحث فى مثل «لا تصلّى أيّام أقرائک» عن أنّه أيضاً إرشاد إلى فسادها أو نهى مولوى تحريمى.
والظاهر هو الأوّل، سيّما أنّ النهى المتعلّق بالمعاملات يكون إرشاداً إلى فسادها.

والملازمة العقليّة أيضاً متحقّقة بين النهى المولوى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها، لأنّه كاشف عن كونها مبغوضةً للمولى مبعّدةً عن ساحته، فلا يمكن أن تكون مقرّبة إليه كى تقع صحيحة.
لكن قيل: لا يمكن تصوير اتّصاف العبادة بالحرمة الذاتيّة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، إذ لا تكون حينئذٍ عبادة كى تكون محرّمة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلّاتشريعاً، لعدم صلاحيّتها لأن يتقرّب بها، فحينئذٍ تكون محرّمة بالحرمة التشريعيّة لا محالة، ومعه لا تتّصف بحرمة اخرى، لامتناع اجتماع المثلين كالضدّين.
والحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الجواب بقوله:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 157
لا ضير فى اتّصاف ما يقع عبادةً لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتيّة، مثلًا صوم يوم العيدين كان عبادة منهيّاً عنها بمعنى أنّه لو امر به كان عبادةً لا يسقط الأمر به إلّاإذا اتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيّام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسجود للّه‌تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلًا عبادةً، مثلًا إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارک وتعالى كان عبادة محرّمة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسدة والمبغوضيّة فى هذا الحال[188]، إنتهى.
وبالجملة: لا إشكال فى تحقّق الملازمة العقليّة بين النهى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها.

وهكذا الأمر فى النهى التنزيهى، كما إذا نهي عن اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس وقلنا بكون الصلاة حينئذٍ أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهىّ عنها بنهى تنزيهى.
ووجه الفساد هاهنا أنّ ملاک حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهىّ عنه هو مبغوضيّة المنهىّ عنه، سواء كانت مبغوضيّة كاملة شديدة كما فى النهى التحريمى أو فى الجملة كما فى النهى التنزيهى، فكما أنّ المبغوضيّة الشديدة المنكشفة بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العباديّة والمقرّبيّة، فكذلک المبغوضيّة فى الجملة المنكشفة بالنهى التنزيهى.
إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن فى الفعل، وكيف يمكن الإذن فى الإتيان بعبادة فاسدة؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 158
قلت: لا بأس به، إذ غاية ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبة إذا أتى بهذه العبادة الفاسدة.
وبعبارة اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهىّ عنه مبغوضاً للمولى مبعّداً عن ساحته، فلا يمكن أن يقع عبادة صحيحة، ثانيهما: كونه حراماً ذا مفسدة لازمة الاجتناب، فيستحقّ العقوبة على الإتيان بهذه العبادة الفاسدة، فيترتّب على صلاة الحائض حكمان: وضعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمة لاستحقاقها العقوبة عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلّاكون المنهىّ عنه مرجوحاً فاسداً، وأمّا استحقاق العقوبة على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المستلزم لعدم استحقاق العقوبة على الإتيان به كما لا يخفى.
والحاصل: أنّ النهي المتعلّق بالعبادات كاشف عن فسادها، وذلک ظاهر فيما إذا كان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكذلک إذا كان مولويّاً، تحريميّاً كان أو تنزيهيّاً، لتحقّق الملازمة العقليّة بين النهى المولوى وفساد المنهىّ عنه.

وأمّا النهى المتعلّق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينة أنّه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلک يستدعى ملاحظة أمرين:
أ- أنّ المعاملات ليست اموراً اختراعيّة تأسيسيّة كالعبادات، بل هى إمضائيّة، بمعنى أنّ الشارع لاحظ المعاملات المتداولة بين العقلاء، فأمضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 159
نعم، ربما أضاف قيوداً اخر إلى معاملة عقلائيّة أمضاها، كاعتبار عدم الغرر فى البيع مثلًا.
ب- أنّ لنا فى المعاملات ثلاثة امور مترتّبة: 1- السبب، 2- المسبّب، 3- الآثار المترتّبة على المسبّب، فأوّل ما يقع فى البيع مثلًا هو العقد أو المعاطاة- بناءً على كفايتها- ثمّ يترتّب عليهما التمليک والتملّک، ثمّ يترتّب على التمليک والتملّک جواز تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المثمن، فالغرض الأصلى من كلّ معاملة هو ترتّب الآثار المترقّبة منها عليها.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر عند العقلاء فى النهى المتعلّقة بمعاملة عند فقد قرينة دالّة على مولويّته وإرشاديّته أنّه إرشاد إلى عدم ترتّب الآثار التى كانت هى الغرض الأصلى منها عليها.
ولا يذهب عليک أنّا لا ندّعى عدم إمكان تعلّق النهى المولوى بالمعاملات، بل ندّعى أنّه إذا لم تكن قرينة دالّة على كون النهى المتعلّق بمعاملة إرشاداً إلى فسادها وعدم تحقّق ما هو الغرض الأصلى منها أو مولويّاً تحريميّاً أو تنزيهيّاً فالاستظهار العرفى يقضى بأنّه من قبيل الأوّل، وإلّا فلا ريب فى إمكان تعلّق النهى المولوى بالمعاملات: بأسبابها التى تكون مقدورة بلا واسطة، أو بمسبّباتها التى تكون مقدورة بواسطة أسبابها، بل هو واقع فى الشريعة، فإنّ النهى المتعلّق ببيع المصحف للكافر مولوى تحريمى كما لا يخفى.

مقتضى النهى التحريمى المتعلّق بالمعاملة

وأمّا إذا احرز كون النهى مولويّاً تحريميّاً فينبغى البحث تارةً فى الملازمة عقلًا، واخرى شرعاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 160

أمّا عقلًا: ففى المسألة فروض أربعة بحسب مقام الثبوت، لأنّ النهى إمّا أن يتعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب بسبب خاصّ، أو بالآثار.
والحقّ أنّه لا ملازمة عقلًا بين النهى وبين الفساد فيما إذا تعلّق النهى بالسبب، كالنهى المتعلّق بالبيع فى أثناء الصلاة حيث إنّ موضوع الحرمة هو التلفّظ بالإيجاب والقبول، لكونه كلاماً آدميّاً والكلام الآدمى قاطع للصلاة وإيجاد القاطع حرام.
وجه عدم الملازمة أنّ حرمة السبب لا تلازم سلب السببيّة عنه، وإلّا لم يكن إتلاف مال الغير بالوجه الحرام- كما هو الغالب فيه[189]- سبباً للضمان، مع أنّه لاريب فى سببيّته، سواء كان جائزاً أو حراماً.
ولا تعتبر المقرّبيّة فى المعاملات كى يقال بعدم إمكان اجتماعها مع الحرمة الكاشفة عن المبغوضيّة والمبعّديّة.
وكذلک إذا تعلّق بالمسبّب كالنهى المتعلّق ببيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر، حيث إنّ موضوع الحرمة هاهنا تمليكهما له، لا التلفّظ بالإيجاب والقبول.
وذلک لأنّ المفروض تحقّق جميع ما يعتبر فى البيع، فلا وجه لعدم ترتّب الأثر الذى هو النقل والانتقال عليه، وهذا الأثر وإن كان محرّماً مبغوضاً، إلّا أنّ حرمته ومبغوضيّته لا توجبان عدم تحقّقه عقيب تحقّق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقرّبيّة فيه كى لا تجتمع مع المبغوضيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 161

ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المقام ونقده

وفصّل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى هذا القسم بأنّه يحتمل فى الأسباب وجهان:
أحدهما: أن تكون سببيّتها واقعيّة عقليّة وإن لم يقدر عقولنا على أن تصل إليها لو لم يكشف عنها الشارع، فتصحّ المعاملة[190].
الثانى: أن تكون مجعولةً شرعيّة، فلا تصحّ، إذ يبعد أن يجعل الشارع بيع المصحف من الكافر مثلاً سبباً للتمليک مع مبغوضيّة المسبّب عنده[191].
هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله فى التقريرات.[192]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج3 ؛ ص161
وفيه: أنّ السببيّة فى باب المعاملات لا تكون عقليّة ولا شرعيّة، بل عقلائيّة ممضاة من قبل الشارع.
إن قلت: ما ذكر فى الجعل الشرعى من الإشكال يجرى هاهنا أيضاً، لأنّ الجمع بين إمضاء سببيّة شىء مع مبغوضيّة المسبّب عند الممضى أمر بعيد فى الغاية أيضاً.
قلت: لم يمض الشارع سببيّة كلّ واحد من الموارد الخاصّة كى يستبعد فى المورد المبغوض، بل أمضى البيع مثلاً بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[193] بنحو القانون الكلّى الشامل لهذا المورد وغيره، ثمّ نهى عن بعض مصاديقه، كالبيع الغررى وبيع العبد المسلم من الكافر، فما يكون إرشاداً إلى الفساد كالأوّل يكون مقيّداً لإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بخلاف الثانى الذى هو مولوى تحريمى، إذ لا ملازمة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 162
بين حرمة تمليک العبد المسلم للكافر وتسليطه عليه وبين عدم ترتّبه على سببه، بل إطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هاهنا محكّم.
بل النهى المولوى المتعلّق بالمسبّب يدلّ على الصحّة، لاعتبار القدرة فى متعلّق التكليف، ولا يكاد يقدر عليه إلّافيما إذا كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، فالنهى عن تمليک العبد المسلم من الكافر كاشف عن كونه مقدوراً لنا، والقدرة كاشفة عن تأثير العقد وترتّب أثره عليه.
وهذا أحد الموارد التى نصدّق فيها قول أبى حنيفة والشيبانى بدلالة النهى على الصحّة، وإن لم تصحّ موافقتهما فى ذلک على الإطلاق كما حكيت عن فخر المحقّقين رحمه الله.
وكذلک إذا تعلّق النهى المولوى التحريمى بالتسبّب بسبب خاصّ إلى المسبّب وإن لم يكن نفس ذلک السبب ولا المسبّب بحرام.

ومثّل[194] له بالوصول إلى الفرقة بين الزوجين بالظهار، حيث إنّ التلفّظ بالسبب- وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرک علیَّ کظهر امّی»- ليس بحرام شرعاً، ولا المسبّب الذى هو إيجاد الفرقة بينهما، وإلّا لكان الطلاق أيضاً حراماً، وإنّما الحرام هو الوصول إلى المفارقة بينهما من طريق الظهار.
فلا ملازمة أيضاً بين النهى فى هذا الفرض وفساد المعاملة، بل يدلّ النهى هاهنا أيضاً على الصحّة، لأنّه كاشف عن كون التسبّب بهذا السبب إلى ذلک المسبّب مقدوراً للمكلّف، والقدرة كاشفة عن تأثير هذا السبب وترتّب أثره عليه.
وأمّا إذا تعلّق النهى بالآثار المترقّبة عن المعاملة فالعقل يحكم بالملازمة بين

النهى والفساد.
مثاله ما إذا تعلّق النهى بالتصرّف فى الثمن أو المثمن فى البيع، نحو قوله عليه السلام:
«ثمن العذرة من السحت»[195]، حيث يدلّ على حرمة جميع التصرّفات فى ثمن العذرة، فلا يمكن القول بصحّة المعاملة فى هذا القسم، إذ لا يعقل أن تكون صحيحة ولا يترتّب عليها أىّ شىء من آثارها، مع أنّ الغرض الأصلى فى المعاملات هو ترتّب الآثار كما عرفت[196]، فإنّ الحكم بصحّتها حينئذٍ لغو.
هذا بحسب مقام الثبوت.
وأمّا بحسب مقام الإثبات فلو احرز أنّ النهى التحريمى تعلّق بها بأىّ نحو من الأنحاء المتقدّمة من السبب أو المسبّب أو التسبّب أو الآثار فلا بحث.
إنّما الكلام فيما إذا شكّ فى كونه متعلّقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثة الاولى كى لا يلازم الفساد أو بالنحو الأخير كى يلازمه.
ولا يبعد أن يستظهر الأخير بملاحظة ما تقدّم من أنّ الغرض الأصلى فى المعاملات هو ترتّب الآثار عليها، فإنّ الظاهر من النهى أنّه ناظر إلى ما هو الغرض الأصلى، إذ لا ينقدح فى نظر العرف من قوله: «لا تبع ما ليس عندک»- على فرض إحراز كون النهى فيه للتحريم- حرمة التلفّظ بالألفاظ الخاصّة، لأنّها آلات لا ينظر فيها، ولا حرمة المسبّب الذى هو أمر عقلائى ولا يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلى المسبّب، بل ينقدح فى الذهن أنّ الغرض من النهى هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتيب الآثار المطلوبة عليها كسائر معاملاتهم، وهو يلازم الفساد عقلًا كما عرفت.
هذا بالنسبة إلى الملازمة العقليّة.

وأمّا شرعاً: فذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله إلى ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، فتكون المعاملة المنهىّ عنها فاسدة تعبّداً وإن لم يحكم العقل بفسادها.
وذلک من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه:
مثل ما رواه فى الكافى والفقيه عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوک تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاک إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما»، قلت: أصلحک اللّه إنّ حكم‌بن عيينة وإبراهيم النخعى وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام:
«إنّه لم يعص اللّه، وإنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز»[197].
حيث دلّ بظاهره على أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه اللّه تعالى عليه لكان فاسداً.
وهاهنا إشكال معروف صعب الاندفاع، وهو أنّ عصيان السيّد يستلزم كونه عاصياً للّه‌تعالى، لوجوب إطاعة السيّد على العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنكاح بلا إذن بما أنّه مخالفة السيّد وعصيان له عصيان للّه‌سبحانه أيضاً، فما معنى قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص اللّه، وإنّما عصى سيّده»؟
وأجاب عنه الشيخ رحمه الله فى التقريرات بأنّ معصية اللّه تارةً تكون بالمباشرة، واخرى بواسطة عصيان المولى، فيستفاد من الرواية أنّ المعصية المباشرة لم تتحقّق من العبد كى يكون نكاحه فاسداً، والمعصية بواسطة عصيان المولى لا تلازم الفساد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 165
وذكر لتوضيح ذلک مقدّمات ثلاث:
1- أنّه يحتمل أن يكون العمل المبغوض الذى ارتكبه العبد هو السبب، أعنى التلفّظ بالقبول فى النكاح، ويحتمل أن يكون المسبّب، وهو التزويج، وظاهر الخبر هو الأوّل.
2- أنّ تصرّف العبد فى نفسه بدون إذن سيّده حتّى بمقدار التكلّم بالقبول فى النكاح يكون من‌مصاديق‌التصرّف فى مال الغير بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.
3- أنّ معصية اللّه قد تكون مباشرةً وبلا واسطة كالزنا، وقد تكون بواسطة مخالفة المولى كعمل العبد بدون إذنه، فإنّه يعدّ معصية اللّه تعالى بواسطة كونه عصياناً للمولى.
ثمّ استنتج منها أنّ المراد من الرواية أنّ معصية اللّه الملازمة للفساد إنّما

هى القسم المباشر منها، والعبد لم يعص اللّه تعالى مباشرةً، لعدم حرمة التلفّظ بقبول النكاح فى أصل الشرع، وإنّما عصى سيّده، لكونه متصرّفاً فى ماله بغير إذنه، وهو وإن كان يستلزم معصيته تعالى أيضاً، إلّاأنّها لا تلازم الفساد، لكونها معصية له تعالى مع الواسطة.
فيستفاد من هذا الخبر أنّ المعاملة إذا كانت محرّمة مبغوضة للَّه‌تعالى بلا واسطة تكون فاسدة[198].
هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله مع توضيح منّا.

ما أفاده صاحب الكفاية فی معنی الخبر المذکور

وأنکر المحقّق الخراسانی رحمه الله دلالة الخبر علی الملازمة بین الحرمة والفساد بقوله: لا یخفی أنّ الظاهر أن یکون المراد بالمعصیة المنفیّة هاهنا أنّ النکاح
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 166
لیس ممّا لم یمضه اللّه ولم یشرّعه کی یقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد کما لا یخفی، ولا بأس بإطلاق المعصیة علی عمل لم یمضه اللّه ولم یأذن به، کما اطلق علیه بمجرّد عدم إذن السیّد فیه أنّه معصیة[199]، [200]، إنتهی.
ولا یرتبط الخبر بالمقام بناءً علی هذا التوجیه الذی ذکره صاحب الکفایة، إذ لا حرمة ولا معصیة بالمعنی المصطلح کی تدلّ علی الملازمة شرعاً بین الحرمة وبین الفساد، ولا یرد علیه إشکال کیفیّة الجمع بین کون عمل العبد معصیة المولی وعدم کونه معصیة اللّه تعالی کی یحتاج إلی التخلّص منه.

ولا يخفى أنّ حمل سؤال زرارة «عن مملوک تزوّج بغير إذن سيّده» على تلفّظه بلفظ القبول فى النكاح من حيث كونه تصرّفاً فى ملک المولى بعيد فى الغاية، سيّما أنّ القبول يمكن أن يكون بتوكيل الغير من دون أن يتلفّظ العبد به كى يكون متصرّفاً فى ملک المولى، بل الذى كان مجهولاً عند زرارة الذى بعثه على السؤال هو تزويج العبد وتشكيل الاسرة التى تستلزم صرف مقدارٍ من أوقاته إليها.
وأيضاً حمل كلمة المعصية- التى هى عبارة عن العمل المبغوض المحرّم- على ما لم يمضه الشارع كى تكون مربوطة بالأحكام الوضعيّة خلاف الظاهر.

والذى يختلج بالبال ويندفع به ما تقدّم من الإشكال أنّ ما فعله العبد من التزويج وتشكيل الاسرة ينطبق عليه عنوانان: عنوان النكاح، وهو لم يتعلّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 167
به نهى من اللّه سبحانه، بل يكون مشروعاً غير محرّم، وعنوان عصيان المولى[201] الذى تعلّق به النهى شرعاً.
وقد عرفت فى مسألة الاجتماع أنّ كلّاً من الأمر والنهى لا يسرى عن العنوان الذى تعلّق به إلى عنوان آخر.
ولذا قلنا ببقاء صلاة الليل على استحبابها وإن تعلّق بها النذر، فإنّها وإن كانت بعنوان كونها وفاءً بالنذر واجبة توصّليّة، إلّاأنّها بعنوان كونها صلاة الليل مستحبّة تعبّديّة، فلابدّ من أن يؤتى بها بقصد القربة، والاستحباب بناءً على اعتبار قصد الوجوب والندب فى العبادات.
وعلى هذا فالعبد المتزوّج بغير إذن سيّده أتى بعمل مباح شرعاً، وهو النكاح، فإنّه بعنوانه ليس مبغوضاً عند الشارع، وإن انطبق عليه عنوان معصية المولى، وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص اللّه، إنّما عصى سيّده»، فإنّ مورد السؤال هو ما يصدر عن العبد، وهو أصل النكاح الذى ليس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن كان عصياناً للمولى، وبهذا الاعتبار يكون حراماً شرعاً.
ويشهد على ما ذكر شواهد فى متون الروايات:
منها: ما عن زرارة[202] أيضاً عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها، ثمّ اطّلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 168
إن شاء فرّق بينهما»، إلى أن قال: فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً[203]، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاصٍ للّه، إنّما عصى سيّده ولم يعص اللّه، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه عليه من نكاح فى عدّة وأشباهه»[204].
حيث صرّح بأنّ أصل النكاح شىء حلال وليس بمحرّم مثل النكاح فى العدّة وأشباهه، فليس بمعصية اللّه، ومع ذلك عصى سيّده، فالعبد لم يعص اللّه فى أصل النكاح كى يصير فاسداً، وإن عصى سيّده باعتبار إيقاعه بلا إذنه.
ومنها: ما رواه منصور بن حازم عن أبى عبداللّه عليه السلام فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاص للّه؟ قال: «عاصٍ لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّابإذن مولاه»[205].

فإنّ ظاهره كونه حلالاً مع أنّه ممنوع من فعله إلّابإذن مولاه، وما هذا إلّا لأجل ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام، لكن ينطبق عليه عنوان محرّم، وهو مخالفة المولى وعصيانه.
والرواية بهذا المعنى الذى استظهرناه منها تدلّ على الملازمة الشرعيّة بين حرمة المعاملة وفسادها، حيث علّل فيها صحّة النكاح بأنّه لم يعص اللّه، ومفهومه أنّه لو كان الإتيان به عصياناً للّهلكان فاسداً، فالنكاح فى العدّة حرام وفاسد، ولانحتاج لإثبات فساده إلى أكثر من حرمته، فلو لم يكن لنا دليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 169
آخر على فساده لكفت الحرمة للدلالة عليه، لتعلّقها بنفس عنوان «النكاح فى العدّة».
إن قلت: مورد الرواية هو خصوص النكاح، فلا يثبت بها الملازمة بين حرمة سائر المعاملات وفسادها.
قلت: يمكن إثباتها فى سائرها بوجهين:
أ- بإلغاء الخصوصيّة.
ب- بعدم القول بالفصل.

هل النهى كاشف عن الصحّة؟

قد أشرنا سابقاً إلى أنّه حكى عن أبى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحّة عقلًا، وعن فخر المحقّقين أنّه وافقهما فى ذلک.
وظاهره عامّ يشمل جميع أقسام النهى المتعلّق بالعبادات والمعاملات.
لكنّک قد عرفت أنّه كذلک فى المعاملات إذا كان متعلّقاً بالمسبّب[206] أو التسبّب، لاعتبار القدرة فى متعلّق النهى، ولا يكاد يقدر عليهما إلّافيما إذا كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة، وأمّا إذا كان متعلّقاً بالسبب فلا، لكونه مقدوراً حتّى فيما إذا لم يكن صحيحاً، نعم، قد عرفت أنّه لا يلازم الفساد أيضاً، وأمّا إذا تعلّق بالآثار فقد عرفت أنّه يكشف عن فساد المعاملة فضلًا عن دلالته على الصحّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 170

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله إلى سقوط قولهما مطلقاً.
لكنّه لم يتعرّض لما إذا تعلّق النهى بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، وبحث حول الصور الثلاثة الاخرى فقط، وحيث إنّا أيضاً نخالف أبا حنيفة والشيبانى بالنسبة إلى ما إذا تعلّق النهى بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بيننا وبين المحقّق الاصفهانى فى صورة واحدة من الصور المذكورة فى كلامه، وهى ما إذا تعلّق النهى بالمسبّب، فإنّه رحمه الله خالفنا وقال بعدم كشفه عن الصحّة.
واستدلّ عليه بأنّ النهى عن المسبّب وإن كان كاشفاً عن مقدوريّته، إلّاأنّ مقدوريّته لا تكشف عن صحّته، لأنّ الكشف عن الصحّة إنّما يتمّ فيما إذا كان لنا شيئان متغايران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهىّ عنه والآخر وصف صحّته، وكان هذا الوصف لازماً لذلک الموصوف، وأمّا إذا لم يكن هناک إلّا شىء واحد فلا مجال لأن يقال: مقدوريّته كاشفة عن صحّته، وكذا إذا كان لنا شىء قد يتّصف بالصحّة وقد يتّصف بالفساد لا يكون مقدوريّته ملازمة لتحقّقه صحيحاً، لإمكان أن يكون مقدوراً ويقع فاسداً.
والمقام فاقد للشرط الأوّل، إذ ليس لنا شيئان متغايران، لأنّ المسبّب الذى تعلّق به النهى فرضاً هو التمليک مثلاً، وهو عبارة عن إيجاد الملكيّة، وهو متّحد مع وجود الملكيّة[207] بالذات ويختلفان بالاعتبار، حيث إنّ الشىء الواحد باعتبار انتسابه إلى العلّة إيجاد ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملكيّة دائر بين الوجود والعدم، لا أنّ إيجاد الملكيّة يتّصف بالصحّة بلحاظ وجودها، لأنّ وجود الملكيّة ليس أثراً له كى يتّصف بلحاظه بالصحّة دائماً، لأنّ الشىء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 171
لا يكون أثراً لنفسه[208].
هذا حاصل كلامه فى حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّ قول أبى حنيفة جارٍ فى صورة اخرى من المسألة أيضاً، وهى ما إذا تعلّق النهى بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، والمحقّق الاصفهانى رحمه الله لم يتعرّض لهذه الصورة، ولا يجرى فيها ما استدلّ به لبطلان قول أبى حنيفة بالنسبة إلى المسبّب كما لا يخفى[209]، فلا يصحّ إنكار الكشف عن الصحّة مطلقاً وإقامة البرهان عليه فى بعض الأقسام.
وثانياً: أنّ النزاع ليس فى أمر لفظى كى يقال: ليس هاهنا أمران متغايران ذاتاً حتّى يكون أحدهما صفة للآخر ويسمّى بالصحّة، بل النزاع فى أنّ المسبّب المنهىّ عنه هل يترتّب على سببه أم لا؟ فيقول أبو حنيفة: نعم، لأنّ النهى عن المسبّب كاشف عن كونه مقدوراً، ومقدوريّته تكشف عن تحقّقه عقيب سببه، ولا نعنى بصحّته إلّاهذا.
هذا بالنسبة إلى المعاملات.

وأمّا العبادات فلا مجال لقول أبى حنيفة فيها أصلًا.
أمّا بناءً على كون ألفاظها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد فواضح،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 172
فإنّ النهى وإن كان دالّاً على مقدوريّتها، إلّاأنّ مقدوريّتها لا تدلّ على وقوعها صحيحةً كما لا يخفى.
وأمّا بناءً على كونها موضوعة لخصوص الصحيح فلأنّهم إن أرادوا به الصحيح من جميع الجهات حتّى القيود الناشئة من الأمر- كقصد القربة- فلا يمكن أن يتعلّق بها النهى، لأنّ النهى لو تعلّق بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات المشتملة على قصد القربة بمعنى داعى الأمر الملازم للأمر لاجتمع الأمر والنهى فى شيء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمكن تعلّق النهى بها لكان كاشفاً عن صحّتها كما لا يخفى.
وإن أرادوا به الواجد لجميع الأجزاء والشرائط سوى ما جاء من قبل الأمر- كقصد القربة بمعنى داعيه- فلا ريب فى أنّ مقدوريّة العبادة المنكشفة بالنهى لا تستلزم وقوعها صحيحة، لكونها مقدورةً وإن لم تكن صحيحة، وذلک بأن أتى بها خاليةً من قصد امتثال الأمر.
والحاصل: أنّ النهى عن العبادات يكشف عن فسادها مطلقاً، وكذلک النهى عن المعاملات إذا كان إرشاداً إلى الفساد، وأمّا إذا كان مولويّاً تحريميّاً ففى المسألة صور أربع، يكون النهى كاشفاً عن صحّتها فى صورتين، وهما ما إذا تعلّق النهى بالمسبّب أو بالتسبّب بسبب خاصّ إليه، وعن فسادها فيما إذا تعلّق بالآثار، ولا يكشف عن شىء منهما فيما إذا تعلّق بالسبب.
هذا بحسب الملازمة العقليّة.
وأمّا بحسب الملازمة الشرعيّة فحرمة المعاملة تكشف عن فسادها بمقتضى الروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام.
هذا تمام الكلام فى مسألة كشف النهى عن فساد المنهىّ عنه، وبه تمّ مباحث النواهى، والحمد للّه‌ربّ العالمين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 173

المقصد الثالثفى المفاهيم

اشارة

وفيه مقدّمة وفصول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 175
فى المفاهيم

أمّا المقدّمة

اشارة

فيذكر فيها امور ثلاثة:

الأوّل: فى المراد بالمفهوم فى المقام

إنّ المفهوم لغةً: ما يفهم من اللفظ، سواء كان مفرداً أم مركّباً، فهو عبارة اخرى عن المعنى والمدلول، ولا يخفى أنّه بهذا المعنى ليس مراداً للُاصوليّين، بل أرادوا به المفهوم فى مقابل المنطوق، وحيث إنّ المنطوق ليس لفظاً مفرداً، بل قضيّة مذكورة، فالمفهوم الذى يقابله عبارة عن قضيّة غير مذكورة لازمة للقضيّة المذكورة.

وبه يظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى أوّل كلامه من أنّه «حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيّة المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة»[210] وفى آخر كلامه من أنّه «حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور»[211].

وينبغى أن نبيّن الفرق بين القضيّة والحكم كى يتّضح فساد ما ذكره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاة واجبة» فهو قضيّة، وإذا قلنا: «وجوب الصلاة» فهو

حكم، والمنطوق فى قولنا: «إن جاءک زيد فأكرمه» نفس هذه القضيّة الشرطيّة التى يصحّ السكوت عليها، لا الحكم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أيضاً قضيّة شرطيّة اخرى لازمة للقضيّة المنطوقيّة مخالفة لها فى الإيجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهى «إن لم يجئک زيد فلا يجب إكرامه»، لا ما تشتمل عليه من الحكم، فلا يصحّ إطلاق الحكم على المفهوم كى نتنازع فى أنّه هل هو حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور.

نعم، عبّر فى أواسط كلامه بحسب ارتكازه الطبيعى بما هو الحقّ حيث قال:

فمفهوم «إن جاءک زيد فأكرمه» مثلًا لو قيل به قضيّة شرطيّة سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضيّة الشرطيّة التى تكون معنى القضيّة اللفظيّة[212].

والحقّ أنّه لا وجه لجعل أمره دائراً بين كونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بكونه من صفات المدلول أشبه وكون توصيف الدلالة به أحياناً من باب التوصيف بحال المتعلّق كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله[213].
وذلک لأنّ المفهوم على مسلک القدماء القائلين به ممّا حكم به العقل، فإنّ المتكلّم العاقل الملتفت المختار إذا أتى بقيد يحكم العقل بدخالة ذلک القيد فى الحكم، فينتفى بانتفائه.
فالمفهوم- على هذا- عبارة عن حكم عقلى مبنىّ على خصوصيّات المولى الحاكم، فلا مجال للقول بكونه وصفاً لشىء كى يبحث فى أنّ ذلک الشىء هل هو المدلول أو الدلالة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 177
نعم، بناءً على مسلک المتأخّرين- الذين منهم صاحب الكفاية- من أنّ المفهوم على القول به يستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلًا بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط على العلّيّة المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامى للقضيّة المنطوقيّة.
لكنّ الالتزام لا يتعيّن أن يكون وصفاً للمدلول كى يكون توصيف الدلالة به مجازاً ومن قبيل التوصيف بحال المتعلّق، بل كما يمكن أن يكون وصفاً للمدلول حقيقةً يمكن أن يكون وصفاً للدلالة، بل للدالّ أيضاً كذلک، لصحّة أن يقال: «إن لم يجئک زيد فلا يجب إكرامه» مدلول التزامى ل «إن جاءک زيد فأكرمه»، أو يقال: دلالة «إن جاءک زيد فأكرمه» على المفهوم دلالة التزاميّة، أو يقال: «إن جاءک زيد فأكرمه» تدلّ بالالتزام على أنّه إذا لم يتحقّق مجىء زيد فلا يجب إكرامه، ولا نرى فى شىء من ذلک عنايةً وتجوّزاً.
والحاصل: أنّ المفهوم على مسلک القدماء حكم عقلى لا يصلح لأن يكون وصفاً لشىء أصلًا، وعلى مسلک المتأخّرين يمكن أن يكون وصفاً لكلّ واحد من الدالّ والمدلول والدلالة حقيقةً وبلا عناية وتجوّز.

الثالث: فى كون البحث صغرويّاً

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[214] من أنّ البحث فى المفاهيم بحث صغروى لا كبروى[215]، ضرورة أنّا نتنازع فى أنّ دخل مثل الشرط أو الوصف المتحقّقين فى القضيّة الشرطيّة والوصفيّة فى الحكم هل يكون بنحو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 178
دخل العلّة المنحصرة فى المعلول، فينتفى الحكم عند انتفائهما كما يثبت عند ثبوتهما أم لا؟
وبعبارة اخرى: نبحث فى أنّ القضيّة المنطوقيّة هل تستتبع قضيّة مفهوميّة غير مذكورة فى الكلام أم لا؟ ولا نبحث فى حجّيّة مفهومها بعد الفراغ عن ثبوته، فإنّه لو ثبت لكان حجّيّته أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.
وذلک واضح على مسلک المتأخّرين، ضرورة أنّهم يتنازعون فى أنّ أدوات الشرط مثلًا هل تدلّ على العلّيّة المنحصرة كى ينتفى الحكم عند انتفاء الشرط أم لا؟
وهذا هو البحث عن تحقّق المدلول الالتزامى الذى نعبّر عنه بالمفهوم، وأمّا البحث عن حجّيّته فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلالة الالتزاميّة.
وأمّا على مسلک القدماء فلأنّ البحث المعقول عندهم إنّما هو أنّ العقل هل يحكم بدخالة القيد- المأتىّ به فى كلام العاقل الملتفت المختار- فى الحكم دخالةً كاملة بحيث يثبت عند ثبوته وينتفى عند انتفائه، أم لا يحكم؟ وأمّا أصل مدخليّته فى الحكم فلا يمكن أن ينكرها أحد أصلًا، ضرورة وضوح دخله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلّا لكان لغواً لا يصدر عن الحكيم.
فالبحث عند القدماء أيضاً يرجع إلى البحث فى دخالة القيد فى الحكم بنحو دخالة العلّة المنحصرة فى المعلول.
ولا شبهة فى أنّ هذا البحث صغروى، والباحثون بصدد إثبات تحقّق المفهوم ونفيه، لا بصدد إثبات حجّيّته ونفيها بعد الفراغ عن أصل وجوده.
إذا عرفت هذا فلنشرع فيما هو المهمّ من مباحث المفاهيم فى أربعة فصول:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 179
فى مفهوم الشرط

الفصل الأوّلفى مفهوم الشرط

اشارة

الجملة الشرطيّة هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.
ولا يخفى عليک أنّ البحث عن مفهوم الشرط لا يختصّ بما إذا كان الجزاء حكماً تكليفيّاً مثل «إن جاءک زيد فأكرمه»، أو وضعيّاً نحو «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شیء»[216]، بل يعمّ ما إذا كان خبراً، مثل «إن جئتنی جئتک»، وإن كان المهمّ لنا خصوص ما إذا كان حكماً شرعيّاً.

استدلّ القدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ كلّ قيد من قيود الكلام إذا صدر من العاقل المريد الملتفت يكون دخيلاً فى الحكم، ولا يجرى فيه احتمال الخطأ واللغويّة، كما لا يجرى فيه احتمال استعماله لغير التفهيم والتفهّم من الأغراض، كالمزاح، وتمرين الخطابة والتجويد، ونحو ذلک، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهولة التفهيم والتفهّم، فاستعمالها لغير هذاالغرض خلاف‌الأصل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 180
فتحصّل من ذلک أنّ إتيان القيد دليل على دخله فى الحكم، وعدم الإتيان بشىء آخر دليل على عدم دخل شىء آخر فيه، وبه تمّ المطلوب، فأمر الحكم وجوداً وعدماً دائر مدار وجود ذلک القيد وعدمه، فهو ثابت ما دام ثبت القيد ومنتفٍ ما دام انتفى، وهذا هو المراد بالمفهوم.
ولا يخفى أنّ هذا الدليل لو تمّ لجرى فى جميع الجمل المتنازع فيها فى باب المفاهيم.
بخلاف ما استدلّ به المتأخّرون، فإنّ ما استدلّوا به لإثبات المفهوم فى الجملة الشرطيّة لا يجرى فى الجملة المشتملة على الوصف أو الغاية أو غيرهما، ولا بالعكس، بل لهم فى كلّ واحدة من الجمل المبحوث عنها فى المفاهيم دليل خاصّ بها، لا يجرى فى غيرها.

نقد دليل القدماء لإثبات المفهوم

لكنّ الكلام فى تماميّة هذا الدليل وإثبات المدّعى به، فإنّ صدور القيد من المتكلّم المتّصف بالصفات المتقدّمة لا يدلّ إلّاعلى دخالته فى شخص الحكم الذى فى المنطوق وعدم دخل غيره فيه، فينتج انتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء القيد، وهذا ليس محلّ النزاع، لاتّفاق الكلّ على أنّ كلّ قيد من قيود الكلام مقوّم لموضوع الحكم المذكور فيه، فينتفى الحكم بانتفائه، بل النزاع إنّما هو فى انتفاء سنخ الحكم المذكور فى المنطوق عند انتفاء القيد كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[217]، كما أنّ المفهوم الموافق أيضاً هو ثبوت مثل الحكم المذكور وسنخه لا شخصه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 181
والشاهد على عدم دخل القيود فى سنخ الحكم أنّه لو كان الإتيان بقيد دالّاً على دخله فى سنخ الحكم وعدم دخل غيره فيه لكان قول المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» منافياً لقوله الآخر: «إن سلّم عليک زيد فأكرمه»، مع وضوح عدم المنافاة بينهما.
كيف وقد وردت قيود متعدّدة لحكم واحد فى جمل مختلفة فى الشريعة المقدّسة، فورد تارةً: أنّ «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شىء» واخرى: أنّ «الماء الجارى لا ينجّسه شىء» وثالثةً: أنّ «ماء المطر لا يفسده شىء» ورابعةً:
أنّ «ماء البئر ذو مادّة لا ينجّسه شىء» من دون أن نجد التنافى بين هذه الجمل، مع أنّ القيد الوارد فى كلّ منها لو كان دخيلًا فى سنخ الحكم ولم يكن غيره دخيلًا فيه لتحقّق التنافى بينها كما لا يخفى.

وأمّا المتأخّرون فقد استدلّوا لإثبات المفهوم فى القضايا الشرطيّة بدلالتها على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء والحكم، فينتفى بانتفائه.
ثمّ إنّهم اختلفوا فى كيفيّة دلالتها على ذلك:
فذهب بعضهم إلى أنّها بالوضع، لتبادر العلّيّة المنحصرة من أداة الشرط.
ولابدّ من تقديم أمرين لكى يتّضح فساد هذا الدليل:
أ- أنّ كون شىء علّة منحصرة لشىء آخر يتوقّف على ستّة امور:
1- أن يكون بينهما علاقة وارتباط.
2- أن تكون هذه العلاقة بنحو اللزوم، لا من باب الاتّفاق.
3- أن يكون الثانى مترتّباً على الأوّل، لا كالأربعة والزوجيّة، حيث إنّ

بينهما علاقة لزوميّة، لكن لا ترتّب بينهما[218].
4- أن يكون الترتّب على نحو الترتّب على العلّة.
5- أن تكون العلّة تامّة.
6- أن لا يكون للمعلول علّة اخرى.
ولو انعدم أحد هذه الامور لما تحقّقت العلّيّة المنحصرة بين شيئين كما لا يخفى.
ب- أنّه لا شبهة فى استعمال الجملة الشرطيّة فى العلّيّة المنحصرة، فاريد منها الانتفاء عند الانتفاء فى موارد متعدّدة، إنّما الإشكال فى أنّه بالوضع وتبادر العلّيّة المنحصرة منها بحيث لابدّ من حملها على الانتفاء عند الانتفاء لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، وكان استعمالها فى غيره بنوع من المسامحة ورعاية العلاقة أم لا؟
الظاهر أنّ استعمالها فى غير موارد العلّيّة المنحصرة يكون أيضاً على نحو الحقيقة وبدون التسامح ورعاية العلاقة.
ألا ترى أنّا نستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان للجزاء علّة اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة»، وفيما إذا كان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فنقول: «إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتّب وعلّيّة، فنقول: «إذا تحقّقت الأربعة تتحقّق الزوجيّة».
والوجدان السليم قاض بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقيّة، لأنّا

لا نرى فيها عناية ومسامحة[219].
بل تستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان بين الشرط والجزاء صرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعاية علاقة وإعمال قرينة، ألا

ترى أنّا نقول: «إن جاء قائد الحكومة الإسلاميّة «مدّ ظلّه» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل استقباله»؟ ودعوى كونه مجازاً فى غاية السقوط.
والحاصل: أنّ أداة الشرط لا تدلّ إلّاعلى مجرّد العلاقة والارتباط بين الشرط والجزاء.

وذهب بعض آخر إلى أنّ أداة الشرط تدلّ على العلّيّة المنحصرة بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداة الشرط.
وفيه أوّلًا: أنّ أكمليّة بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلّا لانصرف لفظ الإنسان مثلًا إلى العالم، لكونه واجداً لكمال ليس فى الجاهل.
بل منشأ الانصراف إنّما هو كثرة الاستعمال فى المنصرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يخفى أنّ استعمال أداة الشرط فى العلّيّة المنحصرة ليس بأكثر من استعمالها فى غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 184
وثانياً: أنّا نمنع كون الارتباط بين العلّة المنحصرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلّة كذلک، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاک الربط الخاصّ الذى لابدّ منه فى تأثير العلّة فى معلولها آكد وأقوى، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[220]. بل قد يكون الارتباط بين الشيئين الذين ليست بينهما علّيّة ومعلوليّة أقوى من الارتباط بين العلّة والمعلول، ألا ترى أنّ ربط الزوجيّة بالأربعة يكون أكمل من ربط المعلول بعلّته؟ لأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، والارتباط بين العلّة والمعلول إنّما هو بين وجوديهما الخارجيّين فقط كما لا يخفى.

وذهب بعض ثالث- بعد تسليم وضع الأداة لمطلق الارتباط وعدم انصرافها إلى العلّيّة المنحصرة- إلى دلالة الأداة على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدّمات الحكمة.
وذلک لأنّ المتكلّم إذا كان فی مقام بيان تمام مراده حتّی من جهة نوع الارتباط ولم يأت بقرينة دالّة عليه فی كلامه ولم يكن قدر متيقّن فی مقام التخاطب فی البين فلابدّ من حمل كلامه على العلّيّة المنحصرة، لأنّها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف سائر أنواعه التی يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكی يتبيّن.
كما أنّ قضيّة إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسی، لأنّه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف الغيری الذی وجوبه مقيّد بوجوب ذلک الغير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 185
وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تعيّن العلّيّة المنحصرة من بين أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق فی مقام البيان بلا معيّن، ومقايستها بالوجوب النفسی مع الفارق، فإنّ النفسی هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيری، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجبالغير، فيكونالإطلاق فیالصيغة محمولًا عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتّب بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة، ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتّب محتاج فی تعيّنه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلًا كما لا يخفى[221].
أقول: قد عرفت فی مبحث الأوامر أنّ إطلاق صيغة الأمر أيضاً لا يقتضی الوجوب النفسی، لأنّه قسم من الوجوب كما أنّ الوجوب الغيری قسم آخر منه، فكلّ منهما يحتاج إلى قيد زائد على أصل الوجوب، وإلّا لزم عينيّة المقسم مع قسمه، وهو غير معقول، وكذلک الأمر فی المقام، لأنّ الارتباط بنحو العلّيّة المنحصرة يحتاج إلى قيد زائد على أصل الارتباط كسائر أنواعه، وإلّا لزم عينيّة المقسم مع قسمه.
والحاصل: أنّا لا نحتاج إلى الفارق بين المقام وبين مسألة الوجوب النفسی والغيری، لفساد المقيس عليه عندنا، بخلاف المحقّق الخراسانی الذی تسلّم المطلب فی المقيس عليه.

ثمّ إنّه ربما يتمسّک للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم يكن علّةً منحصرة لثبوت الجزاء يلزم تقييده، ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 186
أثّر وحده[222]، وقضيّة إطلاقه أنّه يؤثّر كذلک مطلقاً.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
وفيه: أنّه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلک، إلّاأنّه من المعلوم ندرة تحقّقه[223] لو لم نقل بعدم اتّفاقه[224].
ولا يخفى أنّ هذا الجواب يرجع إلى إنكار الصغرى، أعنى تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة على المفهوم على فرض تحقّقه.
والحقّ فى الجواب إنكار الكبرى، لأنّ هذا الدليل يرجع واقعاً إلى ما استدلّ به القدماء، من أنّ كلّ قيد صدر من العاقل المريد الملتفت يكون دخيلًا فى الحكم، ولا يكون غيره دخيلًا فيه، ولا نستوحش أن نعبّر عنه بكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لأنّه يكون علّة منحصرة لشخص الحكم المذكور فى الكلام، وغايته أنّ هذا الحكم الشخصى ينتفى بانتفاء الشرط، وقد عرفت أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

وقد يقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطريق آخر، وهو أنّه كما يستفاد من إطلاق صيغة الأمر الوجوب التعيينى إذا لم يكن فى الكلام قرينة دالّة عليه ولا على التخييرى- لأنّ الوجوب التعيينى لا يحتاج بيانه إلى مؤونة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 187
زائدة، بخلاف التخييرى الذى يحتاج بيانه إلى عطف عدله بكلمة «أو» ونحوها- كذلک يستفاد من إطلاق الشرط كونه علّة منحصرة لثبوت الجزاء، إذ لو لم يكن كذلک لكان على المتكلّم عطف غيره ممّا كان علّة لثبوته أيضاً عليه بكلمة «أو» ونحوها، كأن يقول مثلًا: «إن جاءک زيد أو سلّم عليک فأكرمه».
وفيه أوّلًا: أنّا نمنع المطلب فى المقيس عليه كما عرفت غير مرّة، لأنّ الوجوب التعيينى أيضاً يحتاج إلى القيد كالتخييرى، وإلّا لزم كون القسم عين المقسم، وهو محال.
وثانياً: أنّ هذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى كون الشرط علّة منحصرة لثبوت شخص الحكم فى الجملة الشرطيّة، وقد عرفت أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لا شخصه.
لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث تسلّم المطلب فى المقيس عليه- وهو استفادة الوجوب التعيينى من إطلاق صيغة الأمر- تكلّف هاهنا ببيان الفارق بينه وبين المقام، بأنّ كلّ واحد من الوجوب التعيينى والتخييرى نوع من الوجوب مغاير للآخر ماهيّةً، بخلاف العلّة المنحصرة وغير المنحصرة، فإنّهما ليستا نوعين متغايرين من العلّة، فإنّ الانحصار وعدمه ليسا من مقوّمات العلّة، بل هما مربوطان بتأثير شىء آخر أيضاً فى المعلول وعدمه، ألا ترى أنّ المجيىء لا تتغيّر علّيّته لوجوب الإكرام بسبب كونه علّة منحصرة له وعدمه؟
والحاصل: أنّ العلّيّة ماهيّة واحدة غير متنوّعة بواسطة الانحصار وعدمه، بل ليست ماهيّةً مشكّكة بالشدّة والضعف أيضاً بالنسبة إلى العلّة المنحصرة وغيرها، لما عرفت من عدم كون العلّة المنحصرة أقوى فى التأثير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 188
من غيرها[225].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.
لكن قد عرفت أنّا لا نحتاج إليه بعد إنكار المطلب فى المقيس عليه.

ثمّ إنّه تمسّک بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أنّ الإطلاق لا يجرى فى الشرط ولا فى أدواته، لأنّ مجارى الإطلاق إنّما هى المجعولات الشرعيّة، ولا تنال يد الجعل بالشرطيّة والسببيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة، فلا يصحّ القول بأنّ الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفى الأذان فقصّر»، لأنّ السببيّة غير قابلة للجعل، وهكذا الأمر فى سائر القضايا الشرطيّة، لاختصاص الجعل بالتكليفيّات وما يقرب منها من الوضعيّات، كالطهارة والنجاسة.

فإذا قال المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» لا يجرى الإطلاق فى الشرط ولا فى كلمة «إن» لعدم كونهما من المجعولات، لكن يجرى فى الجزاء، لكونه حكماً تكليفيّاً مجعولًا، فنقول: حيث إنّ المولى فى مقام البيان ولم يقيّد وجوب الإكرام إلّا بقيد واحد وهو المجيىء نعلم أنّ غيره لا يكون مؤثّراً فى وجوب الإكرام، وإلّا كان عليه بيانه، فينتفى وجوب الإكرام بانتفاء المجيىء.

وفيه أوّلًا: أنّا لا نسلّم عدم قابليّة مثل السببيّة والشرطيّة للجعل، فإنّک ستعرف فى مبحث الاستصحاب قابليّة هذا النوع من الوضعيّات أيضاً للجعل.

وثانياً: أنّا لا نسلّم اختصاص جريان الإطلاق بالمجعولات، إذ يكفى فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 189

جريانه كون المجرى مرتبطاً بالحكم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم يكن نفسه مجعولًا، ألا ترى أنّهم يتمسّكون بإطلاق الرقبة إذا قال المولى: «أعتق الرقبة» مع وضوح عدم كونها من المجعولات؟

وثالثاً: أنّ جريان الإطلاق فى الجزاء لا يثبت المفهوم.

توضيح ذلک: أنّه سيجىء فى محلّه أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان، بل على أنّ تمام مراد المتكلّم هو الماهيّة المطلقة، وهذا هو الفارق الأصيل بينه وبين العامّ.

فمعنى إطلاق قوله: «أعتق الرقبة» أنّ تمام موضوع حكمه هو الرقبة، وأمّا ما نقول فى تفسيره: «الواجب هو عتق الرقبة، سواء كانت مؤمنة أم كافرة» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم كونه ناظراً إلى الأفراد.

فإذا قال المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» كان معنى إطلاق الجزاء وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فأين دلالة إطلاقه على كون الشرط علّة منحصرة له؟!

نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء على «أنّه عند المجيىء يجب الإكرام، سواء سلّم مثلًا أم لا» لكان دالّاً على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لكنّک عرفت أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان بالنسبة إلى أفراده.

ثمّ إنّه يستفاد من كلام المحقّق العراقى رحمه الله أنّ النزاع بين المتأخّرين ليس فى العلّيّة المنحصرة[226] حيث قال فى بداية مفهوم الشرط:
إنّ من المفاهيم مفهوم الشرط فى نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 190
حيث إنّهم اختلفوا فى دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه، ونقول فى تنقيح المرام: إنّه لا ينبغى الارتياب فى أنّ القضيّة الحمليّة فى مثل قوله: «أكرم زيداً»، مع قطع النظر عن ورود أداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضى أزيد من كون المتكلّم فى مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو الطبيعة المهملة، وأمّا اقتضائها لكونه بصدد إثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفى مقام حصر الطبيعى فى هذا الفرد فى تلك القضيّة فلا، لأنّ ذلک ممّا يحتاج إلى عناية زائدة عمّا يقتضيه طبع القضيّة، ومن ذلک يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص، وإلّا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضى طبع القضيّة الحمليّة إلّامجرّد ثبوت المحمول مهملًا للموضوع.
ولذلک أيضاًترى بنائهم على عدم المفهوم فى القضايا اللقبيّة وعدم اقتضائها انتفاء سنخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور فى القضيّة، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم أنّه لا يكون ذلک إلّامن جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضيّة الحمليّة بطبعها فى نحو قوله: «أكرم زيداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة إلّامجرّد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمرو وبكر.
نعم، لمّا كان مقتضاه حينئذٍ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلک، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق وفى جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنّه لمّا كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً إطلاق فى طرف الحكم المترتّب عليه أيضاً بحسب تلک الحالات بحيث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 191
يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلک الموضوع فى حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثلين، من غير أن ينافى إطلاق الحكم والمحمول من تلک الجهة مع

إهماله المفروض من الجهة المزبورة، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق فى الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيّته أيضاً كما هو واضح.
وحينئذٍ فإذا كان ذلک مقتضى طبع القضيّة الحمليّة فكان قضيّة إطلاقها فى ثبوت الحكم المحدود الشخصى لموضوعه على الإطلاق وفى جميع الحالات هو حصر الطبيعى بهذا الفرد المحمول فى القضيّة، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحكم الشخصى لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه فى بعض الحالات نقول بأنّ طبع أداة الشرط الوارد عليها أيضاً فى نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلّامجرّد إناطة النسبة الحكميّة بما لها من المعنى الإطلاقى بالشرط وهو المجىء، لأنّ ما هو شأن الأداة إنّما هو مجرّد إناطة الجملة الجزائيّة بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضيّة الحمليّة بالشرط، وحينئذٍ فإذا كان مقتضى طبع القضيّة الحمليّة أو الإنشائيّة فى مثل قوله: «أكرم زيداً» هو ثبوت حكم شخصى محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه فى بعض الحالات وكان قضيّة الأداة على ما هو شأنها إناطة تلک الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجىء فى قوله: «إن جاء زيد فأكرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط فى دخل الخصوصيّة بمقتضى ما بيّناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجىء وعدم وجوب شخص آخر له فى غير حال المجىء من جهة أنّ احتمال ذلک ممّا ينافى ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلک الوجوب الشخصى لزيد على الإطلاق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 192
وفى جميع الحالات التى منها عدم المجىء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثلين.
واحتمال التأكّد حينئذٍ فيدفعه أيضاً ظهور القضيّة فى محدوديّة الحكم بحدّ شخصى مستقلّ، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصى الثابت فى القضيّة المنطوقيّة فقهراً بمقتضى الإناطة يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجىء، ولا نعنى من المفهوم إلّاذلک.
نعم، لو كان قضيّة الأداة مضافاً إلى إناطة الجزاء بالشرط هو إخراجه عمّا تقتضيه طبع الجملة الحمليّة من الإطلاق بحسب الحالات لكان للإشكال فى الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنّه كما ترى بعيد جدّاً، فإنّ شأن الأداة على ما عرفت لا يكون إلّامجرّد ربط إحدى الجملتين وإناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضائها لإهمال القضيّة وإخراجها عمّا يقتضيه طبعها من الظهور الإطلاقى الموجب لانحصار الطبيعى فى الشخص كما لا يخفى.
ولا يخفى عليک أنّه على هذا البيان لا يحتاج فى إثبات المفهوم فى القضايا

الشرطيّة إلى إتعاب النفس لإثبات العلّيّة المنحصرة، كى يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلّيّة بل مجرّد الثبوت عند الثبوت، واخرى بمنع العلّيّة المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء أصل العلّيّة، فإنّ ذلک کلّه منهم ناشٍ عن عدم التفطّن بوجه استفادة المفهوم فى القضايا الشرطيّة وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الإنشائيّة والحمليّة من الظهور الإطلاقى الموجب لحصر الطبيعى فى قوله: «أكرم زيداً» فى حكم شخصى محدود بحدّ خاصّ، وإلّا فنفس ذلک كافٍ فى استفادة المفهوم، من جهة أنّ لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصى حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلک عند الانتفاء، وحيث إنّه فرض انحصار الطبيعى أيضاً بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 193

الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقى، فقهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه، من دون احتياج إلى إثبات العلّيّة المنحصرة، وهو واضح[227]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نعم، تفطّن فى آخر كلامه لعدم إمكان إثبات المفهوم إلّامن طريق كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، فلابدّ من أن يكون النزاع فى العلّيّة المنحصرة.

والحاصل: أنّ جميع الأدلّة التى استدلّوا بها لإثبات مفهوم الشرط فاسدة، وهذا يكفى لنفيه، فلا يحتاج المنكرون إلى إقامة البرهان على إنكاره، فلا فائدة فى نقل أدلّتهم والنقض والإبرام فيها، كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله[228].

وينبغى التنبيه على امور: فى المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه كما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ انتفاء شخص الحكم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده التى منها الشرط أمر ضرورى عقلًا لا يتوهّم أن ينكره أحد.
وعليه فلا يتمشّى الكلام فى أنّه هل يكون للقضيّة مفهوم أم لا، إلّافيما إذا كان للحكم سنخ ونوع.
ومن هنا انقدح أنّه لا يدخل فى محلّ النزاع مثل الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان والعهود، لعدم تحقّق السنخ فى هذه الامور، إذ لا يمكن وقف شىء على أحد أو الإيصاء به له ثمّ وقفه أو الإيصاء به لغيره ثانياً، وكذلک لو

نذر أن يكون داره لزيد مثلًا لا يمكن له توجيه نذر آخر إليها، وكذلک الأمر فى اليمين والعهد ونحوهما.
فإذا وقف شيئاً بشرط، كقوله: «وقفت دارى على أولادى إن يكونوا فقراء»، أو بوصف، كقوله: «وقفت دارى على أولادى الفقراء»، أو بلقب، كقوله: «وقفت دارى على المساكين»- وكذا الوصيّة والنذر واليمين والعهد ونحوها- فلا مجال للنزاع فى أنّ لهذه القضايا مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابليّةالوقف وأشباهه للسنخ كىيتنازع فىأنّه هل ينتفى عند انتفاء القيد أم لا؟
وأمّا انتفاء هذه الامور عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه مأخوذة فى العقد أو مثل العهد فليس بدلالة الشرط أوالوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا صار شىء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلک لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيّةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّة عن غير موردالمتعلّق قدعرفت أنّه عقلى مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلّک تقول: کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ الحکم لا شخص الحکم المذکور فی القضیّة وکان الشرط فی الشرطیّة إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلی الحکم الحاصل بإنشائه دون غیره[229]، فغایة قضیّتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 195
شرطه لا انتفاء سنخه، وهکذا الحال فی سائر القضایا التی وقع النزاع فی کونها مفیدة للمفهوم.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّة، كما إذا قال: «إن جاءک زيد يجب عليک إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا خلاف فى كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجىء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.
وكذلک الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة، كما إذا قال: «إن جاءک زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخة لها فى خصوصيّات الاستعمال كما عرفت فى مبحث الوضع.
فالشرط- بناءً على كونه علّة منحصرة- يكون علّة لسنخ الحكم المستفاد من الجزاء، لكونه مجعولًا فى القضيّة، سواء كان مستفاداً من المادّة أو الهيئة[230].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى دفع الإشكال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 196
وفيه: أنّه مبنىّ على ما اختاره من كون الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها عامّاً، وقد عرفت أنّه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً[231].

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى التفصّى عن الإشكال بأنّه غير وارد فى الجملة الخبريّة، نحو «إذا جاءک زيد وجب إكرامه»، لأنّ المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامّين، وإنّما يرد فى الإنشاء، لكونه موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ للجزئيّات، وهو أيضاً مدفوع بأنّ ارتفاع مطلق الحكم من فوائد العلّيّة والسببيّة المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطيّة، حيث إنّ ارتفاع شخص الحكم المجعول لا يحتاج إلى تكلّف إثبات العلّيّة المنحصرة، ضرورة أنّه يرتفع بارتفاع الشرط ولو لم يكن علّة له، فضلًا عن كونه منحصراً، فإنّ الحكم المجعول ينتفى عقلًا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده[232].

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام.

وفيه: أنّه إن أراد كون الشرط علّة منحصرة لمطلق الحكم فلا يصحّ، لعدم كون مطلق الحكم مجعولًا كى يكون الشرط علّة له، وإن أراد كونه علّة للحكم الجزئى المجعول فلا يفيد لدفع الإشكال كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 197

والتحقيق فى الذبّ عنه ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ ظاهر القضيّة وإن كان ترتّب بعث المولى على الشرط، إلّاأنّه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادّة الجزاء كان طلب إيجاد مادّة الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتّب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضى- بالكسر- والمقتضى- بالفتح-، فيتوصّل فى بيان ذلک الأمر بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً إلى ذلک، فحينئذٍ فالمترتّبان هو ذات الشرط ومطلق مادّة الجزاء التى تعلّق بها الحكم[233] بلا خصوصيّة للحكم المنشأ، فيشبه الجمل الإخباريّة فى عموم المجعول.
وبعبارة أوضح: إنّ ظاهر القضايا بدءاً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقلاء فى مثل تلک القضايا أنّ لطبيعة مادّة الجزاء مناسبةً للشرط تكون سبباً لتعلّق الهيئة بها، فيكون الإيجاب المتعلّق بالمادّة فى الجزاء متفرّعاً على التناسب الحاصل بينهما، فإذا قال: «إن أكرمک زيد فأكرمه» يفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعى بين الإكرامين دعا المولى لإيجابه عند تحقّقه، وإلّا كان التفرّع لغواً، وحينئذٍ إذا فرض دلالة القضيّة على انحصار العلّة تدلّ على أنّ التناسب بين الشرط ومادّة الجزاء يكون بنحو العلّيّة المنحصرة، فيتمّ الدلالة على المفهوم[234].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله مع تغيير يسير فى النقل.
إن قلت: لو كان الشرط على القول بالمفهوم علّة لمادّة الجزاء لكانت مترتّبةً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 198
عليه قهراً، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة، مع أنّ المولى إذا قال: «إن جاءک زيد فأكرمه» وتحقّق مجىء زيد فى الخارج لا يترتّب عليه إكرام العبد إيّاه قهراً.
قلت: نحن لا ندّعى العلّيّة بين الشرط ومادّة الجزاء- بناءً على المفهوم- كالعلّيّة التى تكون بين النار والحرارة، بل ندّعى أنّ بين مادّة الجزاء وبين الشرط المذكور فى القضيّة الشرطيّة سنخيّة ليست بينها وبين غيره، فإذا قال المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» يدّعى القائل بالمفهوم أنّ ما هو المناسب لإكرام زيد ينحصر فى مجيئه، فإذا انتفى المجىء لم يكن شىء آخر ملائماً للإكرام كى يبعث إليه المولى عقيبه.
إن قلت: هل لا يرجع ما اختاره الإمام رحمه الله هاهنا إلى رجوع القيود فى الجمل الشرطيّة إلى المادّة وإنكار الواجب المشروط بالمعنى المشهور كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله؟
قلت: لا، فإنّ الوجوب عقيب قول المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» فعلى

على مذهب الشيخ حتّى قبل مجىء زيد، لعدم ترتّبه عليه، والأمر الاستقبالى الذى يتوقّف على المجىء إنّما هو الواجب الذى هو عبارة عن الإكرام. وبعبارة اخرى: يجب الآن على العبد الإكرام بعد المجىء، فليس الحكم مترتّباً على الشرط، لأنّ الوجوب حالى والواجب استقبالى.
بخلاف ما ذهب إليه الإمام رحمه الله، فإنّه يقول بكون الحكم مترتّباً على الشرط، لكنّ الداعى لترتيبه عليه فى كلام المولى هو التناسب والتلائم الحاصل بين الشرط ومادّة الجزاء، فأين رجوعه إلى مقالة الشيخ رحمه الله؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 199

فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

الأمر الثانی: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفی الأذان فقصّر»[235] و «إذا خفی الجدران فقصّر»[236] فحیث نعلم من الخارج أنّ الواجب صلاة واحدة، فبناءً علی ظهور الجملة الشرطیّة فی المفهوم یقع التعارض بینهما ظاهراً، فکیف نعالجهما؟ فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:
لابدّ من التصرّف ورفع الظهور إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، وإمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما[237]، فلا دلالة لهما على عدم مدخليّة شىء آخر[238] فى الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فيهما الدلالة على ذلک، وإمّا بتقييد إطلاق الشرط فى كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً[239]، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما، وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترک بينهما، بأن يكون تعدّد الشرط قرينةً على أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 200
الشرط فى كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان[240].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ولأجل أن يتبيّن ما هو الحقّ من هذه الاحتمالات الأربعة لابدّ من ملاحظة أنّ التعارض أوّلًا وبالذات هل هو بين المنطوقين ومنهما يسرى إلىالمفهوم، أو بين المفهومين، أو بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأوّل على جميع المبانى فى استفادة المفهوم.
أمّا على القول بوضع الأداة للعلّيّة المنحصرة وتبادرها منها فلأنّ حصر العلّيّة فى شىء ينافى إثباتها لشىء آخر فضلًا عن حصرها فيه، ضرورة حصول التنافى بين قوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الجدران».
وهكذا على القول بأنّها منصرفة إلى العلّيّة المنحصرة، لأنّ التعارض يقع بين الانصرافين الواقعين فى أدوات الشرط.
وكذا على القول بأنّ الانحصار مقتضى الإطلاق، لأنّ مجرى الإطلاق كما عرفت إمّا هو الأداة أو الشرط[241] أو الجزاء، فالعلّيّة المنحصرة مستفادة من الإطلاق الذى هو وصف للأداة أو الشرط أو الجزاء، وكلّها ألفاظ مذكورة فى القضيّة، فالتعارض يقع بين أصالتى الإطلاق الجاريتين فى منطوقى الجملتين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 201
وأمّا العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كيفيّته باختلاف المبانى فى استفادة المفهوم.
فإن كان المبنى هو وضع الأداة للعلّيّة المنحصرة فلا محيص عن القول بتساقط أصالتى الحقيقة من الجانبين، لأنّ القاعدة تقتضى تساقط الأمارتين المتعارضتين، ولو لم تكن الأخبار العلاجيّة لقلنا بالتساقط فى الخبرين المتعارضين أيضاً.
فالنتيجة على هذا المبنى هى الوجه الثانى المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، لانتفاء المفهوم فيهما حينئذٍ، لأنّه كان مستفاداً من العلّيّة المنحصرة المستفادة من وضع الأداة لها وجريان أصالة الحقيقة عند استعمالها خاليةً من قرينة المجاز، فبعد تساقط أصالتى الحقيقة انتفت العلّيّة المنحصرة، فانتفى المفهوم كما لا يخفى.
وكذلک بناءً على استفادة المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافين وتساقطهما.
وأمّا إذا كان وجه الاستفادة هو الإطلاق[242]، فحينئذٍ إن قلنا بكون الأداة موضوعة للعلّة التامّة فالنتيجة هى الوجه الثانى المذكور فى الكفاية أيضاً، إذ بعد تعارض أصالتى الإطلاق يؤخذ بأصالتى الحقيقة بلا تعارض بينهما، ففى المثال المتقدّم كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران علّة تامّة لوجوب القصر،

ولا مفهوم للجملتين.
وإن قلنا: تماميّة العلّة أيضاً مستفادة من الإطلاق كالانحصار ففى كلّ من الجملتين إطلاقان يستفاد من أحدهما استقلال الشرط فى التأثير فى الجزاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 202
ومن الآخر انحصاره فيه، فتتعارض الإطلاقات الأربعة وتكون النتيجة بعد تساقطها أنّ كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران لا يؤثّر فى وجوب القصر إلّا إذا انضمّ إليه الآخر، فكان كلّ منهما جزء العلّة لا تمامها، وكانت النتيجة هى الوجه الثالث المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
إن قلت: بعد تعارض أصالتى الإطلاق اللتين يستفاد منهما انحصار العلّة وتساقطهما يبقى الإطلاقان اللذان يستفاد منهما تماميّتها سليمين من المعارض، فكلّ من الجملتين لا تدلّ على العلّيّة المنحصرة، لكنّها تدلّ على العلّيّة التامّة.
قلت: الإطلاق من جهة الانحصار فى كلّ من الدليلين كما يعارض إطلاق الدليل الآخر من جهة الانحصار، كذلك يعارض إطلاقه من جهة التماميّة أيضاً، ضرورة استحالة كون خفاء الأذان علّة منحصرة لوجوب القصر وكون خفاء الجدران علّة تامّة له.
والحاصل: أنّ جميع الفروض مشتركة فى عدم دلالة الجملتين على المفهوم، لكنّهما على الفرض الأخير لا تدلّان على العلّيّة التامّة أيضاً، بخلاف الفروض الثلاثة الاخرى، فإنّهما بناءً على هذه الفروض تدلّان على العلّيّة التامّة[243].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 203
هذا حال الدليلين كلٌّ مع صاحبه، فهل يدلّان على عدم مدخليّة شىء آخر شريكاً معهما أو بديلًا لهما؟
الظاهر ذلک على الفرضين الأخيرين، أعنى بناءً على كون الدلالة على الانحصار بالإطلاق وعلى الاستقلال بالوضع، أو بناءً على كون الدلالة عليهما بالإطلاق، وذلک لأنّ أصالة الإطلاق فى كلّ منهما تسقط عن الحجّيّة بالنسبة إلى الآخر لا بالنسبة إلى نفى الثالث، ضرورة أنّ الأمارتين المتعارضتين لا تسقطان عن الحجّيّة بالنسبة إلى نفى الثالث، فيلزم علينا رفع اليد عن كلّ من الإطلاقين أو الإطلاقات بمقدار الدليل على القيد لا أكثر.
بخلاف الفرضين الأوّلين، أعنى الوضع والانصراف، لعدم الدليل على عدم مدخليّة شىء آخر بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقى أو الانصرافى.

الأمر الثالث: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال فيما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعدّدة أو عدمه، إنّما الإشكال فيما إذا لم نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذٍ الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشرط أو يكتفى بإتيانه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 204
دفعةً واحدة؟
وقبل الخوض فی ذلک نقدّم اموراً:
الأوّل: أنّ محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كلّ واحد من الشروط مستقلّاً فی البعث إلى الجزاء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشكّ فی حال اجتماعهما فی التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابة والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقلّ للغسل إذا انفرد، والبحث فی كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذااحتملنا أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كلّ واحد جزءً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كلّ من قال بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختار فی التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور فی الكفاية- أعنى كون كلّ من الشرطين جزءً للعلّة المؤثّرة فی الجزاء- فلا يتمكّن من الاشتراک فی هذا النزاع كما لا يخفى[244].
الثانی: أنّ النزاع إنّما يجرى فيما إذا كان متعلّق الحكم فی الجزاء قابلًا للتكثّر، كالغسل، بخلاف ما إذا كان غير قابل له، كالقتل فيما إذا ورد: «من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتدّ يجب قتله».
الثالث: أنّ النزاع فی تداخل الأسباب لا فی تداخل المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب أن يكون كلّ واحد منها مؤثّراً فی المسبّب لو لم ينضمّ إليه غيره، وعند الانضمام يؤثّر الكلّ فی المسبّب ولا يجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّد الأسباب، كالبول والغائط والنوم بالقياس إلى الوضوء، والمراد بعدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 205
تداخلها أن يؤثّر كلّ منها عند الاجتماع فی المسبّب مستقلّاً ويجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّدها، كالكفّارات بالنسبة إلى أسبابها، فإنّ من أفطر من شهر رمضان يومين يجب عليه كفّارتان وإن لم يتخلّل بينهما أداء كفّارة اليوم الأوّل.
وأمّا تداخل المسبّبات فربما يقال: هو عبارة عن تعلّق حكمين مستقلّين بعنوانين مختلفين متصادقين على واحد فی مقام الامتثال، كما إذا قال المولى:
«أكرم عالماً» و «أضف هاشميّاً» فأكرم العبد العالم الهاشمى بالضيافة،

وإن لم يجمع العبد بين العنوانين فى مقام الامتثال فلا يتداخل المسبّبان.
لكنّ الظاهر أنّ التداخل فى المسبّب عبارة عمّا إذا لم يكن موضوع الحكم فى الجزاء قابلًا للتعدّد ولكنّ الحكم يقبل التأكّد كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر كلامه[245].
فلا يتصوّر عدم التداخل فى المسبّبات كى يتنازع فى تداخلها وعدمه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 206
الرابع: أنّ النزاع فى مقام الإثبات لا الثبوت، أى نبحث بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما ثبوتاً فى أنّ ظاهر القضايا الشرطيّة هل هو التداخل أو عدمه فيما إذا لم يدلّ دليل خاصّ على أحدهما؟ كما أنّ البحث فى أصل المفهوم أيضاً فى مقام الإثبات وظهور الجملة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمكان كليهما فى مقام الثبوت.
فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أوّلًا وأنّه هل يمكن التداخل وعدمه كلاهما فى المقام أم لا، لكى نعلم أنّه هل تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمكن الطرفان ننتقل إلى البحث عن دلالة القضيّة، وإلّا فلابدّ من التصرّف فى ظاهرها لو كان مخالفاً لمقام الثبوت، كما نتصرّف فى ظاهر قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»[246]، بعد قيام البرهان العقلى القطعى على عدم إمكان رؤيته تعالى.
فنقول:

قيل: ذهب بعض[247] الأعاظم إلى امتناع عدم التداخل بدعوى أنّه إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»[248] فإمّا أن تكون الطبيعة الواجبة- أعنى التوضّى- فى إحدى القضيّتين بحسب التصوّر البدوى مقيّدة فى الواقع بقيد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 207
«مرّة اخرى»، فكأنّه قال مثلًا: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ وضوءً آخر» أو تكون فى كلتيهما مطلقة، والأوّل مستحيل، لأنّ البول لا يتحقّق دائماً عقيب النوم لكي يكون التوضّى المتأثّر وجوبه عنه مقيّداً بذلک القيد، ولا النوم يتحقّق دائماً عقيب البول ليكون التوضّى المتأثّر وجوبه عنه مقيّداً به، فلابدّ من أن يقال: الطبيعة الواجبة فى كلتا القضيّتين مطلقة، وحينئذٍ فلو قيل بتعلّق وجوبين بها لزم اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، وهو محال، فلا محيص إلّاأن يقال: هذه الطبيعة المطلقة الواحدة واجبة بوجوب واحد ولو تحقّق منه البول والنوم كلاهما، وهذا معنى التداخل[249].
وفيه: أنّ التقييد بقيد «مرّة اخرى» وإن كان مستحيلًا، إلّاأنّه يمكن التقييد بقيد آخر، وهو مثل أن يكون معنى القضيّة الاولى: «إذا بلت فتوضّأ من قبل البول» ومعنى القضيّة الثانية: «إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم»، كما أنّ المعلولات التكوينيّة أيضاً مقيّدة بعلّتها، فإنّ معلول النار هو الحرارة الجائية من قبلها، لا الحرارة المطلقة كما لا يخفى.
فعلى هذا يمكن أن يكون لنا وجوبان: أحدهما متعلّق بالوضوء من قبل البول، والآخر بالوضوء من قبل النوم، من دون أن يجتمع حكمان متماثلان فى موضوع واحد، فلا يصحّ القول بامتناع عدم التداخل لأجل هذه الشبهة ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر لو كان ظاهراً فى عدم التداخل.
والحاصل: أنّه لا برهان يعيّن أحد الطرفين ثبوتاً كى ينسدّ باب البحث فى مقام الإثبات الذى هو محلّ النزاع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 208

الأقوال فى المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّهم اختلفوا فى مقام الإثبات والدلالة على ثلاثة أقوال:
الأوّل: ما نسب إلى جماعة منهم المحقّق الحسين الخوانسارى شارح كتاب الدروس، وهو تداخل الأسباب مطلقاً، والثانى: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المشهور، والثالث: ما نسب إلى ابن إدريس الحلّى، وهو التفصيل بين اتّحاد جنس الشروط كالبول مرّتين أو النوم كذلک، وتعدّده كالبول والنوم، فيتداخلان فى الأوّل دون الثانى.
فيقع الكلام فى مقامين:
المقام الأوّل: فيما إذا اختلفت الشروط ماهيّة، فنقول:

بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلّة المشهور لعدم التداخل ما أفاده العلّامة رحمه الله في المختلف، وهو أنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن لا يقتضيا شيئاً أصلًا، أى لا يجب على المكلّف الوضوء مثلًا إذا تحقّق منه البول والنوم كلاهما وإن كان يجب عليه لو تحقّق منه أحدهما، وهو خلاف ظاهر دليلى وجوب الوضوء عقيب البول وعقيب النوم، فإنّ ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع كلّ واحدٍ من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، على أنّه خلاف الفتاوى أيضاً.

أو يكون المسبّب مستنداً إلى أحدهما المعيّن، فيلزم الترجيح من غير مرجّح، أو غير المعيّن، وهو خلف، والمراد بالخلف أنّه خلاف ظاهر القضيّتين، فإنّ ظاهر قوله: «إذا بلت فتوضّأ» أنّ البول معيّناً سبب لوجوب الوضوء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 209

وكذلک قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، مضافاً إلى أنّه ليس للواحد غير المعيّن واقعيّة خارجيّة كى يكون مؤثّراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كلّ منهما جزء المؤثّر، وهو خارج عن محلّ النزاع[250].

فلابدّ من أن يكون كلّ منهما علّة مستقلّة لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل[251].

هذا حاصل كلام العلّامة رحمه الله مع توضيح منّا.

وفى تقريرات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:
الاولى: أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل، الثانية: أنّ أثره غير أثر الأوّل فى مقابل توهّم كون السبب الثانى مؤثّراً فى بقاء نفس ما كان الأوّل مؤثّراً فى حدوثه بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأوّل فقط، وبقائه إليه وإلىالثانى كليهما، الثالثة: أنّ تعدّد الأثر لابدّ من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرّراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلًا وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء.
وبعبارة اخرى: لابدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلّق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدّد نفس التكليف، وإلّا كان المكلّف متمكّناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امتثال التكليفين، كما كان يمتثل وجوب إكرام العالم وإضافة الهاشمى- فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

هاشميّاً»- بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمى العالم بالضيافة.
فلو تمّت هذه المقدّمات الثلاث فلابدّ من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلوّ.
هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالًا، ثمّ شرع فى تفصيل المقدّمات وما يمكن به إثباتها[252].
فكلّ واحدٍ من تلامذته بلا واسطة أو مع الواسطة أخذ شطراً من كلامه وجعله دليلًا مستقلّاً لعدم التداخل، فجميع من تأخّر عنه عيال له.

كلام صاحبى الكفاية ومصباح الفقيه فيه[253] فقال المحقّق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله: إطلاق مادّة الجزاء فى كلّ من الجملتين- وهى الوضوء فى مثال «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»- وإن كان يقتضى امتناع تعلّق وجوبين بها، لاستحالة اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلّاأنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة فى تأثير كلّ من الشرطين مستقلّاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطيّة فى استقلال كلّ شرط فى التأثير وبين ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، والظهور الأوّل مقدّم على الثانى وحاكم عليه، فلابدّ من تقييد مادّة الجزاء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:
«إذا بلت فتوضّأ من قبله» و «إذا نمت فتوضّأ من قبله».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 211
وذكرا فى وجه تقدّمه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا يتوقّف على شىء، وظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق عقلى متوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان والقرينة على التقييد، وظهور الجملة فى الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلًا، بخلاف القول بالتداخل[254].
وللمحقّق الهمدانى رحمه الله وجه آخر مختصّ به، وهو أنّ المولى إذا أمر بشىء من دون ذكر سببه ثمّ أمر به ثانياً قبل امتثال أمره الأوّل- كأن يقول: «جئنى بالماء» ثمّ بعد لحظة وقبل مجىء العبد بالماء يقول ثانياً: «جئنى بالماء»- فلا إشكال فى كون المادّة مطلقة، فنحكم بوحدة الوجوب، لاستلزام تعدّده اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، وهو المادّة المطلقة، وهو محال كاجتماع الضدّين.
بخلاف ما إذا ذكر سببه، كأن يقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ الأداة والشرط والحكم كلّها متقدّمة على متعلّق الحكم[255]، فقبل الإتيان بالمتعلّق انعقد ظهور الجملة فى كون الشرط سبباً مستقلّاً لحدوث الحكم، فلا مجال بعد الإتيان به لينعقد له ظهور فى الإطلاق، لكونه معارضاً لظهور الجملة الذى انعقد لها قبل الإتيان به حينما لم يكن له عين ولا أثر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 212

ويرد على الوجه الأوّل الذى كان مشتركاً بينهما أنّ دلالة الجملة الشرطيّة على كون الشرط سبباً مستقلّاً لو كانت بالوضع لكان لما ذكراه وجه، لأنّ الظهور الوضعى لا يتوقّف على شىء، بخلاف الظهور الإطلاقى الذى يتوقّف على مقدّمات منها عدم البيان، لكنّک عرفت وضوح بطلانه، فإنّ الجملة الشرطيّة كما تستعمل فى العلّيّة التامّة كذلک تستعمل فى غيرها من دون مسامحة ورعاية علاقة[256]، فكما لا تكون الأداة موضوعة للعلّيّة المنحصرة لا تكون أيضاً موضوعة للسببيّة المستقلّة، بل ولا تنصرف إليها أصلًا.

فدلالة الجملة عليها على فرض تسليمها لابدّ من أن تكون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدّمة[257]، وحينئذٍ فلا وجه لتقديم ظهور الجملة فى العلّيّة التامّة على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، لأنّ كلًّا منهما ظهور إطلاقى متوقّف على عدم البيان.

وتفصيل ذلک: أنّ مقتضى إطلاق الشرط[258] فى كلتا القضيّتين هو كون كلّ شرط علّة مستقلّة للجزاء وتلک الماهيّة مؤثّرة، سواء[259] كان قبلها أو معها شىء أم لم يكن، ولو كان المؤثّر هو الشرط بشرط أن لا يسبقه أو لا يقارنه شىء آخر كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلّف، هذا مقتضى إطلاق الشرط، وأمّا مقتضى إطلاق مادّة الجزاء فهو أنّ ماهيّة الوضوء مثلًا تمام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 213

المتعلّق، لتعلّق الإيجاب بها بلا تقييدها بما يغايرها مع مادّة الجزاء فى الشرطيّة الاخرى، فيكون الموضوع فى القضيّتين نفس طبيعة الوضوء، فحينئذٍ يقع التعارض بين إطلاق مادّة الجزاء فى القضيّتين مع إطلاق الشرط فيهما، ولا يمكن الجمع بين إطلاق الشرط فى كليهما وبين إطلاق المادّة كذلک، لاستحالة تعلّق وجوبين على ماهيّة واحدة بلا تقييد، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط والاحتفاظ على إطلاق مادّة الجزاء فيقال: إنّ كلّ شرط مؤثّر مستقلّاً إذا لم يتقدّم عليه ولم يقارنه شرط آخر، وبين رفع اليد عن إطلاق المادّة وحفظ إطلاق الشرط بتقييد ماهيّة الوضوء، ولا ترجيح لشىء منهما، لأنّ ظهور الإطلاقين على حدٍّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

وبعبارة اخرى: إنّ هاهنا إطلاقات أربعة فى الجملتين؛ اثنان فى جانب الشرط وآخران فى مادّة الجزاء، ورفع التعارض يحصل تارةً بتحكيم إطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على إطلاق مادّة الجزاء فيهما الدالّ على أنّ نفس الماهيّة تمام المتعلّق، بتقييده بأحد

القيود[260] ليصير متعلّق الوجوبين شيئين مختلفين، واخرى بتحكيم إطلاقها على إطلاق الشرط وتخصيص استقلال الشرطين بما إذا لم يتقدّم عليهما ولم يقارنهما شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لا رجحان لأحدهما على الآخر.
وأمّا الوجه الذي انفرد به المحقّق الهمداني رحمه الله فيمكن أن يناقش فيه أوّلاً: بأنّ الأداة والشرط لا يكونان دائماً متقدّمين على الجزاء، بل قد يكون الأمر بالعكس، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءک»، وثانياً: بأنّ التقدّم والتأخّر فى

الذكر لا يوجب ترجيح ظهور المتقدّم على ظهور المتأخّر عند التعارض، وإلّا لوجب الأخذ بالخبر المروىّ عن المعصوم المتقدّم وطرح المروىّ عن المعصوم المتأخّر عند التعارض، مع أنّه لم يقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلىالعكس.
وبالجملة: لا وجه لتقديم ظهور الجملة الشرطيّة فى السببيّة المستقلّة على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق.
نعم، ذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حاشية الكفاية وجهاً آخر لتقديم ظهور الجملة على ظهور المادّة، وهو أنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطّلاع على تعدّد القضيّة الشرطيّة أنّ قضيّته تعدّد الجزاء وأنّه فى كلّ قضيّة وجوب فرد غير ما وجب فى الاخرى كما إذا اتّصلت القضايا وكانت فى كلام واحد، فافهم[261].
إنتهى كلامه.
أقول: لو ثبت حكم العرف بتقدّم ظهور تعدّد القضيّة الشرطيّة فى تعدّد الجزاء على ظهور مادّته فى وحدته لكان متّبعاً ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط فى فهم الكلمات والقضايا نظر العرف.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

واستدلّ المحقّق النائينى رحمه الله لعدم التداخل بأنّ فى ناحية الجزاء مدلولين:
أحدهما لفظى، وهو تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة[262]، والثانى عقلى، وهو حكم العقل بأنّ المطلوب إذا كان واحداً وامتثل لا يمكن امتثاله ثانياً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 215
لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرّر حينئذٍ.
فإذا تعدّدت القضيّة الشرطيّة مثل: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» يكون ظاهر كلّ واحدة منهما استقلال شرطها فى التأثير وأنّه يؤثّر فى جزاء غير ما أثّر فيه الآخر.
وبعبارة اخرى: ظاهر القضيّتين الشرطيّتين تعدّد المطلوب، وبه يرتفع موضوع حكم العقل، لأنّه كان يحكم بعدم قابليّة صرف الوجود للتكرار فيما إذا كان المطلوب واحداً، وظاهر القضيّتين دالّ على تعدّده.
ثمّ بيّن الفرق بين هذا الوجه وبين ما اختاره المحقّق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله بأنّ ما اختاراه عبارة عن حكومة ظهور القضيّتين فى العلّيّة التامّة على ظهور المادّة فى الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنّه عبارة عن ورود ظهورهما على حكم العقل[263]، لما عرفت من أنّ ظهورهما يرفع موضوع حكم العقل حقيقةً[264].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة.

نقد كلامه رحمه الله

وفيه: أنّا لا نسلّم ورود ظهور القضيّتين على حكم العقل، لأنّ ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق كما عرفت، وظهور مادّة الجزاء فى كونها تمام المتعلّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 216
أيضاً إطلاقى معارض له، ولا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر، فيتساقطان، فليس لنا دليل وارد على حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا يقبل الامتثال بعد الامتثال.
وبعبارة اخرى: للعقل حكمان: أحدهما: أنّ صرف الوجود لا يقبل التكرّر إذا كان المطلوب واحداً، والثانى: أنّه يقبله إذا كان المطلوب متعدّداً.
وظهور القضيّتين فى كون كلّ شرط سبباً مستقلّاً يدلّ على تعدّد المطلوب، وظهور المادّة فى كونها تمام المتعلّق يدلّ على وحدة المطلوب، لما عرفت من استحالة تعلّق وجوبين بماهيّة مطلقة أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقديم ظهورهما على ظهورها كى يقال برفعه موضوع الحكم الأوّل للعقل وتنقيحه موضوع حكمه الثانى.
وجميع ما ذكرناه إلى هنا من كلام هؤلاء الأعلام الثلاثة كان مربوطاً بإثبات المقدّمة الاولى من المقدّمات الثلاث التى ذكرها الشيخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشة فيها كلّها، فلم يثبت المقدّمة الاولى، فلا وجه للقول بعدم التداخل.
نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الكفاية فى حاشيتها من تقدّم ظهور القضيّة عرفاً على ظهور المادّة لكان وجهاً لإثبات المقدّمة الاولى، ولو انضمّ إليه إثبات المقدّمتين الأخيرتين لتمّ القول بعدم التداخل.

وأمّا المقدّمة الثانية، وهى أنّ أثر السبب الثانى تأسيس أمر جديد لا تأكيد أثر السبب الأوّل، فلابدّ قبل ذكر كلام الشيخ رحمه الله لإثباتها من ذكر نكتة: وهى أنّ إثباتها أمرٌ مشكل، لأنّ المولى إذا أمر بشىء مرّتين من دون ذكر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 217
سببه ومن دون تخلّل الامتثال- كما إذا قال: «جئنى بالماء» ثمّ قال ثانياً: «جئنى بالماء»- فلا إشكال فى كون الأمر الثانى تأكيداً للأوّل، ضرورة امتناع تعلّق حكمين متماثلين بشىء واحد.
وأمّا إذا ذكر السبب فى الجملتين وقال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فظاهر الجملتين أنّ كلّ واحد من البول والنوم إذا وقع فى الخارج عقيب الآخر يؤثّر فى تأسيس أمر جديد، لا أنّه يؤكّد ما هو أثر الأوّل، وظاهر إطلاق مادّة الجزاء يقتضى أن يكون أثر السبب الثانى تأكيداً لأثر السبب الأوّل، لاستحالة تعلّق حكمين تأسيسيّين بماهيّة مطلقة واحدة، فلابدّ من تقييد أحد الإطلاقين، ولا وجه لتقدّم أحد التقييدين على الآخر، فلا يثبت كون أثر الثانى تأسيساً.
نعم، لا يثبت كونه تأكيداً أيضاً، لكنّا لسنا بصدد إثباته، بل يكفى لعدم إثبات القول بعدم التداخل عدم ثبوت تأسيسيّة أثر السبب الثانى كما لايخفى.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانية طويل وغامض، فنذكره مع تلخيص وتوضيح.
قال رحمه الله ما حاصله: إنّ قضيّة الجملتين أنّ كلّ واحد من الشرطين- سواء تقدّم على الآخر أو تأخّر عنه- سبب مؤثّر، وقد فرغنا عنه فى المقدّمة الاولى، فلا يخلو إمّا أن يكون أثره الحكم المذكور فى الجزاء، وهو وجوب الوضوء فى الجملتين المتقدّمتين، أو متعلّقه، وهو نفس الوضوء.
فإن كان أثره الحكم- كما هو ظاهره- فالسبب الأوّل يقتضى اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الوضوء، والسبب الثانى يقتضى اشتغال ذمّته ثانياً بالوضوء، وإلّا فلابدّ من الالتزام بأحد الأمرين: أحدهما: عدم كون السبب الثانى ذا أثر أصلًا، وقد عرفت خلافه فى المقدّمة الاولى، ثانيهما: عدم قابليّة متعلّق الحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 218
فى الجزاء للتعدّد، والضرورة تقتضى خلافه، فإنّ الوضوء ليس كالقتل الذى لا يقبل التعدّد، فإنّ شخصاً واحداً يقدر على الوضوء ألف مرّة.
إن قلت: ما الفرق بين مثل أن يقول المولى مرّتين: «جئنى بالماء» وبين أن يقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حتّى ذهبتم إلى أنّ الأمر الثانى بمجىء الماء تأكيد للأوّل من دون أن يوجب اشتغال ذمّة العبد ثانياً

به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقيب البول، حيث تقولون: له أثر تأسيسى جديد، وهو اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الوضوء ثانياً؟
قلت: لابدّ من الحمل على التأكيد فيما إذ لم يكن متعلّق الحكم قابلًا للتعدّد، كالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وكذا فيما إذا لم يثبت تعدّد الاشتغال كما فى موارد تعاقب أمرين متعلّقين بشىء واحد ظاهراً من دون ذكر السبب، مثل أن قال: «توضّأ» ثمّ قال ثانياً: «توضّأ»، بل قد يحمل على التأكيد فيما إذا تعدّد المتعلّق أيضاً، كما إذا شرب الخمر فى نهار رمضان، فإنّ الإفطار فى هذا الشهر حرام ولو كان بالماء ونحوه من المباحات، وشرب الخمر أيضاً حرام ولو وقع فى غير شهر رمضان، فإذا شرب الخمر فى نهار رمضان ارتكب حراماً مؤكّداً، لأنّه ارتكب مجمع المحرّمين.
وأمّا فى المقام- أعنى فيما إذا ذكر السبب فى الجملتين- فلا وجه للتأكيد، بل يتعيّن التأسيس، لقبول المتعلّق التعدّد أوّلًا، ووجود الدليل على تعدّد الاشتغال ثانياً، فإنّ ظاهر كلّ جملة متضمّنة للشرط أنّ هذا الشرط مؤثّر فى الاشتغال، بل لا يمكن الحمل على التأكيد هاهنا، إذ لابدّ من أن يعتبر الثانى مؤكّداً للأوّل، فإذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» ثمّ بعد ذلک قال: «إذا نمت فتوضّأ» فإن لاحظت الأوّليّة والثانويّة بالنسبة إلى صدور الجملتين وجعلت الجملة الصادرة ثانياً مؤكّدة للُاولى فغير صحيح، ضرورة أنّه لابدّ من ملاحظة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 219
الأوّليّة والثانويّة بالنسبة إلى وقوع السببين فى الخارج لا بالنسبة إلى صدور الحكمين من‌الآمر، وحينئذٍفحيث إنّ‌البول قديتقدّم‌خارجاً على‌النوم وقديكون الأمر بالعكس فلايمكن جعل واحدة من الجملتين مؤكّدة للُاخرى كما لا يخفى.
وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب فيهما، إذ لا مانع حينئذٍ من حمل الجملة الصادرة ثانياً على كونها مؤكّدة للُاولى.
هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانية بناءً على كون المسبّب الحكم المذكور فى الجزاء.
ومحصّله: أنّ التأسيس يتوقّف على أمرين: أحدهما: قابليّة الفعل المأمور به فى الجزاء للتكرّر، والثانى: تعدّد الاشتغال، وكلاهما يتحقّقان فى المقام.

وفيه أوّلًا: أنّه لا دليل على تعدّد الاشتغال إلّاتوهّم ظهور الجملتين الشرطيّتين فيه، حيث إنّ كلّاً منهما تدلّ على كون الشرط سبباً مستقلّاً للجزاء[265]، فكلتاهما معاً تدلّان على تحقّق الاشتغالين.
وقد عرفت أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان فى تعدّد الاشتغال، وإطلاق المادّة فى كلتيهما ظاهر فى عدم تعدّده، لاستحالة تعلّق حكمين بماهيّة واحدة مطلقة، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، لما عرفت من أنّ كليهما بالإطلاق[266].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 220
فكما لا دليل على تعدّد الاشتغال فيما إذا لم يذكر سبب الأمرين المتعاقبين لا دليل عليه أيضاً فيما إذا ذكر السبب.
وثانياً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة على ظهور المادّة واستفادة تعدّد الاشتغال منه، لكن تعدّد الاشتغال لا يساوق التأسيسيّة، بل يناسب التأكيد والتأسيس كليهما.
توضيح ذلک: أنّ الاشتغال متعدّد فى موارد القطع بالتأكيد أيضاً، فإنّه إذا قال: توضّأ، ثمّ قال ثانياً: توضّأ، فلا إشكال ولا خلاف فى كون الأمر الثانى مؤكّداً للأوّل، ومع ذلک لا يصحّ القول بوحدة الوجوب، ضرورة تحقّق الفرق بينه وبين ما إذا لم يؤمر بالوضوء إلّامرّة واحدة، إذ لو لم يكن بينهما فرق لكان الأمر الثانى لغواً يستحيل صدوره من الحكيم العاقل، والفرق لا يرتبط بالمولى الآمر بل بالعبد المأمور، فلا محالة يكون الفرق بينهما وحدة اشتغال ذمّة العبد إذا كان الأمر واحداً وتعدّده إذا كان متعدّداً كما لا يخفى، فتعدّد الاشتغال لا يدلّ على التأسيس.
والذى أوقع الشيخ الأعظم فى هذا الغلط هو كفاية الإتيان بوضوء واحد عقيب الأمر به مرّتين، فتخيّل أنّها تستلزم عدم تعدّد الاشتغال، غافلًا عن كفاية الإتيان بعمل واحد حتّى فى بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأكيد كما إذا امتثل الأمر بإكرام العالم وإضافة الهاشمى بإضافة عالم هاشمى، فكفاية الإتيان بعمل واحد لا تستلزم وحدة الاشتغال.
فتعدّد التكليف تارةً يكون تأسيسيّاً واخرى تأكيديّاً، ويمتثل التكليفان بعمل واحد فى جميع موارد التأكيد، بل فى بعض موارد التأسيس أيضاً.
ثمّ العجب منه رحمه الله حيث عدّ شرب الخمر فى نهار رمضان من أمثلة التأكيد، فإنّه نظير مسألة اجتماع الأمر والنهى فى تعلّق التكليفين بعنوانين مستقلّين،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 221
ولكلّ منهما أثره الخاصّ به، لكنّ المكلّف جمع بينهما فى الخارج، ألا ترى أنّه

لو شرب الخمر علناً فى نهار رمضان لاستحقّ عقوبتين: إحداهما: التعزير، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانية: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فكيف يمكن القول بكون أحد هذين التكليفين مؤكّداً للآخر عند اجتماع العنوانين خارجاً مع أنّهما يختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دليل على عدم التأكيد؟!

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان أثر الشرط متعلّق الحكم المذكور فى الجزاء فالإنصاف أنّه يقتضى التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حينئذٍ.
إن قلت: كيف يعقل كون البول مثلًا علّة لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد يتحقّق بدون الوضوء؟
قلت: السببيّة بينهما ليست عقليّة ولا عاديّة، بل جعليّة، بمعنى أنّ الشارع العالم بحقائق الامور يرى بين البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا يجعله علّة له، وتخلّف المعلول عن علّته الجعليّة ليس بمستحيل، وبعبارة اخرى: السببيّة الجعليّة عبارة عن كون الوضوء عقيب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإكرام زيد عقيب مجيئه مطلوباً للمولى العرفى إذا قال: «إن جاءک زيد فأكرمه»، فالسببيّة الجعليّة عبارة عن مطلوبيّة المسبّب عقيب تحقّق السبب.
فإذا صدر من المكلّف البول والنوم كلاهما من دون تخلّل وضوء بينهما وتوضّأ وضوءً واحداً صدق أنّه وقع عقيب البول وعقيب النوم كليهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانياً[267].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 222
وبالجملة: لو كان الشرط سبباً لمتعلّق الحكم فى الجزاء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنّه كان متوقّفاً على تعدّد الاشتغال، وهو منفىّ حينئذٍ.
لكنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحكم لا لمتعلّقه.
هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم رحمه الله فى تقريب المقدّمة الثانية من المقدّمات التى بنى الاستدلال للقول بعدم التداخل عليها، وقد عرفت المناقشة فيه.

وأمّا المقدّمة الثالثة- وهى أنّ امتثال التكليفين المسبّبين من الشرطين يقتضى الإتيان بفعلين ولا يمكن امتثالهما فى ضمن عمل واحد- فقال الشيخ رحمه الله فى تقريبها ما محصّله:
إذا عرفت فى المقدّمة الاولى عدم كون السبب الثانى كالعدم، بل هو أيضاً مؤثّر كالأوّل، وفى المقدّمة الثانية أنّ أثره تأسيس تكليف جديد لا تأكيد ما اقتضاه السبب الأوّل، فلزوم الإتيان بفعلين أمر واضح لا يمكن أن ينكر.
إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافة الهاشمى حيث يكفى فى امتثال هذين التكليفين المستقلّين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمى بالضيافة؟
قلت: هذان التكليفان تعلّقا بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلّف جمع بينهما فى مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأمّا فى المقام فتعلّق التكليفان بفردين من ماهيّة واحدة، ولا يمكن اتّحاد الفردين فى الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتّحاد زيد وعمرو فى الوجود الخارجى، ويمكن اتّحاد عنوانى الإنسان والأبيض فيه؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 223
وانقدح بذلک أنّ التداخل أمر مستحيل[268] عقلًا، فلابدّ من التصرّف فى الأدلّة لو كانت ظاهرة فيه.
إن قلت: فكيف يكتفى بغسل واحد لأجل أسباب متعدّدة، كالجنابة والحيض ومسّ الميّت وغيرها؟ وهل هذا إلّالأجل التداخل؟
قلت: قيام البرهان العقلى القطعى على امتناع التداخل يقتضى أن نقول: الأغسال وإن كانت متّحدة بحسب الصورة الظاهريّة إلّاأنّها فى الواقع ماهيّات متعدّدة، ولذا عبّر عنها فى الخبر بالحقوق[269]، وحينئذٍ يمكن اجتماعها فى وجود خارجى واحد، كاجتماع إكرام العالم وإضافة الهاشمى فيه، فيمكن امتثال الجميع بعمل واحد.
هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثالثة.

وفيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحكام بالطبائع، فما ذهب إليه هاهنا من تعلّق التكليفين بفردين من الوضوء خلاف مبناه، وثانياً: قد عرفت فى محلّه أنّ تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عبارة عن الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالخصوصيّات الفرديّة، والوجود لا يمكن أن يتعلّق به الأمر، لكونه بعثاً إلى تحصيل الحاصل، ولا النهى، لكونه زجراً عن إيقاع ما وقع، وعدم قدرة العبد على امتثال مثل هذا التكليف بديهى، ضرورة استحالة إمحاء الواقع عن الظرف الذى وقع فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 224
لا يقال: لعلّ مراده رحمه الله من الفرد الطبيعة المقيّدة، فيكون قوله: «إذا بلت فتوضّأ» بمعنى إذا بلت فتوضّأ وضوءً من قبل البول، و «إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا نمت فتوضّأ وضوءً من قبل النوم.
فإنّه يقال: مضافاً إلى أنّ التعبير عنها بالفرد غير صحيح، لا يصحّ القول بعدم إمكان اجتماعهما فى واحد خارجاً إلّاإذا ثبت تغاير هاتين الطبيعتين المقيّدتين بالتباين كتغاير الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا كان تغايرهما بالتخالف[270]، ولا دليل على إثبات أحدهما.
إن قلت: نعم، لكن قد عرفت فى المقدّمتين السابقتين اشتغال ذمّة المكلّف بتكليفين تأسيسيّين، فإذا شككنا هاهنا فى أنّ المغايرة بين متعلّقيهما هل هي بالتباين كى لا يتمكّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف كى يتمكّن، فاقتضاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة يدعو إلى لزوم تعدّد الفعل كما لا يخفى.
نعم، إذا صرّح المولى نفسه بكفاية فعل واحد كما صرّح بكفاية غسل واحد عن أسباب متعدّدة فلا بأس به، ونستكشف منه كون المغايرة بين الماهيّات المأمور بها بالتخالف لا بالتباين.
قلت: التمسّک بذيل قاعدة الاشتغال لا يثبت ما ذهب إليه من استحالة التداخل كما لا يخفى.
نعم، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ النزاع فى مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما فلا إشكال فى التمسّک بقاعدة الاشتغال لإثبات عدم التداخل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 225
على أنّ هذا التوجيه الذى ذكرناه دفاعاً عن الشيخ رحمه الله خلاف ظاهر كلامه وكلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم تمسّكوا لإثبات مرامهم بمجرّد ظهور القضيّتين، لا بانضمام ظهورهما إلى قاعدة الاشتغال، بأن يقال:

مقتضى القضيّتين بعد تقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق عرفاً أنّ كلّ واحد من الشرطين سبب مستقلّ مؤثّر فى تكليف تأسيسى مستقلّ متعلّق بغير ما تعلّق به التكليف الآخر، ثمّ نشكّ فى أنّ هذا التغاير بين المتعلّقين الذى يقتضيه ظاهر القضيّتين هل هو بالتباين أو التخالف، فنضمّ إليه أنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، فلابدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضى عدم التداخل.

فالحقّ فى المقام بملاحظة جميع ما تقدّم أن يقال: ما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلابدّ فى مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يحصل اليقين بالبراءة بعد العلم بتعدّد الاشتغال وتحقّق تكليفين تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر بمقتضى ظهور الشرطيّتين فى السببيّة المستقلّة بعد قضاوة العرف بتقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق.
هذا كلّه فيما إذا تعدّدت الشروط نوعاً.
المقام الثانى: فيما إذا اتّحدت الشروط ماهيّةً وتعدّدت شخصاً:
مثاله ما إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» وفرضنا أنّ المكلّف بال مكرّراً، وشكّ فى أنّ المصداقين منه يتداخلان فى إيجاب الوضوء أم لا؟
ربما يقال بأنّ التداخل وعدمه مبنىّ على أنّ العلّة هل هى نفس طبيعة الشرط أو أفرادها، فيحكم بالتداخل على الأوّل دون الثانى، أمّا التداخل فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 226
الفرض الأوّل فلأنّ التحقيق وإن اقتضى بحسب نظر العقل أنّ الطبيعة توجد بوجود كلّ فرد منها وتنعدم بانعدام كلّ فرد منها، إلّاأنّ العرف لا يراها متعدّدة فيما إذا تعدّدت الأفراد، ونظره هو المتّبع فى معانى الألفاظ والجمل، وأمّا عدم التداخل فى الفرض الثانى فلأنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة مستقلّ فى التأثير.
أقول: يمكن أن يقال: إنّ الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن سببيّة كلّ فرد مستقلّاً لو وجد منفرداً، وإلّا فلو فرضنا أنّ السبب هو نفس الطبيعة يخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأسباب متعدّدة، فما ذهب إليه هذا القائل يرجع إلى البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسألة المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لابدّ من أن يثبت أوّلًا أنّ السبب هو الفرد لا الطبيعة حتّى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث فى تداخل الأسباب وأنّ الفردين من البول مثلًا هل يتداخلان فى إيجاب الوضوء أم لا؟
ويمكن أن يقال: سلّمنا ابتناء المسألة على علّيّة الطبيعة والأفراد، لكن نظر العرف يساعد الثانى وأنّ كلّ فرد من أفراد ماهيّة الشرط علّة مستقلّة لترتّب الجزاء، فإذا بال مرّتين تحقّق سببان من أسباب وجوب الوضوء.

الحقّ فی المسألة

وخلاصة الكلام فی هذا المقام أنّه لو فرضنا ظهور القضيّة فی سببيّة كلّ مصداق من البول لإيجاب الوضوء لوقع التعارض بين ظهورها وبين ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق بنفس البيان الذی تقدّم فی المقام الأوّل من البحث، ومقتضی تقدّم ظهور القضيّة علی ظهور المادّة عرفاً بضميمة اقتضاء الاشتغال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 227
اليقينی البراءة اليقينيّة هو عدم التداخل هاهنا أيضاً.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه فی هذا التنبيه أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو شخصاً.

تتمّة

لابدّ فی أخذ المفهوم- علی القول به- من حفظ جمیع ما اخذ قیداً فی المنطوق، سواء کان فی طرف الشرط أو فی طرف الجزاء، فمفهوم قولنا: «إن جاءک زید یوم الجمعة فأکرمه» هو قولنا: «إن لم یجئک زید یوم الجمعة فلا یجب إکرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءک زید فأکرمه یوم الجمعة» هو قولنا:
«إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه یوم الجمعة»، ولو کان الشرط مرکّباً کما إذا قال: «إن جاءک زید وسلّم علیک فأکرمه» فلابدّ فی المفهوم من ذکر کلمة «أو» مکان الواو فی المنطوق، إذ المرکّب ینتفی بانتفاء أحد أجزائه کما ینتفی بانتفاء جمیعها، ولو کان الشرط متعدّداً کما إذا قال: «إن جاءک زید أو کتب لک کتاباً فأکرمه» فلابدّ فی المفهوم من ذکر الواو مکان «أو» فیقال: «إن لم یجئک زید ولم یکتب لک کتاباً فلا یجب إکرامه» ضرورة أنّ المسبّب لا ینتفی إلّا بانتفاء جمیع أسبابه. فیما یعتبر فی أخذ المفهوم
ومن القیود العامّ المجموعی مثل قولک: «إن رزقت ولداً فأکرم مجموع العلماء»، وقد تسالم الکلّ علی أنّ مفهومه «إن لم ترزق ولداً فلا یجب إکرام مجموع العلماء»، ولا ینافی ذلک وجوب إکرام بعضهم.
إنّما الإشکال فی العامّ الاستغراقی، سواء استفید بالوضع اللغوی، مثل «کلّ» أم بغیره، مثل النکرة فی سیاق النفی أو النهی، کما فی قوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

کرّ لا ینجّسه شیء»[271].
فعلی القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجبة الجزئیّة[272]، أعنی «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه شیء من النجاسات» فلا ینافی عدم منجّسیّة بعضها الآخر ولا منجّسیّته کما لا یخفی، أو الموجبة الکلّیّة، أعنی «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه کلّ شیء من النجاسات»؟

ذهب المحقّق صاحب الحاشية[273] الشريفة على المعالم إلى الأوّل، لأنّ نقيض السالبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئيّة[274].

وذهب الشيخ الأعظم إلى الثانى، لأنّ المراد من لفظة «شىء» فى المنطوق لو كان معناه العامّ من دون أن يجعل معبراً للعناوين الاخر التى هى موضوعات فى الواقع، كالدم والبول ونحوهما لكان المفهوم هو الإيجاب الجزئى، فيقال:
«الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه شىء» لكنّ الأظهر خلافه، فإنّ ظاهره أنّه جعل عنواناً مشيراً إلى تلك العناوين الخاصّة، فيكون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه البول ولا الدم ولا الخمر ...» ولا ريب فى أنّ مفهوم هذه[275]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج3 ؛ ص228
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 229
الجملة منجّسيّة كلّ واحد من هذه الامور عند عدم بلوغ الماء كرّاً[276].
هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله فى التقريرات. فيما يعتبر فى أخذ المفهوم

والحقّ يقتضى أن نختار قولًا ثالثاً، وهو أنّ مفهوم الجملة الشرطيّة هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ولا فرق فى ذلک بين كون الجزاء قضيّة موجبة أو سالبة، فمفهوم قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شىء» على القول به «الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ليس لا ينجّسه شىء» من دون أن يدلّ على منجّسيّة جميع ما يصلح للتنجيس أو بعضها، فإنّ ذلک لابدّ من أن يستفاد من قرينة خارجيّة.
وبالجملة: نحن لا نبحث هاهنا فى دلالة القضيّة الشرطيّة على ثبوت نقيض الجزاء عند انتفاء الشرط كى يجرى النزاع المتقدّم بين العَلَمين صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحث فى دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم يصدق عليه عنوان النقيض عند المنطقيّين.
بل يمكن أن يقال: يصدق عليه النقيض باصطلاحهم أيضاً بناءً على أنّ نقيض كلّ شىء رفعه[277]، نعم، بناءً على أنّ نقيض الشىء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به كان نقيض الوجود العدم ونقيض العدم الوجود.

فى مفهوم الوصف

الفصل الثانىفى مفهوم الوصف

وقبل الخوض فيه ينبغى تقديم أمرين ليتّضح محلّ البحث:
الأوّل: أنّ النزاع فى مطلق الوصف، سواء اعتمد على موصوفه أم لا.
وقال بعضهم: يختصّ النزاع بالوصف المعتمد على موصوفه، ولا يشمل ما لم يعتمد، لأنّ القائل بالمفهوم تمسّک بلزوم اللغويّة لو لم يكن للجملة مفهوم، وواضح أنّ هذا الدليل يجرى فيما إذا قال: «أكرم رجلًا عالماً» لأنّ الرجل الجاهل أيضاً لو كان واجب الإكرام لما كان لذكر وصف العالم وجه، فيلزم كونه لغواً، بخلاف ما إذا قال: «أكرم عالماً» لعدم لزوم اللغويّة ولو لم يكن له مفهوم.
وفيه: أنّ الوصف وإن لم يعتمد على الموصوف لفظاً فيما إذا قال: «أكرم عالماً» إلّاأنّا نعلم أنّ له ذاتاً فى الواقع يتّصف به، فللقائل بالمفهوم أن يقول:
لماذا عدل المتكلّم من ذكر الذات إلى ذكر الصفة لو لم يكن لها دخل فى الحكم، وبعبارة اخرى: لو كان قوله: «أكرم عالماً» بمعنى «أكرم إنساناً» فلماذا عدل من عنوان الذات إلى عنوان الوصف الذى هو فى المرتبة المتأخّرة عن عنوان

الذات؟ فيمكن أن يقال: ذكر الوصف موضوعاً للحكم دون الذات لغو لو لم ينتف الحكم عند انتفائه.
فالنزاع يجرى فى الوصف غير المعتمد كما يجرى فى المعتمد بلا فرق بينهما.
ويشهد عليه أنّ القائلين بالمفهوم استدلّوا بقوله صلى الله عليه و آله: «ليّ الواجد بالدين يحلّ عرضه وعقوبته»[278] على عدم حلّيّة عرض وعقوبة الفاقد الذى يؤخّر أداء دينه، فإنّ الوصف فى هذه الرواية- وهو كلمة «الواجد»- لم يعتمد على موصوفه الذى هو المديون.
الثانى: أنّ استفادة المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطيّة، فلابدّ من حفظ جميع ما ذكر فى المنطوق من القيود عدا الوصف الذى يدور عليه المفهوم.
وعليه فلو كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كقولنا: «أكرم إنساناً عالماً» فلا ريب فى دخوله فى محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف حتّى فى الوصف الذى لم يعتمد على موصوفه، لما عرفت من أنّه بتقدير الموصوف عند التحليل، كما لاريب فى خروج الوصف المساوى لموصوفه عن حريم النزاع، لارتفاع الموضوع بارتفاعه، فلا يبقى للحكم مركز حتّى يحمل عليه أو يسلب عنه، وأمّا العامّان من وجه فهما أيضاً

داخلان فی محلّ النزاع بالنسبة إلی مادّة الافتراق من جانب الموصوف، کما فی مثل «فی الغنم السائمة زکاة» فی مقابل الغنم غیر السائمة.
نعم، لو کان الافتراق من جانب الصفة- کالإبل السائمة- فهو خارج قطعاً، لأنّ حفظ الموضوع فی المفهوم ممّا لابدّ منه، وإنّما الاختلاف بینه وبین المنطوق
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 233
فی تحقّق الوصف فی أحدهما دون الآخر، فلا معنی لنفی الحکم عن موضوع أجنبیّ وعدّه مفهوماً للکلام، إلّاعلی القول بمفهوم اللقب الذی لایرتبط بمفهوم الوصف أوّلًا ولا یقول به أحد ثانیاً.
وبه ظهر فساد ما حکی عن بعض الشافعیّة من أنّ قوله: «فی الغنم السائمة زکاة» یدلّ علی عدم الزکاة فی الإبل المعلوفة، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع فی المفهوم ممّا لابدّ منه.
ومنه انقدح خروج ما إذا کان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أیضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصفه الأعمّ کما لا یخفی.
وأمّا المتباینان فلا یمکن أخذهما فی المنطوق- کأن یقال فرضاً: «أکرم إنساناً غیر مستوی القامة»- فلا تصل النوبة إلی المفهوم.
والحاصل: أنّ النزاع فی مفهوم الوصف یختصّ بموردین من النسب الأربع: أحدهما: ما إذا کان الوصف أخصّ من الموصوف، ثانیهما: ما إذا کان بینهما عموم من وجه وکان مادّة الافتراق من جانب الموصوف.

بيان الحقّ فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفيّة أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.
بل ليس فى الجملة الوصفيّة شىء يصلح لأن يدّعى وضعه للعلّيّة المنحصرة، ضرورة عدم صلاحيّة الموصوف ولا الصفة لذلک، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطيّة، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداة فيها للعلّيّة المنحصرة.
على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائى، فلو كان للوصف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 234
مفهوم فلابدّ من أن تكون الجملة الخبريّة أيضاً دالّة عليه مقتضيةً لكون الوصف علّة منحصرة، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنّک إذا قلت: «جاءنى رجل عالم» لا يفيد أنّ العلّة المنحصرة لمجيئه هى كونه عالماً كما لايخفى.
فبعدما عرفت عدم دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكالين فالجملة الوصفيّة أولى بأن لا تدلّ عليه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 235
فى مفهوم الغاية

الفصل الثالثفى مفهوم الغاية

اشارة

هل الغاية فى القضيّة تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية بناءً على دخولها فى المغيّى أو عنها وعمّا بعدها بناءً على خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فيه خلاف:

كلام صاحب الكفاية فى المسألة

ثالث الأقوال: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربيّة قيداً للحكم كما فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[279] و «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[280]، كانت دالّة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلک منها كما لا يخفى، وكونه قضيّة تقييده بها[281]، وإلّا لما كانت ما جعل غاية له بغاية وهو واضح إلى النهاية، وأمّا إذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 236

كانت بحسبها قيداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فحالها حال الوصف[282] فى عدم الدلالة[283]، إنتهى.

ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى تقريب كلام صاحب الكفاية

وقال المحقّق الحائرى رحمه الله فى تقريب دلالتها على المفهوم فى الصورة الاولى ما حاصله: أنّه إذا جعلت الغاية قيداً للحكم فالظاهر الدلالة، لأنّ مفاد هيئة «افعل» هو الطلب الكلّى لا الجزئى، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع سنخ الطلب عند وجود الغاية، نعم، لو قلنا بكون مفاد الهيئة الطلب الجزئى[284] فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب[285].

هذا ما أفاده فى متن الدرر.

لكنّه عدل عنه فى الدورة الأخيرة على ما فى تعليقة الدرر، فإنّه قال فيها: يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّى فيما اخذ فيه الغاية قيداً للحكم، كما فى «اجلس من الصبح إلى الزوال» لمساعدة الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأوّل[286]، فهذا يكشف عن أنّ المغيّى ليس سنخ الحكم من أىّ علّة تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة، سواء كانت مذكورة كما فى «إن جاء

زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال» أم كانت غير مذكورة، فإنّه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا محالة هنا علّة يكون الحكم المذكور مسبّباً عنها[287]، إنتهى.

وفيه أوّلًا: أنّ الحكمين فى المثال يرجع عرفاً إلى حكم واحد.
توضيح ذلک: أنّ المولى إذا أمر عبده بعمل فى فترة خاصّة من الزمن، ثمّ أمره بنفس ذلک العمل فى زمن متّصل بزمن الأمر الأوّل كما فى المثال المتقدّم- أعنى ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلى الزوال ثمّ أمره بالجلوس من الزوال إلى الغروب بشرط مجىء زيد- يحكم العرف بأنّه أمره بتكليف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلى الغروب، وله غاية واحدة، وهو الغروب، والجملة تدلّ عرفاً على عدم وجوب الجلوس بعد تحقّق الغروب، ألا ترى أنّا لو سألنا العبد: بماذا أمرک المولى؟ لقال: أمرنى بالجلوس من الصبح إلى الغروب، ولا يقول: أمرنى بالجلوس من الصبح إلى الزوال، ثمّ أمرنى به من الزوال إلى الغروب.
هذا أحسن ما يمكن أن يقال فى ردّ ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى حاشية الدرر.
وثانياً: أنّ عدم التنافى بين الكلامين ليس لأجل عدم دلالة الأوّل على المفهوم، بل لأجل كون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثانى مقيّداً، فإنّ المفهوم عبارة عن عدم وجوب الجلوس بعد الزوال مطلقاً، أى سواء جاء زيد أم لم يجى، ومنطوق الثانى هو وجوب الجلوس بشرط مجىء زيد، ولا تعارض بين

المطلق والمقيّد عند العرف، بل يحمل الأوّل على الثانى.
وثالثاً: أنّا لا نسلّم كون الغاية فى المثال قيداً للحكم، بل يمكن أن تكون قيداً للموضوع، ولأجل هذا ليس لها مفهوم، فلا يرى العرف بين الجملتين تعارضاً.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقيق فى المسألة يقتضى أن يقال: إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربيّة قيداً للحكم تدلّ على المفهوم مطلقاً، حتّى على القول المشهور المنصور من كون مفاد الحروف والهيئات جزئيّاً، وذلک لأنّ المولى إذا قال لعبده:
«اجلس من الصبح إلى الغروب» وفرضنا أنّ الغروب غاية للحكم لا لمتعلّقه فالمغيّى وإن كان وجوباً شخصيّاً، إلّاأنّ العرف يحكم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عند تحقّق الغروب، وفهم العرف فى مفاد الأدلّة اللفظيّة هو المتّبع، وأمّا إذا كانتالغاية بحبسها قيداً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها على المفهوم، لكونها حينئذٍ كالوصف كما تقدّم، وقد عرفت عدم دلالة الجملة الوصفيّة على المفهوم.

البحث حول دخول الغاية فى المغيّى وخروجها عنه[288]

ثمّ إنّ فى الغاية خلافاً آخر كما أشرنا إليه فى بداية البحث، وهو أنّها هل هى داخلة فى المغيّى بحسب الحكم أو خارجة عنه؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 239

والأظهر خروجها، لكونها من حدود المغيّى، فلا تكون محكومة بحكمه، ألا ترى أنّ العرف يحكم بصدق «سرت من البصرة إلى الكوفة» ولو لم تكن نفس البصرة والكوفة داخلة فى السير، كأن بدأ السير من انتهاء البصرة وأنهاه فى ابتداء الكوفة.

فدخولها فى بعض الموارد إنّما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأوّل- أعنى دلالة الجملة الغائيّة على المفهوم- وأمّا بناءً على دخولها فى المغيّى تكون محكومة بحكم المنطوق كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى متن الكفاية إلى اختصاص هذا النزاع بما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع، ولا يعقل جريانه فيما إذا كانت قيداً للحكم[289].

لكنّه عدل عنه فى حاشيتها وقال بشمول النزاع ما إذا كانت قيداً للحكم أيضاً[290].

وهذا هو الحقّ، لأنّ محطّ البحث ما إذا كانت الغاية أعنى مدخول «حتّى» و «إلى» ذات أجزاء، كما فى مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» أو ذات امتداد زمانى، مثل «صم إلى الليل»، فلو أحرزنا كونها فى المثالين قيداً للوجوب فلنا أن نبحث فى أنّ الوجوب هل ينقطع فى مثال السير بمجرّد وصول السائر إلى جدران الكوفة من دون أن يدخل فى جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ينقطع فى مثال الصوم بمجرّد انتهاء اليوم أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 240

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ لفظة «حتّى» لا تكون للغاية إلّاإذا كانت جارّة، وأمّا إذا كانت عاطفة فهى خارجة عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهة فى دخول المعطوف فى حكم المعطوف عليه، فتوهّم ظهور دخول مدخول «حتّى» فى المغيّى فى مثل «أكلت السمكة حتّى رأسها» ناشٍ من الخلط بين الخافضة والعاطفة، والبحث فى الاولى دون الثانية.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 241

فى مفهوم الاستثناء

الفصل الرابعفى مفهوم الاستثناء

اشارة

لا شبهة فی دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم سلباً وإیجاباً بالمستثنی منه ولا یعمّ المستثنی، ولذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتاً ومن الإثبات نفیاً، وذلک للانسباق عند الإطلاق قطعاً.
إنّما النزاع فی أنّ الحکم الذی فی جانب المستثنی- سواء کان إثباتاً أو نفیا- هل هو یختصّ به ولا یعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنی منه أم لا؟
الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أیضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنی القوم إلّا زیداً» تدلّ علی ثلاثة امور: 1- مجیء القوم، 2- عدم مجیء زید، 3- اختصاص عدم المجیء به، وکلّ ذلک لأجل الانسباق إلی الذهن.

مناقشة أبی حنیفة فی دلالة الاستثناء علی الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنيفة إلى عدم دلالة الجملة الاستثنائيّة على اختصاص[291]
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 242
الحكم الذى فى جانب المستثنى به، واستدلّ بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[292]، فإنّ الاستثناء لو دلّ على الحصر لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها ليست بموجودة فيما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء[293].
وفيه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التى كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة إلّاإذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على الصحيحى وصلاة تامّة مأموراً بها على الأعمّى.

واستدلّ بعضهم على المطلوب بقبول رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إسلام من قال: «لا إله إلّا اللّه» فإنّه لو لم يدلّ على الحصر لما دلّ على التوحيد كما لا يخفى.
وفيه: أنّ دلالته على التوحيد لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفيدة للتوحيد، فكان دلالته عليه بالقرينة.
ثمّ استشكل فى دلالة هذه الجملة على التوحيد بأنّ خبر «لا» إمّا يقدّر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 243
«ممكن» أو «موجود» وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه، أمّا على الأوّل فلعدم دلالتها إلّاعلى إثبات إمكان وجوده تبارک وتعالى لا وجوده، وأمّا على الثانى فلأنّها وإن دلّت على وجوده تعالى، إلّاأنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفى ثبوته وجوده فى الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو اللّه يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه فى ضمن غيره تبارک وتعالى، ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب[294]، إنتهى.
وفيه: أنّ تفسير الإله بواجب الوجود مخالف للغة والقرآن والتاريخ، فإنّ النبىّ صلى الله عليه و آله لم يأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلّااللّه تفلحوا» إلّالأجل كونهم مشركين فى العبادة، وإلّا فهم كانوا معتقدين بتوحيد الذات والصفات والأفعال، ويشهد له قوله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»[295]، فإنّه يدلّ على اعتقادهم بتوحيد الذات والأفعال، ويلزمه التوحيد فى الصفات أيضاً، كما يشهد على شركهم فى العبادة قوله تعالى: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»[296]، وكلمة الإله بحسب اللغة أيضاً تكون بمعنى المعبود لَا بمعنى واجب الوجود.
والحاصل: أنّ كلمة التوحيد سيقت لنفى ما يعتقده عبدة الأوثان من الشرک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 244
فى العبادة، لا لإثبات وجود الواجب وتوحيده الذاتى حتّى يرد الإشكال، فخبر «لا» يقدّر «موجود» أى «لا إله موجود إلّااللّه» من دون أن يستلزم محذوراً، لأنّ معناها «لا شىء صالح للعبوديّة موجود إلّااللّه».

ما يستفاد من الجملة الاستثنائيّة

وبالجملة: يستفاد من الجملة الاستثنائيّة ثلاثة امور: حكم المستثنى منه، وحكم المستثنى، واختصاص الحكم الذى فى جانبه به من دون أن يعمّ غيره من أفراد المستثنى منه، ولا فرق فى دلالتها على الحصر بين الموجبة والسالبة، فكما أنّ قولنا: «ما جائنى من القوم إلّازيد» يدلّ على اختصاص المجىء بزيد، كذلک قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» يدلّ على انحصار عدم المجىء به، فالدلالة على الحصر لا تتوقّف على النفى والاستثناء، بل يكفى فيها مجرّد الاستثناء.

ثمّ لا يخفى أنّ الامور الثلاثة المتقدّمة كلّها تستفاد من منطوق الجملة الاستثنائيّة، وليس لنا أمر رابع كى يسمّى بالمفهوم.

ما يقتضيه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التى قيل بدلالتها على الحصر، نحو «إنّما» و «بل» الإضرابيّة وتعريف المسند إليه باللام، فإنّ قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِى الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»[297] يدلّ بمنطوقه على كون جزاء من حارب اللّه ورسوله وأفسد فَى الأرض منحصراً فى الأربعة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 245

وأمّا عدم كون جزائهم غيرها فلابدّ من أن يستفاد من المفهوم لو قيل به.

هذا تمام الكلام فى مفهوم الاستثناء، وبه تمّ مباحث المفاهيم[298].

وحاصلها: أنّ الشرط والوصف لا يدلّان على المفهوم، بخلاف الغاية، فإنّها تدلّ عليه، وأمّا الاستثناء فدلالته على الحصر وكون الاستثناء من النفى إثباتاً وبالعكس فقد عرفت أنّها مربوطة بالمنطوق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 247

المقصد الرابعفى العامّ والخاصّ

اشارة

وفيه فصول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 249
فى العامّ والخاصّ

الفصل الأوّلفى تعريف العامّ وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق

كلام صاحب الكفاية حول ما عرّف به العامّ

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: قد عرّف العامّ بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطّراد[299] تارةً والانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظيّة تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة، لا واقعة فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيّة.
ثمّ استشهد على كون التعاريف بصدد شرح الاسم بوجهين:
الأوّل: ما أشار إليه بقوله: كيف وكان المعنى المركوز منه فى الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذاک المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس فى الإشكال عليها بعدم الاطّراد والانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه من أحد والتعريف لابدّ أن يكون بالأجلى كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 250
ما لا شبهة فى أنّها أفراد العامّ ليشار به إليه فى مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته وماهيّته.
الثانى: ما أشار إليه بقوله: لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العامّ محلّاً لحكم من الأحكام[300].
وحاصله: أنّه لا يترتّب على فهمه بكنهه ثمرة فقهيّة، إذ لم يترتّب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعى، بل تترتّب الأحكام الفرعيّة على أفراده ومصاديقه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من قبل المحشّى

وناقش العلّامة المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية على كلا الوجهين حيث قال: ويرد على الأوّل أنّ ورود إشكال على كلام غير المعصوم لا يكشف عن عدم إرادة ظاهره، ولا ريب فى كون ظاهرهم التعريف الحقيقى، لاسيّما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد أو العكس، ولو كان مرادهم اللفظى منه لم يكن له مجال.
وعلى الثانى أنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمرة له، مضافاً إلى أنّه يترتّب عليه ثمرة اصوليّة عنده، وهو تقدّم العامّ على المطلق عند التعارض كما صرّح به فى بحث المقدّمة وإن عدل عنه فى باب التعارض[301]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 251

والجواب عمّا أورده على أوّل الوجهين أنّ التعاريف المذكورة فى كلام الاصوليّين وإن كانت ظاهرة فى التعريف الحقيقى، إلّاأنّ البرهان الذى أقامه المحقّق الخراسانى رحمه الله على كونها بصدد شرح الاسم قرينة على عدم إرادة ظاهرها.
وبعبارة اخرى: إذا قال المتكلّم: «رأيت أسداً يرمى» جعلت كلمة «يرمى» قرينة على التصرّف فى معنى «أسد» لا بالعكس، لأنّ ظهور «يرمى» فى معناه أقوى من ظهور «أسد» فى معناه.
وما نحن فيه أولى بذلک، لأنّ العلم بخروج بعض ما هو مصداق للعامّ قطعاً عن تحت تعاريفه المذكورة ودخول بعض ما هو أجنبىّ عنه كذلک فيها يستلزم اليقين بعدم إرادتهم التعريف الحقيقى.
وأمّا الإشكال الأوّل الذى أورده على ثانى الوجهين بقوله: «إنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمرة له» فليس بمهمّ، فلا نتعرّض لجوابه.
وأمّا إشكاله الثانى، أعنى قوله: «مضافاً إلى أنّه يترتّب عليه ثمرة اصوليّة عنده، وهو تقدّم العامّ على المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أنّ تقدّم العامّ على المطلق إنّما هو لأجل كونه أقوى منه، فالعامّ بما هو عامّ لا دخل له فى التقدّم، كما أنّ الرمّان بما هو رمّان لا يكون مورداً لنهى الطبيب حينما يقول:
«لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، بل بما هو حامض، فكأنّه قال: «لا تأكل الحامض» وكذلک الأمر فى المقام، فإنّ العامّ بملاک أقوائيّة شموله لمورد الاجتماع يقدّم على المطلق، فكأنّه قيل: «أقوى المتعارضين يقدّم على الآخر» والعامّ المعارض للمطلق أحد مصاديق أقوى المتعارضين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 252
والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ ما ذكروه تعاريف لفظيّة للعامّ واقعة فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيّة- حقّ، فلا ينبغى النقض عليها بعدم الاطّراد أو الانعكاس.

الفرق بين العامّ والمطلق

إنّ العامّ يدلّ على مصاديق الطبيعة بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، فهو ناظر إلى الأفراد والكثرات من دون أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة وعوارضها المشخّصة، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من مصاديق العالم، كزيد وعمرو وبكر وخالد و ... لكن بما أنّه عالم لا بما أنّه أبيض أو أسود، طويل القامة أو قصيرها، وزنه كذا، أبوه فلان، امّه فلانة و ....
بخلاف ما إذا قال: «أكرم زيداً وعمراً وبكراً وخالداً» حيث يحكى عنهم بخصوصيّاتهم الفرديّة وعوارضهم المشخّصة. فى الفرق بين العامّ والمطلق
وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يدلّ موضوع الحكم على الطبيعة والماهيّة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد أصلًا، وإذا قال: «أكرم زيداً وعمراً وبكراً وخالداً» يدلّ على الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة تفصيلًا، وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فهو برزخ بينهما، بمعنى أنّه يدلّ على أفراد الطبيعة إجمالًا، أى من دون أن يكون ناظراً إلى وجود هذه الأفراد أو تشخّصاتها الفرديّة.
إن قلت: الفرديّة تلازم الوجود والتشخّص.
قلت: نعم، لكن مقام الحكاية غير مقام الواقع، فإنّ كلّ فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشخّصات مختصّة به خارجاً، لكن قوله: «كلّ عالم» لا يحكى عن جميع ما فى الواقع، بل يحكى عن الكثرات والأفراد إجمالًا من دون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 253
أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة تفصيلًا.
وبالجملة: يدلّ العامّ على العموم بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، بخلاف المطلق، فإنّه لا يدلّ على الإطلاق إلّابمعونة مقدّمات الحكمة.
ويشهد عليه أنّه يكفى فى دلالة «أكرم كلّ عالم» على العموم إحراز وضع لفظة «كلّ» له، ولا يكفى فى دلالة «أحلّ اللّه البيع» و «أكرم العالم» على الإطلاق إحراز ما وضع له لفظة «البيع» و «العالم» بل لابدّ من جريان مقدّمات الحكمة.
ولا ريب فى أنّ الحاكم على الإطلاق هو العقل، فإنّه يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بوضع القانون إذا كان فى مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينة متّصلة أو منفصلة على تقييده ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب[302] فلا محالة يريد الموضوع بإطلاقه، وإلّا فلا يتوفّف دلالة اللفظ على معناه على كون اللافظ حكيماً وفى مقام البيان.
والحاصل: أنّ بين العموم والإطلاق فرقاً ما هويّاً، لأنّ الأوّل مستند إلىوضع

اللفظ، والثانى إلى مقدّمات الحكمة التى هى مسألة عقليّة.
ومنه انقدح أوّلًا: أنّ عدّ البحث عن المطلق والمقيّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الاصول اللفظيّة ممّا لا ينبغى.
وثانياً: لا يصحّ ما فى كلمات كثير من الاصوليّين من ثبوت العموم تارةً باللفظ، واخرى بالعقل، وثالثة بالإطلاق، ومثّلوا للأوّل بكلمة «كلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلالة على العموم، وللثانى بالنكرة واسم الجنس الواقعين فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 254
سياق النفى أو النهى، لأنّه إذا قال: «لا رجل فى الدار» فليس فيه لفظ يصلح للدلالة على العموم، فإنّ «لا» تدلّ على النفى فقط، و «رجل» اسم جنس لا يدلّ على أزيد من الطبيعة والماهيّة، لكنّ العقل يحكم بأنّ الماهيّة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها.
ومثّلوا للثالث ب «أحلّ اللّه البيع»[303] فإنّ «البيع» هاهنا لفظ مطلق، لكنّه يدلّ على الشمول والعموم، فتكون الآية بمعنى «أحلّ اللّه كلّ بيع» ولا فرق بينهما إلّافى استناد العموم فى الأوّل إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة وفى الثانى إلى اللفظ.
وفيه أوّلًا: أنّه يستلزم عدم الفرق بين القسمين الأخيرين من العامّ، لاستناد كليهما إلى حكم العقل، غاية الأمر أنّ حكم العقل بالعموم فى النكرة الواقعة فى سياق النفى يكون بملاک أنّ الماهيّة لا تنتفى إلّابانتفاء جميع أفرادها، وفى الإطلاق بملاک مقدّمات الحكمة، فالقول بأنّ استفادة العموم فى مثل «لارجل فى الدار» مستند إلى العقل، وفى مثل «أحلّ اللّه البيع» إلى الإطلاق باطل.
وثانياً: أنّا لا نسلّم قاعدة عقليّة باسم أنّ «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد» وقد تقدّم تفصيله فى بعض مباحث النواهى[304].
وملخّصه: أنّه لا يعقل أن توجد الطبيعة بوجود فرد ولا تنعدم بانعدامه، بل يتوقّف انعدامه على انعدام جميع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زيد فلا محالة ينعدم بانعدامه، ولو كانت سائر مصاديقه موجودة.
إن قلت: هذا يستلزم أن تكون الطبيعة موجودة ومعدومة فى آن واحد،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 255
وهو جمع بين النقيضين.
قلت: استحالة اجتماع المتقابلين مختصّة بالوجودات الجزئيّة، فلا يمكن أن يكون زيد مثلًا موجوداً ومعدوماً، أو أبيض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنّه يمكن أن يكون موجوداً فى ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبيض فى ضمن المصداق المعروض للبياض، وأسود فى ضمن المصداق المعروض للسواد.
كما أنّ ارتفاع النقيضين أيضاً في مقام ذات الماهيّات لا يمتنع، فيقال:

الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة ولا أىّ شىء آخر.
وبالجملة: استحالة ارتفاع النقيضين واجتماع المتقابلين تختصّ بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقيّاً، بخلاف الماهيّات الكلّيّة، فإنّها من حيث أنفسها وذواتها- وبعبارة اخرى: بحسب الحمل الأوّلى الذاتى- يسلب عنها الوجود والعدم، وبالإضافة إلى الخارج يمكن أن تتّصف بالوجود والعدم كليهما.
والحاصل: أنّا لا نسلّم قاعدة عقليّة باسم «الماهيّة لا تنتفى إلّابانتفاء جميع أفرادها» لكى تستنتج منها عموميّة النكرة فى سياق النفى[305]، بل الماهيّة كما توجد بوجود فرد واحد كذلک تنعدم بانعدامه.
وثالثاً: أنّه كيف يمكن ثبوت العموم بالإطلاق فى مثل «أحلّ اللَّه البيع»؟ مع أنّ العامّ يحكى عن الأفراد والكثرات، والمطلق لا يحكى إلّاعن صرف الماهيّة، فإذا تمّت مقدّمات الحكمة التى يتوقّف الإطلاق عليها فى مثل «أحلّ اللَّه البيع» و «أعتق رقبةً» كان معنى الإطلاق فيهما أنّ تمام الموضوع فى حكم

المولى هو البيع والرقبة، وأمّا قولنا فى الأوّل: سواء تحقّق بالصيغة أو بالمعاطاة مثلًا، وفى الثانى: سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فليس دخيلًا فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إليه لأجل ضيق التعبير فى مقام توضيح الإطلاق.
بل وكذلک الأمر فى الإطلاق الأحوالى، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم زيداً» وكان فى مقام البيان ولم يأت بقرينة على التقييد بالمجىء ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب، يحكم العقل بأنّ تمام مطلوبه هو إكرام زيد، وأمّا قولنا: سواء جاء أم لم يجىء، فلا دخل له فى معنى الإطلاق، بل هو توضيح منّا.
والحاصل: أنّ القول بأنّ العموم تارةً يثبت باللفظ، واخرى بالعقل، وثالثةً بالإطلاق مخدوش، وأنّ العامّ يدلّ على الأفراد والكثرات بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، والمطلق يدلّ على صرف الماهيّة بمعونة مقدّمات الحكمة. فى أقسام العامّ

أقسام العامّ

لا إشكال ولا خلاف فى أنّ العامّ ينقسم إلى استغراقى ومجموعى وبدلى.
والمراد بالعامّ الاستغراقى أنّ كلّ فرد من أفراده مستقلّ فى الموضوعيّة وله حكم مستقلّ وموافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتعدّد الإطاعة والعصيان بتعداد مصاديق العالم، بمعنى أنّهم لو كانوا عشرة ولم يكرم العبد إلّاخمسة منهم لكان مطيعاً بإطاعات خمسة وعاصياً بمعاصى كذلک، فيستحقّ المثوبة بالنسبة إلى كلّ عالم أكرمه والعقوبة لأجل كلّ عالم لم يكرمه.
والمراد بالعامّ المجموعى أن يكون للمولى غرض واحد متعلّق بالمجموع، بحيث لو أخلّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصلًا، ولو أتى بالجميع لكان امتثالًا واحداً، نحو «أكرم مجموع العلماء» بناءً على ظهوره فى العامّ المجموعى وأنّ أفراده نظير أجزاء الصلاة وشرائطها، فكما أنّ المصلّى إذا أتى بها بجميع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 257
أجزائها وشرائطها لكانت إطاعة واحدة، ولو أخلّ بجزء أو شرط واحد لما امتثل الأمر بها أصلًا، فكذلک العبد إن أكرم تمام العلماء لكان ممتثلًا بامتثال واحد، ولو أكرم تسعة منهم وأخلّ بواحد لما امتثل أمر المولى أصلًا.
والمراد بالعامّ البدلى أن يشمل لفظ العامّ بمفهومه جميع الأفراد على السواء، لكنّه بنفس ذلک المفهوم يقتضى كفاية الإتيان بفرد واحد، كما إذا قال: «أكرم أىّ عالم شئت» فإنّه عامّ، لشمول «أىّ عالم» جميع مصاديق العالم من دون أن يترجّح فرد على فرد آخر، لكن يحصل غرض المولى بإكرام واحد منهم.
إنّما الإشكال فى أنّ انقسام العامّ إلى هذه الأقسام هل هو ناشٍ من كيفيّة تعلّق الأحكام به أو يستفاد من العامّ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأحكام؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:
ثمّ الظاهر أنّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقى والمجموعى والبدلى إنّما هو باختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام به وإلّا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنّ تعلّق الحكم به تارةً بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخلّ بإكرام واحد فى «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الاولى، فإنّه أطاع وعصى، وثالثةً بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمّل[306]، إنتهى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 258
ثمّ أورد على نفسه إشكالاً فى الحاشية وأجاب عنه بقوله:
إن قلت: كيف ذلک ولكلّ منها لفظ غير ما للآخر مثل «أىّ رجل» للبدلى، و «كلّ رجل» للاستغراقى؟
قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام للعامّ بدون ملاحظة اختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام، لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّابهذه الملاحظة، فتأمّل جيّداً[307].
ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يسمن ولا يُغنى من جوع، لأنّه صرف دعوى بلا دليل.

فالحقّ أنّ ما ذكر للعامّ من الأقسام ثابت لنفسه حتّى فى المرتبة السابقة على تعلّق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كلّ عالم» ظاهر فى العموم الاستغراقى، و «مجموع العلماء» فى المجموعى، و «أىّ عالم شئت» فى البدلى وإن لم يتعلّق بها حكم.
ويؤيّده قوله تعالى عن لسان موسى عليه السلام: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَىَّ»[308] حيث استعملت كلمة «أىّ» فى البدليّة بنحو الحقيقة بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائى، مع أنّ كلمة «الأحكام» فى الكفاية ظاهرة فى الأحكام الإنشائيّة.
والحاصل: أنّ العامّ على ثلاثة أقسام حتّى فى الرتبة المتقدّمة على تعلّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 259
الحكم، لكنّه لا ينافى أن يستعمل كلّ قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها. فى تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

يستفاد من كلمات بعض الأكابر- منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّ المطلق ينقسم إلى شمولى وبدلى، وربما يمثّل للأوّل بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[309] حيث تستفاد منه حلّيّة جميع مصاديق البيع، وللثانى ب «أعتق رقبة» حيث يكفى لامتثاله عتق رقبة واحدة.
وفيه: أنّ البدليّة والشمول لا يستندان إلى الإطلاق.
أمّا البدليّة فى مثل «أعتق رقبة» فلأنّها مستندة إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعة توجد بوجود فرد واحد»[310].
توضيح ذلک: أنّ للعقل حكمين: أحدهما محقّق للإطلاق، وهو حكمه عند تماميّة مقدّمات الحكمة بأنّ تمام ما له الدخل فى موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقّق للبدليّة، وهو حكمه بأنّ «الماهيّة توجد بوجود فرد ما».
فالبدليّة أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.
إن قلت: لا ريب فى تأكيد المطلق بالعامّ البدلى فيما إذا قال المولى: «جئنى برجل أىّ رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخلّ بالمعنى، فلا محالة يكون مؤكّداً لكلمة «رجل».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 260
فلو لم يدلّ كلمة «رجل» فى هذه الجملة على البدليّة فكيف يمكن تأكيدها بالعامّ البدلى؟
قلت: إنّا لا نسلّم أن تكون كلمة «أىّ رجل» تأكيداً فى هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمة لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لابدّ فى المؤكِّد- بالكسر- أن لا يزيد معناه على معنى المؤكَّد- بالفتح- والمقام ليس كذلک، لأنّ جملة «جئنى برجل» تدلّ بمعونة مقدّمات الحكمة على أنّ تمام الموضوع لأمر المولى هو المجىء برجل، وأمّا مفاد «أىّ رجل شئت» فهو ما تقتضيه قاعدة «الماهيّة توجد بوجود فرد ما»، فهو تأييد لهذه القاعدة العقليّة وبيان لفظى لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّاأنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبيّنها فى قالب الألفاظ والعبارات.
وأمّا الشمول فى مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا لفظ فى هذه الجملة يصلح لإفادته، فإنّ اللام تفيد الجنس، وكلمة «البيع» تدلّ على الماهيّة، بل لا يمكن الجمع بين الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق يفيد أنّ تمام مراد المولى هو الماهيّة، والشمول ناظر إلى الأفراد، ولا ريب فى تحقّق المغايرة بين الماهيّة والأفراد.

فعلى هذا ما هو الفارق بين «أعتق الرقبة» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث يكفى فى الأوّل عتق رقبة واحدة، ويستفاد من الثانى صحّة جميع ما يصدق عليه البيع، بحيث نتمسّک للحكم بصحّة المعاطاة والنسيئة وعدم اعتبار العربيّة بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، بل قد نجد هذا الفرق فى موضوع واحد، مثل «الصلاة واجبة» و «الصلاة معراج المؤمن» حيث يتحقّق الامتثال فى الأوّل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 261
بإتيان فرد واحد من الصلاة، ويدلّ الثانى على معراجيّة جميع مصاديقها، فما هو منشأ الفرق بينهما؟
أقول: الموضوع فى جميع هذه الجمل لا يدلّ على أزيد من الطبيعة والماهيّة، لكنّ الطبيعة إذا وقعت موضوعاً لحكم تكليفى وجوبى أو ندبى فالمطلوب هو إيجادها، وحيث إنّ العقل يحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محالة يتحقّق الامتثال بإتيان فرد واحد كما تقدّم، فيكفى عتق رقبة واحدة والإتيان بفرد واحد من الصلاة فى امتثال «أعتق الرقبة» و «الصلاة واجبة».
بل قد تكون قرينة اخرى على إرادة فرد واحد فى غير موارد الحكم التكليفى، كما إذا قلت: «جاءنى الرجل» وكان اللام للجنس لا للعهد[311]، فإنّا نعلم من الخارج عدم مجىء جميع الرجال إلى بيتک، فلا محالة كان المراد مجىء فرد واحد منهم.
وأمّا إذا لم تكن موضوعاً لحكم تكليفى ولا قامت قرينة اخرى على إرادة فرد واحد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «الصلاة معراج المؤمن» كان كلّ فرد من أفراد الماهيّة محكوماً بالحكم الذى تشتمل عليه الجملة، لأنّ الحكم وإن تعلّق بالماهيّة إلّاأنّها توجد فى ضمن كلّ فرد من أفرادها.
وبالجملة: قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون بمعنى «أحلّ اللَّه طبيعة البيع» وجملة «الصلاة معراج المؤمن» تكون بمعنى «ماهيّة الصلاة معراج المؤمن»، لكنّا نفسّر «البيع» فى الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصيغة العربيّة أو الفارسيّة أو بالمعاطاة ونفسّر «الصلاة» فى الثانى بقولنا: سواء تحقّقت فى ضمن الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط الصادرة عن القادر المختار أو فى ضمن الصلاة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط الصادرة عن العاجز عن بعضها الآخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 262

إشكال ودفع

أمّا الإشكال: فهو أنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التشبّث بمقدّمات الحكمة، فإنّ الألفاظ الدالّة على العموم كلفظة «الكلّ» وأمثالها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالكلّ يدلّ[312] على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيّداً فهو يدلّ على تمام أفراد المقيّد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق، كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيّد، بل هو موضوع للطبيعة المهملة الغير الآبية عن الإطلاق والتقييد، فحينئذٍ قول المتكلّم: «كلّ عالم» لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلّاإذا احرز كون العالم الذى دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل مثلًا، فيكون لفظ الكلّ دالّاً على تمام أفراد ذلک المقيّد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزاً أصلًا، لا فى لفظ العالم ولا فى لفظ الكلّ، وهو واضح، وأمّا النكرة فى سياق النفى وما فى حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلّا نفى الطبيعة المهملة، وهى تجامع مع المقيّدة كما أنّها تجامع مع المطلقة، والمحرز لكون الطبيعة المدخولة للنفى هى المطلقة لا المقيّدة ليس إلّامقدّمات الحكمة، كما أنّ المحرز لكون الطبيعة المدخولة للفظ الكلّ مطلقة ليس إلّاتلک المقدّمات، إذ بدونها يردّد الأمر بين أن يكون النفى وارداً على المطلق وأن يكون وارداً على المقيّد.

وأمّا الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفى أو اللفظ الدالّ على العموم كون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 263

ذلک المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنّه اخذ معرّفاً لما يكون هو المورد، ولا إشكال فى أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم مثلًا يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال فى أنّ ورود النفى عليه يقتضى نفى تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون الرجل فى قولنا: «لا رجل فى الدار» معرّفاً لفرد خاصّ منه ويكون النفى وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضيّة، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفى. فى افتقار العامّ إلى مقدّمات الحكمة

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ فى أنّ قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيدان العموم من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمة[313]، والسرّ فى ذلک ما قلنا، ولو لا ذلک لما دلّ قولنا: «أكرم العالم مطلقاً» أيضاً على الإطلاق، إذ الإطلاق أيضاً وارد على مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهملة يجتمع مع المقيّد، ولذا لو قال: «أكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجوّزاً قطّ، ولا شبهة فى أنّ العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا

يطلبون مقدّمات الحكمة فى مفهوم لفظ «العالم» الذى ورد الإطلاق عليه، ولعلّ هذا من شدّة وضوحه خفى على بعض الأساتيذ، فتدبّر فيما ذكرنا[314]، إنتهى ملخّصاً.

وفيه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفى أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلک المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحيح لا غبار عليه، لكنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 264
البحث فى ذلک المفهوم الذى جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقيّد؟
وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتوقّف دلالته على وجوب إكرام كلّ عالم سواء كان عادلًا أم فاسقاً على إثبات أمرين:
أ- أن يكون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولًا للفظة «كلّ» لا مفهوم العالم العادل.
ب- أن يكون ما دخل عليه لفظة «كلّ» موضوعاً بالأصالة لا معرّفاً لما هو الموضوع.
وما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله لا يثبت إلّاالأمر الثانى، والمستشكل يدّعى الافتقار إلى مقدّمات الحكمة لإثبات الأمر الأوّل.

وينبغى أن يجاب عنه بما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أنّ مورد الإطلاق غير مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد كما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، ولو شككنا فى أنّ المولى هل أراد استيعاب أفراد نفس طبيعة العالم فى قوله: «أكرم كلّ عالم» أو استيعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلائى باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشكّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فيجب على العبد إكرام كلّ من هو مصداق طبيعة العالم، سواء كان عادلًا أو فاسقاً، كما نتمسّک بها أيضاً فيما إذا قال المولى مكان «أكرم كلّ عالم»:
«أكرم زيداً وعمراً وبكراً» وعلمنا أنّ خالداً أيضاً من العلماء واحتملنا أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 265
المولى خطأ فى عدم ذكره فى زمرة من أوجب إكرامهم، فكما أنّ أصالة عدم الخطأ هو المرجع فى رفع احتمال النقيصة فى هذا الكلام الذى ذكر المولى فيه كلّ فرد فرد من العلماء تفصيلًا إلّاواحداً منهم، فكذلک فيما إذا ذكرهم إجمالًا بقوله: «أكرم كلّ عالم»، وإن كان ثمرة جريان أصالة عدم الخطأ فى الأوّل عدم شمول الحكم لمورد الشكّ وفى الثانى شموله له.
وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة، والمرجع فى موارد الشكّ فى التقييد مقدّمات الحكمة، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، والمرجع فى موارد الشكّ فى دخل قيد فى مدخول ألفاظ العموم يضيّق دائرته هو أصالة عدم الخطأ.
والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ على استغراق أفراد الطبيعة من دون حاجة إلى التمسّک بالإطلاق.
ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلک، فإنّک إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف فى استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم فى مقام البيان كما يتوقّفون فى المطلقات إلى ما شاء اللّه[316].
هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضيح منّا، وهو كلام متين.
ولايبعد أن يكون هذا مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
كما لا ينافى دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها[317]، إنتهى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 267
فى ألفاظ العموم

الفصل الثانىفى ألفاظ العموم

اشارة

اعلم أنّهم ذكروا للعموم ألفاظاً:
1- لفظة «كلّ» وما فى معناها، ولا إشكال فى دلالتها بالوضع على عموم مدخولها كما تقدّم.
2- النكرة الواقعة فى سياق النفى.
ولايخفى عليک أنّ البحث لا يختصّ بالنكرة، بل يعمّ اسم الجنس أيضاً، والفرق بينهما أنّ اسم الجنس يدلّ على نفس الطبيعة والنكرة على الطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة.
ولا يختصّ النزاع بالنفى أيضاً، بل يعمّ النهى[318]، سيّما بناءً على كون الأمر بمعنى طلب الفعل والنهى بمعنى طلب تركه[319]، لاشتراكه حينئذٍ مع النفى فيما ذكروه ملاكاً للدلالة على العموم، وهو قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها»، ولأجل ذلک تمسّكوا بهذه القاعدة هاهنا لإثبات دلالة النكرة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 268
الواقعة فى سياق النفى على العموم، كما تمسّكوا بها فى النواهى لإثبات اقتضاء النهى ترک جميع الأفراد[320].
فالبحث يعمّ الأقسام الأربعة، لكنّا نعبّر فى طىّ المباحث لأجل التسهيل بالنكرة الواقعة فى سياق النفى فقط كما هو المتداول بينهم، فنقول:
لا إشكال ولا خلاف بينهم فى عدم دلالتها على العموم وضعاً، بخلاف لفظة «كلّ» حيث إنّها تدلّ عليه بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، ضرورة أنّ قولنا: «ليس رجل فى الدار» لا يشتمل على لفظ يصلح لإفادة العموم، فإنّ «ليس» من أدوات النفى، و «رجل» لا يدلّ إلّاعلى الطبيعة، وتنوينه يفيد الوحدة، وعدم دلالة «فى الدار» على العموم واضحة، وليس للمجموع سوى وضع مفرداته وضع على حدة للعموم، إذ لم يدّع أحد ذلک ولم نجد فى معاجم اللغة شاهداً عليه.

فذهب بعضهم إلى دلالتها عليه عقلًا، ولأجل ذلک قالوا: العموم قد يكون لفظيّاً وقد يكون عقليّاً، ثمّ مثّلوا للأوّل بلفظة «كلّ» وللثانى بالنكرة الواقعة فى سياق النفى، كما فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله[321].
ومرادهم بالعموم العقلى هو العموم بملاک القاعدة المشار إليها آنفاً، أعنى «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع مصاديقها».
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم النكرة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 269
سياق النفى أو النهى، ودلالتها عليه لا ينبغى أن ينكر عقلًا، لضرورة أنّه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلّاإذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلّا كانت موجودة[322]، إنتهى.
وقد عرفت المناقشة فيه، فإنّ انعدام الطبيعة لا يتوقّف عقلًا على انعدام جميع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، كما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصّلًا[323].

المختار فى المسألة

والحقّ أن يقال: إنّ الحاكم بدلالتها على العموم هو العرف لا العقل، فإنّ الطبيعة وإن كانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلاً، إلّاأنّها لا تكاد تكون معدومة عرفاً إلّاإذا انعدم جميع مصاديقها.
نعم، العرف يوافق العقل فى الحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما.
فهذه القاعدة فى ناحية وجود الطبيعة عقليّة وعرفيّة، وليست فى ناحية عدمها إلّاعرفيّة.
ولا يخفى عليک أنّ هذا الحكم العرفى لا يرتبط بالتبادر، فإنّک قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النكرة فى سياق النفى إلى أذهان أهل العرف، فحكمهم بإفادتها العموم مستند إلى نفس قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها»، فالنزاع بيننا وبين مثل المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو فى كون هذه القاعدة عرفيّة أو عقليّة بعد الاتّفاق على أنّ دلالتها على العموم مستندة إليها لا إلى الوضع والتبادر من اللفظ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 270
والحاصل: أنّ النكرة الواقعة فى سياق النفى تفيد العموم عرفاً وإن لم تدلّ عليه وضعاً ولا عقلاً.

لكن دلالتها عليه تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال:
لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا اخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد، وإلّا فسلبها لا يقتضى إلّااستيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كو ن دلالتها عليه عقليّة، فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التى تصلح لانطباقها عليها[324]، إنتهى.
إن قلت: ما الفرق بين الألفاظ الموضوعة للعموم كلفظة «كلّ» وبين النكرة الواقعة فى سياق النفى، حيث ذهبتم فى الأوّل إلى عدم احتياجه فى إفادة العموم إلى الإطلاق وفى الثانى إلى احتياجه إليه؟
قلت: قد عرفت أنّ لفظة «كلّ» موضوعة للعموم، فهى بلفظها ناظرة إلى أفراد الطبيعة، لا إليها نفسها، ونتمسّک لرفع احتمال دخل قيد فيها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلى التمسّک بالإطلاق الذى مورده ما إذا تعلّق الحكم بنفس الطبيعة كما تقدّم تفصيله فى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.
وأمّا النكرة أو اسم الجنس فى سياق النفى أو النهى فلا لفظ فيهما يدلّ على العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» فى قولنا: «لا رجل فى الدار» تدلّ على

النفى، و «رجل» على نفس طبيعة الرجل، وفى «الدار» على الظرفيّة، فليس لنا لفظ ناظر إلى الأفراد والكثرات.
وكذلک قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» فإنّها- سواء كانت قاعدة عقليّة كما عليه صاحب الكفاية، أو عرفيّة كما هو الحقّ المختار- ناظرة أيضاً إلى الطبيعة كما لا يخفى.
فإذا قال المتكلّم: «ليس رجل فى الدار» وشككنا فى أنّه أراد طبيعة الرجل أو الرجل العالم فلابدّ أوّلًا من إثبات إطلاق كلمة «رجل» من طريق كون المتكلّم حكيماً وفى مقام بيان جميع ما له دخل فى مراده وعدم قيام قرينة على تقييده وعدم تحقّق قدر متيقّن فى مقام التخاطب، كلّ ذلک لكى يثبت أنّ المنفىّ هو طبيعة الرجل المطلقة[325]، ثمّ بعد ذلک نتمسّک بقاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» لكى يثبت العموم.
ولا فرق فى ذلک بين الطبيعة المنفيّة والمنهىّ عنها، وإن كان الأمر فى النهى أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشكّ طبعاً فى أنّه هل كان فى مقام بيان تمام متعلّق حكمه، أو كان بصدد إشارة إجماليّة إلى الحكم

من دون تحديد موضوعه بجميع حدوده وثغوره مثل آية «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[326]، فلابدّ لاستفادة حرمة مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدّمات الحكمة.
والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة لا بالأفراد، فلا مجال لإجرائه فى العمومات المستفادة من لفظة «كلّ» وامثالها، بل المرجع عند احتمال التقييد فيها أصالة عدم الخطأ، بخلاف النكرة الواقعة فى سياق النفى

أو النهى، فإنّ النفى أو النهى فيها ورد على الطبيعة، وموضوع القاعدة العقليّة أو العرفيّة التى يستند العموم إليها أيضاً هو الطبيعة، فلابدّ لإثبات العموم فيها من إحراز الإطلاق لكى يثبت أنّ صغرى قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» هى الطبيعة المطلقة لا المقيّدة[327].
3- المحلّى باللام، مفرداً كان أو جمعاً:
واختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أ- دلالته على العموم مطلقاً، كما يستفاد من بعض الكلمات، ب- عدم دلالته عليه كذلک، واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله، ج- التفصيل بين الجمع والمفرد، فيدلّ الأوّل دون الثانى، وهو المشهور.
فلابدّ من البحث فى مقامين:
المقام الأوّل: فى المفرد المعرّف باللام
والحقّ أنّه لا يقتضى العموم، لعدم اقتضائه وضع «ال» ولا مدخولها، أمّا «ال» فلأنّها تفيد تعريف الجنس[328] تارةً، والعهد الذهنى[329] أو الذكرى[330] اخرى، وتكون للتزيين[331] ثالثة، ولا أثر لوضعها للعموم فى معاجم اللغة ولو

بنحو المشترک اللفظى.
وأمّا مدخولها فلأنّه وضع لنفس الطبيعة والماهيّة.
ولا وضع للمجموع المركّب منهما، لأنّه وإن لم يمتنع ثبوتاً، إلّاأنّ الدليل على خلافه إثباتاً، لأنّه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر من لفظ «الإنسان» إلى الذهن عين ما يتبادر من لفظ «كلّ إنسان»، ولكان قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بمعنى «أحلّ اللّه كلّ بيع»، مع أنّ العرف يحكم بوجود الفرق بينهما من حيث المعنى، فإنّ الحكم تعلّق بنفس الطبيعة فى الأوّل وبأفرادها فى الثانى.
على أنّ وضع المفرد المحلّى باللام للعموم يستلزم اختصاص أصالة الإطلاق بالأسماء الخالية من «ال»[332] مع أنّ أكثر الموارد التى تمسّک الفقهاء والاصوليّون فيها بأصالة الإطلاق هو المفرد المحلّى باللام.
إن قلت: كلّ ذلک يقتضى منع دلالته على العموم لفظاً فلماذا لم يدلّ عليهِ

إذا اقتضته مقدّمات الحكمة، فإنّ المطلق تارةً يكون شموليّاً واخرى بدليّاً كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.
قلت: أوّلًا: قد عرفت المناقشة فى تقسيمه إلى شمولى وبدلى[333].
وثانياً: سلّمنا صحّة هذا التقسيم، إلّاأنّ القائل بالشمول فى طائفة من المطلقات لا يريد به العموم، وإلّا لما أنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله دلالة المحلّى باللام على العموم[334] مع ذهابه إلى أنّ الإطلاق فى مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون

شموليّاً.
والحاصل: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم، لأنّ العرف يفهم من
«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» غير ما يفهم من «أحلّ اللَّه كلّ بيع».
المقام الثانى: فى الجمع المحلّى باللام.

كلام صاحب الكفاية فيه

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله أنكر دلالة المحلّى باللام على العموم سواء كان مفرداً أو جمعاً، واستدلّ فى كليهما بعين ما قدّمناه فى المفرد المعرّف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله [335] ولا وضع آخر للمركّب منهما.

نقد كلامه بالنسبة إلى الجمع

وبرهانه وإن كان تامّاً بالنسبة إلى المفرد إلّاأنّه مخدوش بلحاظ الجمع، لأنّ العرف يفهم العموم من مثل «أكرم العلماء» دون «أكرم العالم»، وهذا كاشف عن وضع الجمع المعرّف باللام للعموم، فلا نسلّم عدم وضع ثالث للمركّب، نعم، لا وضع لكلّ واحد من مصاديقه، بل وضع عنوان «الجمع المحلّى باللام» للعموم، فينطبق على كلّ واحد من مصاديقه، مثل «العلماء» و «البيوع» و «الرجال» و ....
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 275

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعيّاً أو استغراقيّاً؟

ثمّ إنّه ربما يقال بكون عمومه مجموعيّاً، لأنّ الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفراده، واللام الداخل عليه لا يخالفه فى ذلک، وإن خالفه فى دلالته على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيرة للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركّب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلّا بنحو من العناية والتجوّز.

وفيه: أنّ الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفراده لكان كذلک فى جميع موارده، سواء كان محلّى باللام أو مضافاً أو مجرّداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جئنى برجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلّاواحداً منهم فى المثال الأوّل وجاء برجلين فى المثال الثانى لما امتثل أصلًا، مع أنّ العرف يحكم بأنّه أطاع بالنسبة إلى ما وافقه وعصى بالنسبة إلى ما خالفه، وكذلک الأمر فى المعرّف باللام، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعة منهم وفرضنا كونهم عشرة، فالعرف يحكم بأنّه أطاع وعصى.

والحاصل: أنّ العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام استغراقى، لأنّه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أنّ الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفراده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 277

فى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

الفصل الثالثفى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

اشارة

لا إشكال فى جريان أصالة العموم فيما إذا شكّ فى أصل التخصيص، لكنّهم اختلفوا فى جريانها فيما إذا خصّص بمتّصل أو منفصل وشكّ فى التخصيص الزائد.
فذهب بعضهم إلى جواز التمسّک بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلک، وفصّل ثالث بين ما إذا كان المخصّص المعلوم متّصلًا أو منفصلًا، فيجوز فى الأوّل دون الثانى.
ومنشأ هذا النزاع أنّ التخصيص هل هو كاشف عن التجوّز فى العامّ أم لا؟
لأنّ من قال بعدم حجّيّته فى الباقى استدلّ عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازيّة، والمجازات التى يحتمل استعمال العامّ فيها متعدّدة ولا مرجّح يعيّن أحدها.
ومن قال بحجّيّته فيه ذهب إلى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ العامّ المخصّص استعمل فى عمومه، إذ التخصيص يوجب التصرّف فى الإرادة الجدّيّة لا الاستعماليّة.
ومن فصّل ذهب إلى أنّ التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازيّة دون المتّصل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 278

وبيان الحق فى المسألة يتوقّف على ذكر مقدّمة حول حقيقة المجاز، فنقول:
قد عرفت فى مبحث «استعمال اللفظ فى المعنى المجازى»[336] أنّهم اختلفوا فى حقيقة المجاز على أقوال ثلاثة:
فذهب المشهور إلى أنّه عبارة عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.
وخالفهم السكّاكى فىخصوص الاستعارة، حيث ذهب إلى أنّها لم تطلق على المشبّه إلّابعد ادّعاء دخوله فى جنس المشبّه به، فالاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له بادّعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازى، فللأسد مثلًا أفراد حقيقيّة وادّعائيّة.
والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهانى صاحب كتاب «وقاية الأذهان» من تعميم ما أفاده السكّاكى بحيث يعمّ المجاز المرسل، وتبعه فى ذلک تلميذه المحقّق العلّامة قائد الثورة الإسلاميّة سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى، سواء كان استعارة أم مجازاً مرسلًا[337]، لكن لا بادّعاء توسعة ما وضع له كما ذهب إليه السكّاكى، ضرورة عدم إمكان التوسعة فى مثل «زيد حاتم»، فإنّ «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كلّى لكى يدّعى توسعته بحيث يعمّ زيداً لأجل شباهته به فى الجود، ولا يمكن ادّعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميّة والجزئيّة بعدما سمّاه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير فى المستقبل

جواداً مشهوراً بين الناس.
على أنّه كرّ على ما فرّ، فإنّ السكّاكى لأجل التحفّظ على ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلى القول بكون الاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أنّ إطلاق «حاتم» على «من له الجود» استعمال له فى غير ما وضع له كما لا يخفى.
بل يمكن أن يناقش فى كلامه بالنسبة إلى أسماء الأجناس أيضاً، فإنّا لو فرضنا توسعة معنى «الأسد» مثلًا بحيث يكون له أفراد ادّعائيّة كما له أفراد حقيقيّة لكان إطلاقه على هذا المعنى الادّعائى استعمالًا له فى غير ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهيّة المنطبقة على خصوص الأفراد الحقيقيّة، فالتزم السكّاكى بمقالة المشهور من حيث لا يشعر.
فالحقّ أن يقال: ليس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر كما ذهب إليه المشهور، ولا تصرّفاً فى معنى اللفظ كما عليه السكّاكى، بل تصرّفاً وادّعاءً فى الانطباق والهوهويّة، فإذا قلنا: «زيد حاتم» أو «زيد أسد» استعمل كلّ من

الموضوع والمحمول فى معناه الحقيقى، لكنّ الحمل والحكم بالاتّحاد بينهما أمر ادّعائى.
وإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كان الادّعاء فى انطباق «أسد» على الرجل الشجاع الذى رآه المتكلّم من دون أن يتصرّف فى معنى «الأسد» أصلًا.
فعلى هذا لا فرق بين المجاز فى الكلمة والمجاز فى الإسناد فى أنّهما عبارة عن كون الحمل والانطباق فيهما ادّعائيّاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لاينبغى ا لقول بمجازيّة العامّ المخصّص بناءً على ما اخترناه فى حقيقة المجاز، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 280
الفسّاق من العلماء» فلا توجيه للمجازيّة إلّابادّعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العامّ موضوعاً، فكما أنّا نحكم ادّعاءً أنّ الرجل الشجاع حيوان مفترس فيما إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كذلک نحكم ادّعاءً فى المقام بأنّ العالم الفاسق ليس بعالم.
وهو خلاف الوجدان، فإنّا حينما نلاحظ العامّ والخاصّ المتقدّمين نفهم منهما أنّ «العلماء» عند المولى على فريقين: عدول وفسّاق، من دون أن يفرض خروج الفريق الثانى عن تحت عنوان «العلماء»، لكنّه أخرجهم من الحكم بوجوب الإكرام، فالتخصيص خروج حكمى لا موضوعى، وهذا هو الفارق بينه وبين الحكومة.
إنّما الكلام فى مجازيّة العامّ المخصّص بناءً على مذهب المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا يصدق التخصيص على التخصيص بالمتّصل أصلًا، إذ ليس لنا حكم عامّ اريد تضييق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصيص عليه إنّما هو من قبيل «ضيّق فم الركيّة»[338].
سلّمنا انطباق عنوان التخصيص عليه، لكنّه لا يستلزم التجوّز، لأنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلو كان استعمال «العلماء» مجازاً لكان بمعنى «العلماء العدول» وحينئذٍ لا يصحّ استثناء فسّاقهم إلّابنحو الاستثناء المنقطع كما لا يخفى، فلابدّ من القول باستعمال لفظ «العلماء» فى معناه الحقيقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 281
العامّ لكى يصحّ ورود الاستثناء عليه.
وأمّا التخصيص بالمنفصل فربما استدلّوا على استلزامه التجوّز بأنّ اللفظ الموضوع للعموم استعمل فى غير ما وضع له، أعنى خصوص غير مورد المخصّص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ينقلب المخصّص ناسخاً، لأنّ الفرق بين التخصيص والنسخ أنّ التخصيص عبارة عن إخراج مورد المخصّص عن حكم العامّ من أوّل الأمر بحيث لا يعمّه حكمه فى زمان من الأزمنة أصلًا، والنسخ عبارة عن قطع استمرار الحكم فى الزمن الثانى بعدما كان ثابتاً فى الزمن الأوّل.

والحقّ فى ردّه ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ لنا إرادةً استعماليّةً وجدّيّة، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نستكشف أنّ مراده الجدّى من الدليل العامّ مغاير لمراده الاستعمالى، لأنّه استعمله فى جميع العلماء ومراده الجدّى خصوص العلماء الذين لم يتّصفوا بالفسق، فأين استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كى تصحّ دعوى المجازيّة؟

إن قلت: كان المولى قادراً على تفهيم جميع مقصده بدليل واحد، كأن يقول:

«أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق» والإتيان بالدليل العامّ مع علمه بأنّه سيخصّصه إغراء بالجهل، لأنّ العبد يتخيّل أنّ إرادته الجدّيّة تعلّقت بإكرام جميع العلماء، فإذا ورد المخصّص علم أنّ مراده الجدّى غير مراده الاستعمالى، فما فائدة هذا النحو من المحاورة؟

قلت: إنّ الشارع المقدّس سلک فى التفهيم والتفهّم وكذا فى التقنين طريقة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 282

العقلاء، ولا ريب فى أنّ طريقتهم فى مقام ضرب القانون توجيه الحكم إلىموضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضى المصلحة إخراجه من ذلک القانون الكلّى.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما كانوا يجهلون حين التقنين بموارد الاستثناء بل يعرفونها تدريجاً فى مقام العمل وتنفيذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجميع موارد المصالح والمفاسد ولا تدريج فى علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحة قد تقتضى تأخير إبلاغ موارد الاستثناء، كما أنّها كانت تقتضى بيان الأحكام بالتدريج فى صدر الإسلام.

وبالجملة: العقلاء والشارع يشتركان فى أنّ طريقتهم فى مقام إعطاء القانون توجيه الأحكام إلى الموضوعات العامّة لتكون مرجعاً فى موارد الشكّ وحجّة على الموالى والعبيد، ثمّ العقلاء يخصّصون تلک القوانين بعد علمهم بموارد التخصيص، والشارع يخصّصها بعد حلول أوان بيان المخصّصات.

ولو لا سلوک الشارع مسلک العقلاء فى ذلک لحكم بالتناقض بين العامّ والخاصّ، ضرورة أنّ الموجبة الكلّيّة نقيض السالبة الجزئيّة كما قرّر فى المنطق، فلابدّ من الحكم بتناقض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[339] مع قوله: «حَرَّمَ الرِّبَا»[340] لو رأيناهما من منظر العقل وبحسب الموازين المنطقيّة.

لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ طريقة الشارع هى طريقة العقلاء الذين لا يرون العامّ والخاصّ متناقضين فى جوّ التقنين[341]، بل يجمعون بينهما بالجمع

الدلالى.
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بتوضيح منّا[342].
وملخّصه: أنّ الإرادة الجدّيّة وإن تعلّقت بغير مورد المخصّص من سائر أفراد العامّ، إلّاأنّ الإرادة الاستعماليّة- وبعبارة اخرى- إرادة جعل القانون تعلّقت بالعامّ بعمومه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان البعث إلى إكرام جميع العلماء، لكن لا لغرض الانبعاث إلى إكرام الجميع، بل البعث بالنسبة إلى إكرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إكرام فسّاقهم، كما أنّ البعث فى الأوامر الامتحانيّة ليس لغرض الانبعاث أصلًا.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقد ناقش المحقّق النائینی رحمه الله فیما أفاده صاحب الکفایة بأنّ حقیقة الاستعمال لیس إلّاإلقاء المعنی بلفظه بحیث لا یکون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلی الألفاظ، بل هی مغفول عنها، وإنّما تکون الألفاظ قنطرة ومرآة إلی المعانی، ولیس للاستعمال إرادة مغایرة لإرادة المعنی الواقعی، فالمستعمل إن کان قد أراد المعانی الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلّا کان هازلًا. والحاصل: أنّ تفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الإرادة الواقعیّة ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصیص علیه وبعده یکون علی حدّ سواء فی تعلّق الإرادة به وأنّ هناک إرادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه لیس بشیء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 284

بل التحقیق، هو أن یقال: إنّ کلّاً من أداة العموم ومدخولها لم یستعمل إلّا فی معناه، والتخصیص سواء کان بالمتّصل أو بالمنفصل لا یوجب المجازیّة، لا فی الأداة، ولا فی المدخول.

أمّا فی الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع إلّاللدلالة علی استیعاب ما ینطبق علیه المدخول، وهذا لا یتفاوت الحال فیها بین سعة دائرة المدخول، أو ضیقه، فلا فرق بین أن یقال: «أکرم کلّ عالم» وبین أن یقال: «أکرم کلّ إنسان» فإنّ لفظة «کلّ» فی کلا المقامین إنّما تکون بمعنی واحد، مع أنّ الثانی أوسع من الأوّل، وذلک واضح.

وأمّا فی المدخول: فلأنّ المدخول لم یوضع إلّاللطبیعة المهملة المعرّاة عن کلّ خصوصیّة، فالعالم مثلًا لا یکون معناه إلّامن انکشف لدیه الشیء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فیه أصلًا، فلو قیّد العالم بالعادل أو النحوی أو غیر ذلک من الخصوصیّات والأنواع لم یستلزم ذلک مجازاً فی لفظ العالم، لأنّه لم یرد من العالم إلّامعناه ولم یستعمل فی غیر من انکشف لدیه الشیء، والخصوصیّة إنّما استفیدت من دالّ آخر، وعلی هذا لا یفرق الحال بین أن یکون القید متّصلًا بالکلام أو منفصلًا، أو لم یذکر تقیید أصلًا لا متّصلًا ولا منفصلًا، ولکن کان المراد من العالم هو العالم العادل مثلًا، فإنّه فی جمیع ذلک لم یستعمل العالم إلّافی معناه، فمن أین تأتی المجازیّة؟ وأیّ لفظ لم یستعمل فی معناه؟ حتّی یتوهّم المجازیّة فیه[343].

إنتهی کلامه ملخّصاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 285

ویرد علی الفقرة الاولی من کلامه أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لم یلتزم بتغایر الإرادتین فی جمیع الموارد، لکی یرد علیه إشکال المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّک قد عرفت أنّ العامّ والخاصّ إذا وردا فی مقام الإخبار، کأن یقال: «ما جائنی من القوم أحد» و «جائنی من القوم زید» کانا متعارضین، ولا یصحّ اعتذار المتکلّم بأنّ مراده الجدّی من العامّ غیر زید.
بل التزم بتفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الجدّیّة فی خصوص مقام التقنین، وهو متین، وقد عرفت التوضیح الکامل فی تقریبه.
وأمّا ما أفاده من التحقیق لإبطال القول بالمجازیّة فی العامّ المخصّص، ففیه: أنّه تامّ فی المخصّص المتّصل دون المنفصل، لأنّ الادباء قالوا: «للمتکلّم أن یلحق بکلامه ما شاء ما دام کونه مشتغلًا به» فلم ینعقد للکلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ[344]، فإنّ أصالة الظهور تجری حینئذٍ لکشف مراده من دون أن نتوقّف فیها لأجل احتمال الإتیان بقید منفصل، فإذا قال:
«أکرم کلّ عالم عادل» أو «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلا مجال لتوهّم المجازیّة فیه بعین التقریب الذی ذکره المحقّق النائینی رحمه الله.
وأمّا إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال بدلیل منفصل: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» فلا یخلو إمّا لم ینعقد ظهور للدلیل العامّ قبل الإتیان بالمخصّص، أو کان له ظهور فی عمومه، أو فی خصوص العلماء العدول.
لا مجال للأوّل، لما عرفت من اتّفاقهم علی جریان أصالة الظهور الکاشفة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 286
عن مراد المتکلّم بعد فراغه من الکلام.
ولا للثانی، لأنّ إرادة العموم لا تلائم الإتیان بالمخصّص، بل تناقضه، فلابدّ من أن یعامل بینهما معاملة المتعارضین، مع أنّهم لم یعاملوا بینهما کذلک، ولا المحقّق النائینی رحمه الله یلتزم به، بل اتّفقوا علی التوفیق بینهما بالجمع الدلالی.
وأمّا الثالث: فهو یستلزم استعمال کلمة «العالم» فی غیر ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فیکون مجازاً لو لم نقل بکونه خطأً، لعدم اشتماله علی العلائق المجوّزة للمجاز[345].
لا یقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن یکون مدخول «کلّ» مستعملًا فی الطبیعة المهملة التی لا تأبی من التقیید، لا المطلقة، لکی یستلزم التناقض بین الدلیلین، ولا المقیّدة، لیستلزم الخطأ أو التجوّز.
فإنّه یقال: إرادة الطبیعة المهملة تقتضی عدم جریان أصالة العموم حتّی عند الشکّ فی أصل التخصیص، مع أنّ جریانها متّفق علیه، وإن اختلفوا فی

جريانها فى مورد الشكّ فى التخصيص الزائد.
فالطريق الوحيد للفرار عن مجازيّة العامّ المخصّص بالمنفصل- بناءً على مذهب المشهور فى حقيقة المجاز- هو ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من الالتزام بتغاير الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ فى عمومه، لكنّ المراد الجدّى خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازيّة العامّ المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 287
والحاصل: أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، ولا فرق فى ذلک بين مبنى المشهور فى حقيقة المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره واستاذه المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فلا تنثلم حجّيّة العامّ فى تمام الباقى بسبب التخصيص، فيجوز التمسّک به عند الشكّ فى التخصيص الزائد، كما يجوز التمسّک به عند الشكّ فى أصل التخصيص.
نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازيّة لما جرت أصالة العموم لرفع احتمال تقييد العامّ بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيّات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقى أرجحها وأقربها، ولا فائدة فى تفصيله بعد إقامة البرهان على بطلان القول بالمجازيّة رأساً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 289
فى التمسّک بالعامّ فى الشبهة المفهوميّة للمخصّص

الفصل الرابعفى التمسّک بالعامّ فى الشبهة المفهوميّة أو المصداقيّة للمخصّص

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فى الشبهة المفهوميّة

اشارة

ولها صور أربع، لأنّ المخصّص المجمل تارةً يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، واخرى بين المتباينين، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون متّصلًا أو منفصلًا.
الصورة الاولى: ما إذا كان المخصّص متّصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» وشككنا فى أنّ الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.
فلا إشكال فى بقاء العالم الذى لم يصدر منه ذنب أصلًا تحت العامّ، وكذا لا إشكال فى دخول العالم الذى ارتكب الكبيرة فى المخصّص.
إنّما الإشكال فيمن يرتكب الصغيرة من العلماء، فنشكّ فى أنّه هل هو باقٍ تحت العامّ ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصّص كى لا يجب؟
ربما يقال بجريان أصالة العموم فيه، فإنّها أصل عقلائى يرجع إليه عند الشكّ فى خروج بعض مصاديق العامّ عن تحته.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 290
ويظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:
أ- أنّ أصالة العموم ليست أصلًا مستقلّاً، بل هى شعبة من أصالة الظهور[346].
ب- أنّ الاستثناء بمنزلة الوصف، فكأنّه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».
وحينئذٍ فلا ريب فى ظهوره فى وجوب إكرام خصوص من احرز أنّه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ فى عالميّته أو فى عدم فاسقيّته، إذ لابدّ من إحراز الصغرى فى مورد لينطبق عليه الكبرى.
وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلّم مشتغلًا به، فلا تجرى أصالة العموم- التى هى شعبة من أصالة الظهور- فى ناحية العامّ إذا خصّص بقيد متّصل مردّد بين الأقلّ والأكثر.
بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقةً كما تقدّم، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العامّ الذى انعقد له ظهور فى العموم، فلا ينطبق إلّاعلى التخصيص بالمنفصل.
فالمرجع فى المقام هو أصالة البراءة.
الصورة الثانية: ما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء».
والحقّ أنّ أصالة العموم جارية فى هذه الصورة، لما تقدّم من انعقاد الظهور
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 291
للكلام بعد فراغ المتكلّم عنه، فتقديم الخاصّ المنفصل على العامّ إنّما هو

من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العامّ فى العموم، وأظهريّة الخاصّ إنّما هو فى القدر المتيقّن، وفى هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العامّ قطعاً، وأمّا الفردِ المشكوک انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجّة فيه، فضلًا عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجّة المستقرّة من دون معارض.

وناقش فيه العلّامة المجدّد مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:
وفيه نظر، لإمكان أن يقال: إنّه بعدما صارت عادة المتكلّم جارية على ذكر التخصيص منفصلًا عن كلامه[347] فحال المخصّص المنفصل فى كلامه حال المتّصل فى كلام غيره، فكما أنّه يحتاج فى التمسّک بعموم كلام سائر المتكلّمين إلى إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلک يحتاج فى التمسّک بعموم كلام المتكلّم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه، لعدم إحراز عدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثانى: فلما مضى من أنّ جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألة محتاجة إلى التأمّل[348]، إنتهى كلامه.
لكنّه رحمه الله عدل فى التعليقة عمّا ذكره فى المتن بقوله:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 292
والإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه أنّه لو صحّ ما ذكر لما جاز تمسّک أصحاب الأئمّة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم، لأنّه كالتمسّک بصدر كلام متكلّم قبل مجىء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسّک دلّ ذلک على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر فى المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلک عن كون مؤدّى العامّ السابق حكماً ظاهريّاً بالنسبة إلى أهل ذلک الزمان أعنى ما قبل صدور الخاصّ[349]، إنتهى كلامه.
إن قلت: فهل لا فرق فى التمسّک بأصالة العموم بين كلام من يعتاد بإتيان المخصّصات المنفصلة، كما فى الكتاب والسنّة، وبين كلام غيره؟
قلت: لا فرق بينهما فى أصل الظهور فى العموم، ولا فى جواز التمسّک بأصالة العموم، وإنّما الفرق بينهما فى أنّ جواز التمسّک بها يتوقّف على الفحص عن المخصّص فى الأوّل دون الثانى، ولأجل ذلک اشترطوا الفحص عنه قبل التمسّک بالعمومات الشرعيّة دون عمومات الموالى العرفيّة[350].
والحاصل: أنّ أصالة العموم تجرى فى الفرد المشكوک انطباق عنوان المخصّص عليه فيما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ جريانها فى الشريعة مشروط بالفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المخصّص متّصلًا مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا فى أنّه هل أراد زيد بن عمرو

أو زيد بن بكر[351].
وحيث عرفت أنّه لا يكاد ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلّم مشتغلًا به فالعامّ يصير مجملًا حقيقة[352] بالنسبة إلى كلا المتباينين، لأنّ إجمال المخصّص يسرى إلى العامّ، فلا يجوز التمسّک به فى شىء منهما، إذ لا ظهور له فيهما، لكى تجرى أصالة العموم التى هى شعبة من أصالة الظهور، فالمرجع فى كلا المتباينين هو أصالة البراءة.
نعم، لا ينثلم ظهور العامّ فى غيرهما من سائر مصاديقه وأفراده، فيجوز التمسّک بأصالة العموم فيها.
الصورة الرابعة: ما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم».
ولا يجوز التمسّک بالعامّ هاهنا أيضاً فى شىء من المتباينين، لأنّ ظهوره فى العموم وإن كان لا ينكر، إلّاأنّ إجمال المخصّص يسرىإليه حكماً ويسقطه عن الحجّيّة، ضرورة أنّ التمسّک بأصالة العموم فى كليهما مخالف لمقتضى التخصيص[353]، وفى أحدهما ترجيح من غير مرجّح، فلابدّ من التمسّک بذيل الاصول الجارية فى مقام العمل.
ولايخفى أنّ المخصّص تارةً يشتمل على حكم مضادّ لحكم العامّ، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء، والآخر على حرمة إكرام زيد العالم المردّد

بين زيد بن عمرو وزيدبن بكر، واخرى على حكم مخالف لحكمه بحيث لا يمتنع امتثال كليهما معاً، كما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.
ولا ريب فى أنّ الأوّل من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، فيرجع فيه إلى أصالة التخيير.
وأمّا الثانى فهل هو مورد أصالة الاحتياط؟ لأنّ الاشتغال اليقينى بتكليف عامّ يقتضى البراءة اليقينيّة، ولا نعلم بالبراءة لو تركنا إكرام زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى المثال السابق.
أو هو مورد أصالة البراءة، لأنّ العامّ وإن كان حجّة، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بابتلائه بحجّة أقوى، فإنّ المخصّص وإن كان مجملًا بالنسبة إلى كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بمغلوبيّة أصالة العموم به، فالشكّ فى وجوب إكرام كلّ منهما من قبيل الشكّ فى التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة.
والحقّ هو التفصيل بين أقسام العامّ، وإن اخترنا فى الدورة السابقة جريان

أصالة البراءة مطلقاً.
توضيح ذلک: أنّ العامّ المجموعی مشتمل علی تکلیف واحد لا یمتثل إلّا بالموافقة فی جمیع أفراده، بحیث لو أخلّ العبد بواحد منها لما امتثل أصلًا کما تقدّم، فلابدّ فی المثال المذکور- علی فرض کون العامّ مجموعیّاً- من إکرام کلّ من زیدبن عمرو وزیدبن بکر، وإلّا لم تحصل البراءة الیقینیّة من الاشتغال الیقینی المستفاد من العامّ.
بخلاف العامّ الاستغراقی، لأنّ التکلیف فیه متعدّد بتعداد أفراد العامّ، ولکلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا امتثل العبد التکلیف فی الأفراد المعلوم بقائها تحت العامّ یشکّ فی وجوب إکرام زیدبن عمرو وزیدبن بکر، فتجری أصالة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 295
البراءة فی کلّ منهما.
إن قلت: العلم إجمالًا بوجوب إکرام أحدهما یقتضی کونه من موارد الاشتغال، لکونه من مصادیق الشکّ فی المکلّف به.
قلت: لیس لنا علم إجمالی فی المقام، بل الموجود هو أصالة العموم، ولیس لسان أصالة العموم وجوب إکرام أحدهما، کالعلم الإجمالی بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فی یوم الجمعة، والبیّنة القائمة بخمریّة أحد الإنائین، بل لسانها وجوب إکرام کلیهما، ونحن نعلم بکذبها فی أحدهما الذی هو مورد التخصیص، فأصالة العموم الجاریة فی المقام فی کلّ من المتباینین بمنزلة الأمارتین المتعارضتین، والقاعدة تقتضی تساقطهما[354].
نعم، الأخبار العلاجیّة الواردة فی خصوص تعارض الخبرین هی المتّبعة وإن کانت علی خلاف القاعدة، وأمّا سائر الأمارات المتعارضة فتبقی تحتها.
وإذا تساقط أصالة العموم بالنسبة إلی زیدبن عمرو وزیدبن بکر کلیهما فالمرجع هو أصالة البراءة فیهما، فلا یجب إکرامهما بحسب الحکم الظاهری.
هذا ما یقتضیه التحقیق فی العامّ المجموعی والاستغراقی.
ویلحق العامّ البدلی بالمجموعی فی هذا البحث، لأنّا نشکّ فی حصول براءة الذمّة من الاشتغال الیقینی بإتیان أحد المتباینین الذین یحتمل انطباق المخصّص علی کلّ منهما، فإنّ المولی إذا قال: «أکرم أیّ عالم شئت» ثمّ قال: «لایجب إکرام
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 296
زید العالم» فلا ریب فی اشتغال ذمّة المکلّف بتکلیف واحد، وهو وجوب إکرام واحد من العلماء، فلو أکرم زیدبن عمرو أو زیدبن بکر فی مقام الامتثال لشکّ فی فراغ ذمّته من التکلیف المعلوم، لاحتمال کونه مورد التخصیص، نعم، لو أکرم کلیهما لقطع بالفراغ کما لا یخفی.
هذا تمام الکلام فی الشبهة المفهومیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 297
فی التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص

المقام الثانى: فى الشبهة المصداقيّة

اشارة

إنّ مورد الشبهة المصداقيّة هو الشكّ فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ فى المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال فى المصداق، فلا يدرى أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ.
ولابدّ قبل البحث فيها من ذكر نكتة لكى يتّضح محلّ النزاع:
وهى أنّه لا إشكال ولا خلاف فى عدم جواز التمسّک بدليل إذا شكّ فى كون شىء مصداقاً لنفس ذلک الدليل، سواء كانت الشبهة وجوبيّة، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» وشككنا فى كون زيد مثلًا عالماً أم جاهلًا، أو تحريميّة، كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشككنا فى كون مايع خمراً أو خلّاً[355]، لأنّ جواز التمسّک بدليل فى مورد يتوقّف على إحراز دخول ذلک المورد فى موضوع ذلک الدليل.
ولا كلام أيضاً فى عدم جواز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقلّ للعامّ مجرّداً عمّا اتّصل به من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 298
القيود، فلقول المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» ظهور واحد، لدلالته على وجوب إكرام العلماء الموصوفين بعدم الفسق، فلا يجوز التمسّک بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد لو شككنا فى عدالته وفسقه[356]، كما لا يجوز التمسّک بها لو شككنا فى عالميّته وجاهليّته.
فيختصّ النزاع بالشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل.
وقد وقع التمسّک بالعامّ فيها من السيّد محمّد كاظم اليزدى رحمه الله فى بعض الموارد من عروته.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكن ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز فى المخصّص المتّصل، فإنّه قال:
وأمّا إذا كان مجملًا مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصداقيّة، ففى الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعى بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شىء فى موضوع الحكم غير عنوان العامّ، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء»- بمقتضى أصالة العموم- هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحويّاً أو غير نحوى، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 299
الخاصّ، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاصّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمة المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئى الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنّه لو شكّ فى عنوان العامّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شكّ فى عنوان الخاصّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكلّ منهما دخل فى موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفّلًا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه[357]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.
وحاصله: أنّه ليس للعامّ المخصّص بالمنفصل ظهور مستقلّ مع قطع النظر عن ملاحظة مخصّصه، فهو فى ذلک كالعامّ المخصّص بالمتّصل، فكما لا يجوز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل فكذلک لا يجوز فيما إذا كان منفصلًا.

لکنّه مبنیّ علی ما تقدّم[358] منه رحمه الله من إنکار تفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الإرادة الجدّیّة، وأمّا بناءً علی ما عرفت من تغایر الإرادتین واستقلال ظهور
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 300
کلّ من الدلیلین فکلّ واحد من العامّ والخاصّ حجّة برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقّق الجلیل رحمه الله.
فلابدّ من ترکیز البحث علی هذا المبنی الصحیح، فنقول:
غایة ما یمکن أن یستدلّ به لإثبات جواز الرجوع إلی العامّ فی المقام أنّ الخاصّ إنّما یزاحم العامّ فیما کان فعلًا حجّة، ولا یکون حجّة فیما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تکرم فسّاق العلماء» لا یکون دلیلًا علی حرمة إکرام من شکّ فی فسقه من العلماء، فلا یزاحم مثل «أکرم العلماء» ولا یعارضه، فإنّه یکون من قبیل مزاحمة الحجّة بغیر الحجّة.
والحقّ فی جوابه ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله[359]، وتوضیحه یحتاج إلیذکر معنی الحجّة وما یتمّ به الحجّیّة:
الحجّة عبارة عمّا یصلح لأن یحتجّ به المولی علی العبد وبالعکس[360]، وهذا یتوقّف علی إحراز ثلاثة امور مترتّبة:
أ- أصل الظهور، بمعنی أن یکون اللفظ ظاهر المعنی، لا مجملًا کاللفظ المشترک المستعمل من دون قرینة معیّنة.
ب- أصالة الظهور، وهی أن یکون المتکلّم استعمل اللفظ فی ذلک المعنی الذی له ظهور فیه، ولا فرق فی ذلک بین أن یستعمله فی المعنی الحقیقی، نحو «رأیت أسداً» أو المجازی، نحو «رأیت أسداً یرمی»، فإنّ أصالة الظهور کاشفة عن المراد الاستعمالی فی کلیهما، غایة الأمر أنّ أصالة الظهور الجاریة فی المعنی الحقیقی تسمّی أصالة الحقیقة أیضاً، کما أنّها فی العمومات تسمّی أصالة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 301
العموم.
ج- أصالة التطابق بین الإرادة الاستعمالیّة والجدّیّة، بمعنی أنّ المتکلّم لو لم یأت بقرینة علی مخالفة مراده الجدّی مع الاستعمالی فالأصل تطابقهما.
فلا یصحّ الاحتجاج بدلیل إلّاإذا کان واجداً لهذه الاصول الثلاثة.
إذا عرفت هذا فانقدح لک أنّ ظهور العامّ فی العموم واستعماله فیه ممّا لا یکاد ینکر فی المقام، لکن أصالة التطابق بین الإرادتین لا تجری فیه، بل المراد الجدّی منه یختصّ بغیر مورد المخصّص، وهو العالم غیر الفاسق،

بخلاف المخصّص، فإنّ الامور الثلاثة المقوّمة للحجّيّة تامّة فيه، فللمولى إرادتان جدّيّتان: إحداهما: تعلّقت بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاصّ، والاخرى: تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العامّ بعد ورود الخاصّ وتقدّمه عليه، فلا يجوز التمسّک بواحد منهما فى الفرد الذى شکّ فى فسقه بحسب الامور الخارجيّة، لعدم إحراز كونه فاسقاً كى يعمّه الخاصّ، ولا كونه غير فاسق كى يندرج تحت المراد الجدّى من العامّ.
إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين المخصّص المنفصل المردّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر[361]، حيث أجزتم هناک التمسّک بالعامّ فيما شکّ انطباق عنوان الخاصّ عليه دون المقام.
قلت: الفرق بينهما أنّ الخاصّ هاهنا حيث يكون مبيّناً لا غبار عليه فبضميمة أصالة الظهور وأصالة التطابق بين الإرادتين يكون بمفهومه الظاهر

المبيّن حجّة فى مقابل العامّ ومقدّماً عليه، فلا يجوز التمسّک بالعامّ إلّافيما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.
بخلاف المخصّص المجمل مفهوماً، فإنّه لا ظهور له، فلا يكون حجّة فى مقابل العامّ، لما عرفت من توقّف الحجّيّة على امور ثلاثة، أوّلها الظهور، نعم، إذا كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر فهو حجّة بالنسبة إلى الأقلّ الذى هو القدر المتيقّن، إذ لاريب فى ظهوره بهذا المقدار، فلا يجوز التمسّک بالعامّ بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ فيكون المخصّص بمنزلة مخصّص جديد محتمل، وقد عرفت جواز التمسّک بالعامّ فى موارد الشکّ فى التخصيص الزائد.
هذا إذا كان المخصّص لفظيّاً.

كلام صاحب الكفاية فيها
وأمّا إذا كان لبيّاً ففصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين ما كان واضحاً بحيث يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان فى مقام التخاطب فهو كالمتّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّافى الخصوص. وإن لم يكن كذلک فالظاهر بقاء العامّ فى المصداق المشتبه على حجّيّته، كظهوره فيه. والسرّ فى ذلک أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّةً ليس إلّاما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلًا إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصالة العموم باقيةً على الحجّيّة بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجّة اخرى بدون ذلک على خلافه. بخلاف ما إذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 303
كان المخصّص لفظيّاً، فإنّ قضيّة تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلک حقيقةً فيما كان الخاصّ متّصلًا، والقطع بعدم إرادة العدوّ لا يوجب انقطاع حجّيّته إلّافيما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه. كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرّة المألوفة بين العقلاء التى هى ملاک حجّيّة أصالة الظهور، وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيّتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلافه هناک، ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناک، وتكون قضيّتهما بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنّه لم يكن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلّاواحدة، والقطع بعدم إرادة إكرام العدوّ فى «أكرم جيرانى» مثلًا لايوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلابدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه[362]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وحاصل ما ذكره فى الفرق بين المخصّص المنفصل اللفظى وبين ما بحكمه من اللبّى وجهان:
أ- أنّ الحجّة الصادرة من قبل المولى متعدّدة فى الأوّل دون الثانى.[363]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج3 ؛ ص303

ب- بناء العقلاء على حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه إذا كان المخصّص لبّيّاً، بخلاف ما إذا كان لفظيّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 304

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

أقول: لو ثبت بناء العقلاء على الفرق بينهما- كما قال صاحب الكفاية- فلا إشكال فى لزوم اتّباعه، فإنّ بنائهم حجّة فى جميع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لكنّ الكلام فى إحراز هذا البناء فيما نحن فيه.
وأمّا ما ذكره من مسألة تعدّد الحجّة فى اللفظى دون اللبّى فيظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:
أحدهما: أنّ الحجج العقليّة أيضاً مربوطة بالمولى، فإنّ العقل يدرک فى المثال أنّ المولى لم يرد جدّاً إكرام الأعداء من جيرانه.
الثانى: أنّ ما يدركه العقل إنّما هو الحكم الكلّى، أعنى عدم وجوب إكرام الأعداء، وأمّاالجزئيّات مثلكون زيدمثلاًعدوّاً للمولىفلايرتبط بحكمالعقل[364].
فعلى هذا لا فرق بين المخصّص اللفظى واللبّى فى عدم جواز التمسّک بالعامّ فى الشبهات المصداقيّة.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

إنّ المحقّق العراقى رحمه الله استدلّ فى كتاب «مقالات الاصول» لإثبات عدم جواز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة- سواء كان المخصّص لفظيّاً أو لبيّاً- بوجه آخر غير ما اخترناه، وهو أنّ حجّيّة كلام المولى يتوقّف على امور مترتّبة متلاحقة، لأنّها تابعة للدلالة التصديقيّة[365]، وهى تابعة لأن يكون المولى فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 305
مقام تفهيم مراده الجدّى، وهو متوقّف على تصوّر المراد.
فإذا كان المولى شاكّاً فى عالميّة زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه حينما يقول: «أكرم كلّ عالم» كى يتعلّق إرادته بتفهيمه ويدلّ عليه كلامه بالدلالة التصديقيّة، ويكون حجّة فيه[366].
هذا حاصل ما أفاده فى كتاب مقالات الاصول.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ المولى عند إلقاء العمومات يكون بصدد بيان الحكم الكلّي، لا الجزئيّات والمصاديق، فإنّ العمومات وإن كانت ناظرة إلى الأفراد إجمالًا، إلّاأنّها لا تدلّ عليها بخصوصيّاتها الفرديّة، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» أراد وجوب إكرام كلّ فرد فرد من مصاديق العالم، وأمّا تشخيص كون زيد مثلًا عالماً فهو من وظائف العبد لا من وظائف المولى، بل ليس كلامه حجّة فى الموضوعات[367]، ولأجل ذلک إذا علم العبد بأنّ هذا السابح فى البحر المشرف على الغرق ابن المولى وجب عليه إنقاذه وإن تخيّل المولى أنّه عدوّه.
وثانياً: أنّ مشكوک العالميّة الذى ذكره بعنوان المثال شبهة مصداقيّة لنفس العامّ ولا نزاع فى عدم جواز الرجوع إلى دليل فيما شكّ انطباق موضوعه عليه،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 306
بل النزاع فى جواز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص.
وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا شكّ العبد فى مصداقيّة شىء للمخصّص لا إذا شكّ المولى، فقوله رحمه الله: إنّ المولى إذا كان شاكّاً فى عالميّة زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه- إلى آخر كلامه- لا يرتبط بالمقام.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّى

تقدّم البحث حول ما أفاده الميرزا النائينى رحمه الله فى المخصّص اللفظى المجمل مصداقاً.
وأمّا المخصّص اللبّى فقد ذهب إلى تفصيل فيه غير التفصيل المتقدّم من صاحب الكفاية، فإنّه قال:
وأمّا إذا كان المخصّص لبّياً من إجماع، أو عقل ضرورى، أو نظرى، فالأولى أن يقال: إنّه لو ورد عامّ، وعلم أنّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العامّ كيفما اتّفق، فإن كان الذى لم يتعلّق إرادته به من العناوين التى لا تصلح إلّا أن تكون قيداً للموضوع- ولم يكن إحراز انطباق ذلک العنوان على مصاديقه من وظيفة الآمر والمتكلّم، بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب- ففى مثل هذا يكون حال المخصّص اللبّى كالمخصّص اللفظى، فى عدم صحّة التعويل على العامّ فيما شكّ كونه من مصاديق الخارج، وذلک كما فى مثل قوله عليه السلام:
«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا إلخ»[368]، حيث إنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلّاأنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد الذى يرجع إليه فى القضاء، فتكون العدالة قيداً فى الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 307
الشكّ فى عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظى.
وإن كان الذى لم يتعلّق إرادته به من العناوين التى لا تصلح أن تكون قيداً للموضوع- وكان إحرازها من وظيفة الآمر والمتكلّم، بأن كان من قبيل الملاكات- ففى مثل هذا يجوز الرجوع إلى العامّ فى الشبهة المصداقيّة، وذلک كما فى مثل قوله عليه السلام: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبةً»[369] حيث يعلم أنّ الحكم لا يعمّ من كان مؤمناً من بنى اميّة، لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ لانتفاء ملاكه، لمكان أنّ ملاک اللعن هو الشقاوة، فكأنّ قوله عليه السلام: «اللهمّ العن بنى اميّة قاطبةً» قد تكفّل ملاک الحكم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم أنّ السعيد يقابل الشقىّ، فليس فى السعيد ملاک الحكم، ولكن إحراز أنّ فى بنى اميّة سعيداً إنّما هو من وظيفة المتكلّم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلّا بعد إحراز ذلک، ولو فرض أنّه علمنا من الخارج أنّ «خالدبن سعيد» مثلًا كان سعيداً مؤمناً، كان ذلک موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولكنّ المتكلّم لم يبيّنه لمصلحة هناک اقتضت ذلک، فلا يجوز لنا لعنه، لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاک الحكم فيه، وأمّا إذا شككنا فى إيمان أحد من بنى اميّة فاللازم الأخذ بالعموم

وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن[370] وأنّ المتكلّم أحرز ذلک، حيث إنّه من وظيفته كان إحراز ذلک، فلو لم يحرز أنّ المشكوک شقیّ لما ألقى العموم كذلک، ولا ينافى ذلک علمنا بإيمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلک، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمكان علمنا بعدم إرادته

من العموم، وأين هذا ممّا إذا شكّ فى إيمان أحد؟ فإنّ أصالة العموم تكون حينئذٍ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى، حيث إنّه لم يؤخذ عنواناً قيداً للموضوع، ولم يخرج عن العموم إلّابعض الأفراد التى يعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصل: أنّ الضابط الكلّى فى صحّة التعويل علي العامّ عند الشبهة المصداقيّة، هو أنّ الخارج لا يمكن ولا يصحّ أخذه قيداً للموضوع، كما فى المثال، حيث إنّه لا يصحّ أن يقال: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبةً إلّاالخيّر منهم» أو «العنوا بنى اميّة إلّاالخيّر منهم»، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لايصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الخيّر من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عمّن يعتبر قضائه، فإنّه يصلح أن يكون قيداً، بل لا يصلح إلّا لذلک، وفى هذا القسم من المخصّص اللبّى لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو الإجماع، فإنّه فى الجميع يصحّ التعويل على العامّ فى الشبهات المصداقيّة، كما أنّه فى القسم الأوّل أيضاً لا يفرق الحال فيه فى أنحاء المخصّص اللبّى فى عدم الصحّة[371].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وقبل الورود فی مناقشة کلامه لابدّ من بیان الفرق بین التخصیص الأفرادی والعنوانی، فنقول:
المخصّص الأفرادی: هو ما یُخرج الأفراد بخصوصیّاتها الفردیّة عن تحت
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 309
العامّ، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال بدلیل آخر: «لا تکرم زیداً» وبدلیل ثالث: «لا تکرم عمراً» وبدلیل رابع: «لا تکرم بکراً»[372]، فإذا شککنا هاهنا فی خروج فرد آخر فلا إشکال فی أنّ المرجع هو أصالة العموم، لأنّه من قبیل الشکّ فی التخصیص الزائد الذی عرفت أنّه مجری أصالة العموم.
والمخصّص العنوانی: هو ما تعلّق الحکم بعنوان عامّ لا یدلّ علی خصوصیّات مصادیقه تفصیلًا، سواء تعلّق بنفس العنوان، نحو «لا تکرم الفسّاق من العلماء» أو استفید تعلّقه به من التعلیل، کما إذا قال: «لا تکرم زید العالم لأنّه فاسق».
ولا ریب فی أنّ الموضوع فی التخصیصات العنوانیّة هو واقعیّة العنوان، سواء علم به العبد أو لم یعلم، فالخارج من تحت العامّ هو الفاسق الواقعی، لا من علم العبد بکونه فاسقاً.
إذا عرفت هذا فنقول:
لا فرق بین المثالین الذین ذکرهما المیرزا رحمه الله لتنویع المخصّص اللبّی إلی‌نوعین، فإنّ قیام الإجماع علی اعتبار العدالة فی المجتهد الذی یرجع إلیه فی القضاء من قبیل التخصیص العنوانی، لأنّ هذا الإجماع یدلّ علی خروج عنوان «الفاسق» عن حکم جواز الرجوع إلی المجتهد ویقیّده بقید العدالة، فکأنّه علیه السلام قال: «انظروا إلی رجل قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا وکان عادلًا».
وهکذا الأمر فی المثال الثانی، لأنّ العقل یحکم بعدم تناسب اللعن مع
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 310
الإیمان، فلابدّ من خروج عنوان «المؤمن» عن حکم جواز لعن بنی امیّة.
فالمخصّص فی کلا المثالین عنوانی، فلا ینظر إلی الأفراد بخصوصیّاتها الفردیّة، ولا دخل لعلم المکلّفین وجهلهم فیه، لأنّ الخارج هو واقعیّة الفاسق وواقعیّة المؤمن، لا ما تعلّق به علم العبد منهما.
غایة الأمر أنّ التخصیص فی الأوّل مقتضی الإجماع وفی الثانی ممّا حکم به العقل، لکنّه لا یکون فارقاً فی المسألة، کما اعترف به صریحاً فی آخر کلامه.

وحاصل جميع ما تقدّم فى هذا الفصل عدم جواز التمسّک بالعامّ إلّافى الشبهة المفهوميّة للمخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر، وأمّا الشبهات المفهوميّة للمخصّص المتّصل مطلقاً، والمنفصل المردّد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصداقيّة- سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، لفظيّاً أو لبيّاً- فلا يجوز التمسّک بالعامّ فيها أصلًا.
وينبغى التنبيه على امور: فى العامّين من وجه
الأوّل: فى العامّين من وجه
إذا قال المولى فى دليل: «أكرم العلماء» وفى دليل آخر: «لا تكرم الفسّاق» ثمّ علمنا أنّ زيداً مثلًا عالم، لكن شككنا فى فاسقيّته بنحو الشبهة المصداقيّة، فقد اختلفوا فى جواز التمسّک بالعامّ المعلوم انطباق عنوانه عليه، وهو قوله: «أكرم العلماء».
والخلاف مبنىّ على كون العامّين من وجه بالنسبة إلى مادّة الاجتماع داخلين تحت مسألة اجتماع الأمر والنهى أو المتعارضين أو المتزاحمين.
فلابدّ من إفراد كلّ من الاحتمالات الثلاثة بالبحث، فنقول:
أمّا الاحتمال الأوّل: فبمنىّ على أن لا تختصّ مسألة الاجتماع بما إذا تعلّق

الأمر والنهى بطبيعتين متصادقتين فى الخارج، بل تعمّ ما إذا تعلّقا بعنوانين عامّين ناظرين إلى الأفراد والكثرات كما فيما نحن فيه.
إن قلت: لا يكون المقام مع ذلک من مصاديق مسألة الاجتماع، لعدم المندوحة فيه، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال الأمر بوجه مجاز فى مورد الاجتماع.
قلت: قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم اعتبار قيد المندوحة فى محلّ النزاع من مسألة الاجتماع[373].
وكيف كان، فعلى القول بكون ما نحن فيه من موارد تلک المسألة واختيار القول بجواز الاجتماع فيها- كما هو الحقّ- فلا إشكال فى شمول كلا الدليلين للفرد الذى يكون مصداقاً لهما، فيجب ويحرم إكرام العالم الفاسق.
ولو أحرزنا عالميّة فرد وشككنا فى فاسقيّته، فلا إشكال فى عدم جواز التمسّک ب «لا تكرم الفسّاق» لما عرفت من عدم جريان الدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه، وأمّا التمسّک بقوله: «أكرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا كان حجّة فى معلوم الفسق- لأجل جواز اجتماع الأمر والنهى- فلابدّ من أن يكون حجّة فى مشكوک الفسق بطريق أولى.
وأمّا الاحتمال الثانى: فمبنىّ على أن لا يختصّ التعارض بتنافى الدليلين فى تمام مفادهما، بل يعمّ ما إذا تنافيا فى بعضه.
وعليه فلو أحرزنا عالميّة زيد وفاسقيّته كلتيهما لتساقط الدليلان بالنسبة إليه بمقتضى القاعدة الأوّلية فى الأمارتين المتعارضتين، فيرجع فيه إلى الاصول العمليّة، وهى أصالة التخيير إذا دار أمره بين المحذورين، كما دلّ

أحد الدليلين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 312
على الوجوب والآخر على الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.
ولو أحرزنا عالميّته وشككنا فى فاسقيّته- كما هو محلّ البحث- فالمرجع هو الدليل المعلوم صدق عنوانه عليه، وهو «أكرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جريان الدليل الآخر فيه، للشكّ فى كونه مصداقاً له.
هذا بناءً على التساقط الذى اقتضته القاعدة الأوّلية العقليّة فى المتعارضين.
وأمّا إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بين الخبرين، فالمتّبع هو الأخبار العلاجيّة الواردة فى مورد تعارض الخبرين، فلو فرض ترجيح قوله:
«لا تكرم الفسّاق» بأن كان موافقاً للمشهور مثلًا كان مادّة الاجتماع- وهو «العالم الفاسق»- داخلًا فى قوله: «لا تكرم الفسّاق».
وهذا كاشف عن تعلّق الإرادة الجدّيّة فى قوله: «أكرم العلماء» بالعلماء الموصوفين بعدم الفسق.
فإذا كان شخص عالماً مشكوك الفسق لا يمكن التمسّك بواحد من الدليلين، لعدم إحراز كونه فاسقاً كى يدخل تحت الدليل الناهى، ولا عالماً غير فاسق ليعمّه المراد الجدّى من الدليل الآمر.
وبالجملة: لا فرق فى نتيجة هذا البحث بين العامّين من وجه، وبين العامّ والخاصّ الذين تقدّم البحث عنهما، غاية الأمر أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ هناك كان بملاك أقوائيّة الظهور، وتقدّم الدليل الراجح على الآخر هاهنا بملاك المرجّحات المستفادة من الأخبار العلاجيّة.
وأمّا الاحتمال الثالث- أعنى كون العامّين من وجه من مصاديق باب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 313
التزاحم[374]-: ففيه مبنيان:
أ- ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ ا لأعظم الإمام رحمه الله من فعليّة الحكمين المتزاحمين معاً[375].
فعليه لابدّ من الأخذ بالأهمّ منهما فى مادّة الاجتماع، ولو لم يكن أحدهما أهمّ فالعبد مخيّر فى أخذ أيّهما شاء.
ولو كان انطباق أحد العنوانين مقطوعاً وانطباق الآخر مشكوكاً، كما إذا أحرزنا عالميّة شخص وشككنا فى فاسقيّته فلا إشكال فى وجوب الأخذ بالدليل المشتمل على العنوان المتيقّن، وأمّا الدليل الآخر فليس حجّة فيه أصلًا، لعدم إحراز موضوعه.
ب- عدم فعليّة كلا الحكمين المتزاحمين، بل الحكم الفعلى تابع لأقوى المقتضيين، وأمّا المقتضى الآخر فلا يؤثّر عند التزاحم إلّافى الحكم الإنشائى.
وعليه لو كان أقوى المقتضيين منطبقاً على قوله: «لا تكرم الفسّاق» مثلًا

لكان هو المرجع فى العالم الفاسق، دون «أكرم العلماء»، وأمّا فى العالم المشكوک الفسق فلا يمكن التمسّک بواحد منهما، أمّا «لا تكرم الفسّاق» فلعدم إحراز الفاسقيّة، وأمّا «أكرم العلماء» فلأنّ تقدّم «لا تكرم الفسّاق» عليه فى مادّة الاجتماع قرينة على اختصاص الحكم الفعلى فى «أكرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفين بعدم الفسق، وإن كان الحكم الإنشائى فيه يعمّ كلّ عالم، سواء كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 314

عادلًا أو فاسقاً، فلا يجرى قوله: «أكرم العلماء» إلّافيمن احرز كونه عالماً غير فاسق.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه نظير الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل، غاية الأمر أنّ عدم جواز التمسّک ب «أكرم العلماء» فى المصداق المشتبه كان هناک لأجل تضيّق دائرة المراد الجدّى، وهاهنا لأجل تضيّق دائرة الحكم الفعلى.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأوّل. فى استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبيه الثانى: فى استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشكال فى جريان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحكم بخروج المورد المشتبه عن تحته، كما إذا كان زيد العالم غير فاسق، ثمّ شككنا فى صيرورته فاسقاً، فيستصحب عدم فاسقيّته ويحكم بخروجه عن تحت قول المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء».
إنّما الإشكال فى أنّه هل يجرى للتمسّک بالعامّ أيضاً، فيحكم بوجوب إكرام زيد بمقتضى قوله: «أكرم كلّ عالم» أم لا؟
فيه ثلاثة أقوال:
فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى جريانه مطلقاً، والمحقّق العراقى إلى عدمه كذلک، وفصّل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين الاستصحابات العدميّة المتعارفة التى للعدم حالة سابقة، كالمثال المتقدّم، وبين استصحاب العدم الأزلى، كأصالة عدم قرشيّة المرأة، فيجرى فى الأوّل دون الثانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 315

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

استدلّ المحقّق العراقى رحمه الله لإثبات عدم جريان الأصل الموضوعى مطلقاً بأنّ التخصيص ليس كالتقييد فى اقتضائه لإحداث عنوان إيجابى أو سلبى فى الأفراد الباقية بعد التخصيص، بحيث يوجب تقيّد موضوع الحكم فى نحو قوله:
«أكرم كلّ عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغير الفاسق، بل قضيّته مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقيّة الأفراد والأصناف، فخروج فسّاق العلماء عن تحت قوله: «أكرم كلّ عالم» بمقتضى الدليل الخاصّ نظير موتهم، فكما أنّ موت بعض أفراد العالم لا يقتضى تقييد العامّ، كذلک إخراجهم بالدليل الخاصّ، فليس للعامّ قيد کی يدّعى إحرازه بالأصل الموضوعى.
فلابدّ من الرجوع فى المشكوک إلى الاصول الحكميّة الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما، وإلّا فلا مجال للتشبّث بالاصول الموضوعيّة لاندراج المشكوک فيه فى موضوع العامّ والحكم عليه بحكمه.
إن قلت: ما ذكرتم مخالف لملازمة عقليّة قطعيّة، وهى أنّ زيداً إذا كان عالماً، فإن كان غير فاسق وجب إكرامه بمقتضى «أكرم كلّ عالم» وإن كان فاسقاً حرم إكرامه بمقتضى «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإذا جرى استصحاب عدم فاسقيّته وسقط دليل الخاصّ بالنسبة إليه كان واجب الإكرام.
قلت: هذا لازم عقلى لا يترتّب على المستصحب[376] إلّاعلى القول بالأصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 316
المثبت[377].
هذا ما أفاده رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله

وفیه: أنّ مبنی کلامه مردود عندنا، فإنّا لا نسلّم أنّ التخصیص بمنزلة موت بعض الأفراد، وأنّه لا یقتضی تقیید العامّ کما لا یقتضیه الموت، فإنّ التخصیص وإن کان لا یتصرّف فی ظهور العامّ، ولا فی أصالة الظهور، إلّاأنّه یقیّده بالنسبة إلی أصالة التطابق بین المراد الجدّی والاستعمالی[378] کما عرفت، فإنّ قول المولی: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کاشف عن تعلّق إرادته الجدّیّة فی «أکرم کلّ عالم» بوجوب إکرام کلّ عالم غیر فاسق.
سلّمنا عدم اقتضاء التخصیص تقیید العامّ أصلًا، لکنّ القول بکون استصحاب عدم فاسقیّة زید لأجل الحکم بوجوب إکرامه مثبتاً غیر صحیح، لأنّ آثار المستصحب العقلیّة وإن لم تترتّب علیه، إلّاأنّ ترتّب آثار حکمه الشرعی ولو کانت عقلیّة ممّا لا مانع منه، ألا تری أنّ استصحاب خمریّة مایع یقتضی حرمته، ثمّ یحکم العقل بلزوم إطاعة هذا التکلیف التحریمی؟
وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّا نستصحب عدم فاسقیّة زید لأجل الحکم بعدم حرمة إکرامه، وعدم حرمة إکرامه ملازم عقلًا لوجوب إکرامه، لأنّ العالم أمره دائر بین هذین الحکمین فرضاً، فإذا انتفی أحدهما ثبت الآخر لا محالة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 317

كلام صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات جريان الأصل الموضوعى مطلقاً[379]:
إيقاظ: لا يخفى أنّ الباقى تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل لمّا كان غير معنون بعنوان خاصّ[380]، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاک بعنوان الخاصّ[381]، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد إلّاما شذّ[382] ممكناً، فبذلک يحكم عليه بحكم العامّ، وإن لم يجز التمسّک به بلا كلام، ضرورة أنّه قلّما لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقّح به أنّه ممّا بقى تحته، مثلًا إذا شكّ أنّ امرأةً تكون قرشيّة أو غيرها فهى وإن كانت إذا وجدت إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها، إلّاأنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح أنّها ممّن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 318
لا تحيض إلّاإلى خمسين، لأنّ المرأة التى لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أنّ المرأة إنّماترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هى القرشيّة، فتأمّل تعرف[383].
إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: أصل كلامه رحمه الله متين، إذ يكفى استصحاب عدم عنوان المخصّص للتمسّک بالعامّ[384]، لکن تمثيله باستصحاب العدم الأزلى مخدوش[385]، لأنّه لايجرى عندنا، ومحلّ بحثه وإن كان مسألة الاستصحاب، إلّاأنّه ينبغى تحقيقه هاهنا أيضاً، لكونه محلّ الابتلاء فى المقام وفى كثير من سائر الموارد، فنقول:
تبيين القول فى استصحاب العدم الأزلى يتوقّف على امور:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 319

الأوّل: فى أجزاء القضيّة

إنّ المنطقيّين والاصوليّين اتّفقوا على أنّ القضيّة الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما.
لكن يمكن المناقشة فيه بأنّ النسبة لا تتقوّم إلّابأمرين متغايرين[386]، ولا تغاير بين الموضوع والمحمول فى الحمليّات المستقيمة المتعارفة، وهذا واضح فى الحمل الأوّلى الذاتى، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق»[387]، وأمّا فى الحمل الشائع، فلأنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان زيد فرداً من أفراد الإنسان، ولا تغاير بين الكلّى وفرده، ولذا يوجد بوجوده، والفرد وإن كان متشخّصاً بالتشخّصات الفرديّة دون الكلّى، إلّاأنّه لا يقتضى تغايرهما بعد كونهما متّحدين فى الوجود.
بل لا تغاير بين الموضوع والمحمول فى مثل «زيد قائم» أيضاً، فإنّ «القيام» وإن كان مغايراً ل «زيد» إلّاأنّ «القائم» الذى هو المحمول فى القضيّة لا يغايره، بل زيد مصداقه ومتّحد معه خارجاً.
فلا تغاير بين الموضوع والمحمول فى الحمليّات المستقيمة، سواء كان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً أو شائعاً صناعيّاً.
ولأجل ذلک قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث المشتقّ: ملاک الحمل هو الهوهويّة والاتّحاد[388].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 320
لكن لا يلائمه ما التزم به فى موارد من كفايته- منها مسألة «إطلاق اللفظ وإرادة شخصه»[389]- من اشتمال القضيّة على النسبة، فإنّ النسبة حاكية عن تغاير الموضوع والمحمول.
إن قلت: التزامهم بوجود النسبة فى القضيّة اللفظيّة لا ينافى اتّحاد الموضوع مع المحمول فى الواقع الخارجى.
قلت: كلّا، فإنّ القضيّة الملفوظة التى يتكلّم بها المتكلّم، والمعقولة التى يتصوّرها قبل التكلّم مرآة للواقع وحاكية عنه، فكيف يمكن أن تشتمل القضيّة الملفوظة والمعقولة على النسبة، وكان بين الموضوع والمحمول فى القضيّة الواقعيّة المحكيّة اتّحاد وهوهويّة؟!
هذا فى الحمليّات المستقيمة.
وأمّا القضايا الحمليّة المأوّلة مثل «زيد له القيام» فظاهرها وإن كان مركّباً من ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول متغايرين، ونسبة يدلّ عليها لفظ «له» إلّا أنّ الجارّ متعلّق بمحذوف، وتقديره مثلًا «زيد كائن له القيام» ولا ريب فى أنّ الموضوع متّحد مع هذا المقدّر الذى هو المحمول فى الواقع، فهذا النوع من القضايا وإن كانت مشتملةً على النسبة بحسب الظاهر، لكنّها فاقدة لها

واقعاً.
وإذا عرفت أنّه لا يمكن الالتزام باشتمال القضيّة الحمليّة على النسبة فلا يصحّ بعض التعابير المتداولة بين المنطقيّين وعلماء البلاغة:
منها: تعريف القضيّة بأنّها «ما يشتمل على النسبة التامّة التى يصحّ السكوت عليها» مثل «زيد قائم».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 321
ويؤيّد عدم صحّة هذا التعريف أنّا لو سلّمنا اشتمال الموجبات على النسبة فلا يمكن الالتزام به فى السوالب، فإنّها صريحة فى سلب النسبة.
فالصحيح أن يقال فى تعريف القضيّة: «إنّها ما يحكى عن الواقع بحكاية تصديقيّة» فى مقابل مثل كلمة «زيد» و «زيد القائم» فإنّ حكاية مثلهما تصوّريّة.
إن قلت: التصوّر والتصديق أيضاً يشتملان على النسبة، كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق، وإلّا فتصوّر»[390] فما ذكرتم كرّ على ما فرّ.
قلت: هذا أيضاً من التعابير التى لا يمكن قبولها، فلابدّ من أن يعبّر ب «العلم إن كان إذعاناً لاتّحاد شىء مع شىء آخر فتصديق وإلّا فتصوّر».
ومنها: تعريف القضايا الصادقة بأنّها «ما يكون لنسبتها واقع تطابقه» والكاذبة بأنّها «ما يكون لنسبتها واقع لا تطابقه».
والحقّ أن يقال: إن كان الاتّحاد الذى يخبر عنه فى القضيّة مطابقاً للواقع فالقضيّة صادقة، وإلّا فكاذبة.

الثانى: فى أنواع القضيّة

القضيّة سواء كانت موجبة أو سالبة تنقسم إلى المحصّلة والمعدولة، فالموجبة مثل «زيد قائم» و «زيد لا قائم» والسالبة مثل «ليس زيد بقائم» و «ليس زيد بلا قائم».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 322

الفرق بين الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصّلة

لا يخفى عليک أنّ الموجبة ولو كانت معدولة المحمول تفتقر إلى وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع كما تصدق بانتفاء المحمول.
على أنّ بينهما فرقاً معنويّاً، وهو أنّ الموجبة المعدولة المحمول- نحو «زيد لا قائم»- تدلّ على اتّحاد الموضوع مع المحمول المشتمل على حرف السلب، وأمّا السالبة المحصّلة- مثل «ليس زيد بقائم»- فتدلّ على سلب اتّحادهما، ولاريب فى كون الاولى آكد فى المعنى[391]، ألا ترى أنّ دلالة قولنا بالفارسيّة: «زيد بى‌پول است» على فقر زيد آكد وأقوى من قولنا: «زيد پول‌دار نيست»؟
وبه اتّضح الفرق بين الموجبة المحصّلة والسالبة المعدولة أيضاً، ضرورة أنّ الاولى فى الدلالة على المعنى آكد، ألا ترى أنّ دلالة قولنا: «زيد عطشان» على عطش زيد أقوى من دلالة قولنا: «زيد ليس بلا عطشان» وحكاية قولنا بالفارسيّة: «زيد پول‌دار است» عن غنى زيد آكد من حكاية قولنا: «زيد بى‌پول نيست»؟

الموجبة السالبة المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسماً خامساً من القضايا سمّوها الموجبة السالبة المحمول، وهى ما يكون محموله قضيّة سالبة مرتبطة بالموضوع بالضمير ونحوه، كما إذا علمت أنّ كلّ من فى المدينة الفلانيّة مؤمن سوى شخص واحد، وعرفت زيداً أيضاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 323
ولكنّک لم تعلم أنّه هو ذلک الشخص الذى لا يكون مؤمناً، فيقال لک: «زيد هو الذى ليس بمؤمن»[392].
ولا يخفى عليک أنّ الذى يصدق حتّى مع انتفاء الموضوع إنّما هو خصوص السالبة المحصّلة، بخلاف الأقسام الأربعة الاخر، وهى السالبة المعدولة، وجميع الموجبات[393]، أعنى الموجبة المحصّلة، والمعدولة، والسالبة المحمول[394].

الثالث: فى كيفيّة ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أنّ التخصيص بالمنفصل يقيّد المراد الجدّى من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القيد العدمى يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّلة التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع؟

لا يمكن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم فسّاق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أنّ إرادته

الجدّيّة تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، فلا ريب فى أنّ لوجود العالم دخلًا قطعيّاً فى وجوب الإكرام، ولا يمكن القول بأنّ موضوع الحكم هو «العالم غير الفاسق» بنحو السالبة المحصّلة، أى سواء وجد العالم ولم يرتبط بالفسق، أو لم يوجد لكى يكون فاسقاً.

فلابدّ من أن يكون ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص من قبيل الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول[395]، وقد عرفت أنّ الموجبات التى يكون الحمل أو الاتّصاف[396] فيها بلحاظ الخارج- كالقيام والقعود والعدالة والفسق- تحتاج إلى وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلابدّ من ملاحظة استصحاب العدم الأزلى، كاستصحاب عدم قرشيّة المرأة وعدم قابليّة الحيوان للتذكيّة، وأنّه هل يمكن جريانه، كما ادّعاه المحقّق الخراسانى رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دليل على أنّ «كلّ امرأةترى الحمرة إلى خمسين» ودليل آخر على أنّ «المرأة القرشيّةترى الحمرة إلى ستّين» نستنتج منهما أنّ الإرادة الجدّيّة فى دليل العامّ تعلّقت بقضيّة موضوعها موجبة معدولة، ک «المرأة اللا قرشيّة» أو سالبة المحمول، ک «المرأة التى لا تكون قرشيّة» ولا يمكن أخذ الموضوع بنحو السالبة المحصّلة التى تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشيّة وعدمها من أوصاف المرأة الموجودة فى الخارج.

فحينئذٍ لا يمكن تصوير استصحاب عدم القرشيّة بحيث يرتبط بدليل العامّ وينقّح موضوعه إلّابأحد وجهين:

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى استصحاب العدم الأزلى، ونقده

1- ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلى لا يجرى بالنسبة إلى عوارض الماهيّة، كزوجيّة الأربعة، لأنّ عروضها عليها لا تتوقّف على وجودها الخارجى أو الذهنى، بل لو فرض لماهيّة الأربعة تقرّر وثبوت سوى الخارج والذهن لكانت زوجاً، فلا يمكن أن يقال:
ماهيّة هذه الأربعة الفلانيّة لم تكن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجيّتها.
بخلاف عوارض الوجود، كقرشيّة المرأة، لإمكان أن يقال: ماهيّة هذه المرأة لم تكن قرشيّة[397] قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشيّة ماهيّتها.
وفيه: أنّ الماهيّة أمرٌ اعتبارى، والأصالة إنّما هى للوجود، كما ذهب إليه أكابر الفلاسفة، وقال الحكيم السبزوارى فى منظومته:
إنّ الوجود عندنا أصيلدليل من خالفنا عليل[398]
فليس لنا فى المقام قضيّة متيقّنة، لعدم كون الماهيّة فى الواقع شيئاً لتتّصف بالقرشيّة وعدمها.
إن قلت: فما معنى تقسيم اللازم إلى لازم الوجود ولازم الماهيّة، وأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة؟
قلت: ليس المراد من لازم الماهيّة أنّ عروض هذا اللازم عليها لأجل تقرّر وتأصّل لها سوى وجودها الذهنى والخارجى، بل المراد أنّ ماهيّة الأربعة مثلاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 326
لو كانت تتحقّق فى غير وعاء الذهن والخارج لعرضت عليها الزوجيّة أيضاً، فمسألة لوازم الماهيّة مسألة تعليقيّة.
2- أنّ المستصحب هو عدم قرشيّة المرأة بنحو السالبة المحصّلة، لكنّها حيث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه كانت القضيّة المتيقّنة فى المقام بانتفاء الموضوع، والمشكوكة مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول- مشيراً إلىالمرأة التى تجاوزت خمسين سنة-: هذه المرأة لم تكن قرشيّة، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون قرشيّة، والآن نشكّ فيها، فنستصحب عدمها.
وفيه: أنّه يشترط فى الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، مع أنّهما متغايرتان موضوعاً فى المقام، لأنّ المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة بانتفاء المحمول، وصدق السالبة المحصّلة على كلتيهما لايقتضى اتّحادهما، كما أنّ الحيوان يصدق على الإنسان والفرس مثلاً مع كونهما متباينين.
على أنّه أصل مثبت، لأنّا نقول: هذه المرأة لم تكن قرشيّة قبل أن توجد،

فنستصحب هذا المعنى إلى لحظة وجودها، ثمّ يحكم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.
والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المخصّص فيما إذا كان جارياً ينقّح موضوع العامّ بالنسبة إلى المراد الجدّى منه، ويقتضى التمسّک به، وهذا فى الاستصحابات المتعارفة، فإذا قال المولى فى دليل: «أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر: «لا تكرم فسّاق العلماء» ثمّ شككنا فى فاسقيّة زيد العالم، لكنّا نعلم أنّه لم يكن فاسقاً قبلًا، نستصحب عدم فاسقيّته، فيرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العامّ بنحو الموجبة المعدولة، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 327
المحصّلة التى يكون موضوعها موجوداً، فيكمل المراد الجدّى من العامّ.
وأمّا استصحاب الأعدام الأزليّة فلا يجرى عندنا حتّى نبحث فى أنّه هل ينقّح موضوع العامّ أم لا؟
فالمرجع هو الاصول العمليّة الاخر فى الشبهات المصداقيّة للمخصّص إذا لم يجر فيها أصل موضوعى، إمّا لعدم كونها ذات حالة سابقة وجوديّة أو عدميّة، أو كون حالتها السابقة من الأعدام الأزليّة، والأصل الحكمى الجارى فى المقام هو البراءة فى بعض الموارد، والاشتغال فى بعضها الآخر.
هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى. فى التمسّک بالعامّ إذا شکّ لا من جهة تخصيصه

التنبيه الثالث: فى التمسّک بالعامّ إذا شکّ لا من جهة تخصيصه

ربما يظهر عن بعضهم التمسّک بالعمومات فيما إذا شکّ فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شکّ فى صحّة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء، وفاءً للنذر، للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيّد ذلک بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلک.

والتحقيق أنّه لا يجوز التمسّک بمثل «أوفوا بالنذور» للحكم بصحّة الوضوء والغسل بمايع مضاف حتّى فى مورد النذر، فضلًا عن استنتاج صحّتهما مطلقاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 328
توضيح ذلک: أنّه إذا نذر أن يتوضّأ أو يغتسل بمايع مضاف كان هاهنا دليلان: أحدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانيهما: «لا نذر إلّافى طاعة اللّه»[399].
وهذا الدليل الثانى إمّا أن يكون مخصّصاً للدليل الأوّل أو حاكماً عليه، فلو كان مخصّصاً كانت المسألة من مصاديق الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لأنّا نشکّ فى أنّ الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعة اللّه أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص.
وإن كان حاكماً فليس لنا إلّادليل واحد، لأنّ الحاكم لا يكون دليلًا مستقلّاً، بل هو شارح ومفسّر للدليل المحكوم، إمّا بتوسعته أو تضييقه، فكأنّه قيل فى المقام: «أوفوا بالنذور فى طاعة اللّه».
وبعبارة اخرى: إذا قلنا بحكومة «لا نذر إلّافى طاعة اللّه» على «أوفوا بالنذور» كان بمنزلة مخصّصه المتّصل.
فالشکّ فى صحّة الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة لنفس العامّ بناءً على الحكومة، ولا خلاف فى عدم جواز التمسّک بالعامّ فيها.
ولو فرض كون الحاكم والمحكوم دليلين مستقلّين لما جاز التمسّک بالعامّ أيضاً فى المقام، لأنّ العامّ يتضيّق هاهنا بالحاكم عليه كما يتضيّق بما يخصّصه، فلا يجوز التمسّک به فى الشبهة المصداقيّة للدليل الحاكم بعين ملاک عدم جواز التمسّک به فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لاشتراكهما فى النتيجة، وإن كان الأوّل بلسان الحكومة، والثانى بلسان التخصيص.
وانقدح بذلک أنّ المقام من مصاديق مسألة التمسّک بالعامّ فى الشبهة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 329
المصداقيّة للمخصّص حقيقةً أو ملاكاً[400]، فلا يصحّ عدّه من قبيل التمسّک به فيما إذا شکّ فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى.
وأمّا قياس ما نحن فيه بمسألة الإحرام قبل الميقات والصوم فى السفر فقياس مع الفارق من جهتين:
الاولى: أنّه من قبيل قياس المشكوک بالمعلوم، لأنّ الدليل الخاصّ يقتضى صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلک، فصحّتهما معلومة عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر،

حيث إنّا نشكّ فى صحّته، ولأجل ذلک يتمسّک الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحيحه.
الثانية: أنّ صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر تختصّ بما إذا تعلّق بهما النذر، ضرورة بطلانهما لو لم يكونا كذلک، مع أنّ الخصم يدّعى صحّة الوضوء والغسل بالمايع المضاف مطلقاً، سواء تعلّق بهما النذر أم لا.

التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات[401]

ولا بأس بالإشارة إلى وجه صحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر، وإن كان تفصيله موكولًا إلى كتاب الحجّ من الفقه، لكونها مسألة فقهيّة، فنقول:
فى المسألة أدلّة ثلاثة:
1- الأخبار الصحيحة الواردة فى المواقيت، الدالّة على عدم جواز الإحرام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 330
قبلها، فإنّه عليه السلام قال فى بعضها: «لا ينبغى لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»[402].
وكلمة «لا ينبغى» فى هذه الأحاديث تدلّ على عدم الجواز، بقرينة سائر الروايات.
فإطلاق هذه الأخبار يقتضى عدم مشروعيّة الإحرام قبل الميقات حتّى فيما إذا تعلّق به النذر.
2- ما دلّ على أنّه يشترط فى متعلّق النذر أن يكون راجحاً شرعاً، وهو قوله عليه السلام: «لا نذر إلّافى طاعة اللّه».
3- ما دلّ على صحّة خصوص نذر الإحرام قبل الميقات ووجوب الوفاء به[403].
ويمكن الجمع بين هذه الطوائف الثلاث من الأدلّة بأحد وجهين:
الأوّل: تقييد الطائفة الاولى الدالّة على عدم جواز الإحرام قبل الميقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالّة على صحّته بل وجوبه إذا تعلّق به النذر، وبملاحظة الطائفة الثانية- أعنى «لا نذر إلّافى طاعة اللّه»- نستكشف أنّ الإحرام قبل الميقات راجح مشروع ذاتاً، وإنّما لم يؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بين الأدلّة أنّه لا يجوز الإحرام قبل الميقات إلّافى صورة النذر.
الثانى: أنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للمشروعيّة الذاتيّة كما يقتضيه الدليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 331
الأوّل.
وأمّا الدليل الثانى- أعنى «لا نذر إلّافى طاعة اللّه»- فإن كان بمعنى توقّف صحّة النذر على رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلّق النذر به، فإطلاقه يقيّد بالدليل الثالث الذى يقتضى صحّة الإحرام قبل الميقات إذا تعلّق به النذر، ويستنتج من الجمع بين الأدلّة أنّ متعلّق النذر لابدّ من أن يشتمل على الرجحان الذاتى إلّافى مورد الإحرام قبل الميقات، فإنّه فاقد للمشروعيّة الذاتيّة، ومع ذلک يصحّ نذره ويجب الوفاء به.

وإن كان بمعنى توقّف صحّة النذر على مشروعيّة المنذور مطلقاً، أى سواء كان مشروعاً ذاتاً أو صار كذلک بسبب النذر، فالجمع بين الأدلّة الثلاثة يقتضي القول بأنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للرجحان الذاتى، لكنّه يصير راجحاً بسبب النذر، وهو يكفى فى صحّة المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فيرتفع التنافى بين الأدلّة.

إشكال السيّد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه

وناقش فيه سيّدنا المحقّق الحكيم رحمه الله فى مستمسكه بقوله:
هذا على ظاهره غير معقول، لأنّ صحّة النذر مشروطة بمشروعيّة المنذور، فلو كانت مشروعيّته بالنذر لزم الدور، ولا يمكن العمل بالأخبار إذا دلّت على أمر غير معقول[404]، إنتهى.
وفيه: أنّ ما يتوقّف على رجحان المنذور هو صحّة النذر المطلقة ومن جميع الجهات، وما يتوقّف عليه الرجحان المسبّب عن النذر هو صحّته من سائر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 332
الجهات[405] غير جهة الرجحان، فالصحّة التى تتوقّف على رجحان المنذور غير الصحّة التى يتوقّف الرجحان عليها. فى دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

التنبيه الرابع: فى دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً» وشككنا فى أنّ زيداً هل هو عالم، فيكون الدليل الثانى مخصّصاً للأوّل، أو جاهل، فلا علاقة بين الدليلين، لخروجه عن تحت العامّ تخصّصاً ولو لم يكن الدليل الثانى، فهل يجوز حينئذٍ التمسّک بأصالة العموم للحكم بجهالة زيد وترتيب جميع ما للجاهل من الآثار عليه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز التمسّک، ولذا استنتجوا من عدم منجّسيّة الغسالة عدم نجاستها.

توضيح ذلک: أنّ لنا دليلًا عامّاً يدلّ على أنّ «كلّ نجس منجّس» وقام دليل آخر على عدم منجّسيّة الغسالة، لكن نشكّ فى أنّها نجسة، ليكون خروجها عن تحت العامّ تخصيصاً له، أو طاهرة، لتكون خارجة عنه بنحو التخصّص ولا يكون بين الدليلين علاقة وارتباط.

فتمسّكوا بعموم العامّ ورتّبوا عليه طهارة الغسالة، لأنّ عدم منجّسيّتها إذا انضمّ بأصالة العموم الجارية فى «كلّ نجس منجّس» ينتج كونها طاهرة، فيجوز شربها واستعمالها فى الوضوء والغسل وسائر ما يترتّب على الماء الطاهر من الآثار.

وبعبارة اخرى: تمسّكوا لإثبات دعواهم بعكس النقيض للدليل العامّ، فإنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 333

قوله: «كلّ نجس منجّس» إذا كان صادقاً بمقتضى أصالة العموم لصدق عكس نقيضه أيضاً، وهو «كلّ ما لا يكون منجّساً لا يكون نجساً».

والحقّ أنّه لا مجال للتمسّک بأصالة العموم فى المقام، لأنّ مجراها هو الشکّ فى المراد، لا فى کيفيّة الاستعمال، فإنّها أصل عقلائى کسائر شعب أصالة الظهور، ولا يرجع العقلاء إليها إلّافى موارد الشکّ فى المراد.
بل لو شککنا فى رجوعهم إليها فيما إذا علم المراد وشکّ فى کيفيّة الاستعمال لکفى فى عدم حجّيّتها، لأنّ جريان الاصول العقلائيّة يتوقّف على الإحراز، کالأدلّة اللبّيّة.
نعم، لا يخفى عليک أنّ أصالة العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصر زيد فى فرد واحد عالم وشکّ فى خروجه عن تحت «أکرم کلّ عالم»، بل تجرى أيضاً فيما إذا قال المولى: «لا تکرم زيداً» وکان مجملًا مردّداً بين فردين: أحدهما عالم والآخر جاهل، فنتمسّک هاهنا أيضاً بعموم «أکرم کلّ عالم» لتشخيص مراد المولى، أعنى وجوب إکرام زيد العالم.
ويلزمه عقلًا أنّ قوله: «لا تکرم زيداً» ينطبق على زيد الجاهل، فإنّ الاصول العقلائيّة ليست کالاصول التعبّديّة[406] فى عدم حجّيّة مثبتاتها من اللوازم العقليّة والعاديّة.
هذا تمام الکلام فى الشبهة المفهوميّة والمصداقيّة وما يتعلّق بهما.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج3، ص: 335
فى الفحص عن المخصّص

الفصل الخامسفی الفحص عن المخصّص

اشارة

هل يجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم يتوقّف على الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ فيه خلاف.
وقبل الخوض فى البحث لابدّ من ذكر امور:
الأوّل: أنّ أصالة العموم أصل عقلائى، وملاک حجّيّتها- على التحقيق- هو الظنّ النوعى لا الشخصى.
فالبحث فى توقّف جريان أصالة العموم على الفحص عن المخصّص وعدمه يبتنى على فرض كون حجّيّتها من باب الظنّ النوعى.
الثانى: أنّ حجّيّة أصالة العموم- على التحقيق- تعمّ المشافهين وغيرهم، بل جميع الظواهر حجّة لمن قصد إفهامه وغيره، فيجوز لمن سمع كلام المولى من وراء الجدار أن يحتجّ بظاهره، كما يجوز لمن القى إليه.
الثالث: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يعلم تخصيص العامّ تفصيلًا أو إجمالًا، وأمّا إذا علم تخصيصه ولو إجمالًا- كما إذا كان هاهنا عامّان وقع التخصيص على أحدهما ولا نعلمه بعينه- فليس داخلًا فى مبحث الفحص عن المخصّص، إذ لا إشكال فى وجوب الفحص حينئذٍ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 336
الرابع: أنّ النزاع إنّما هو فى موارد احتمال التخصيص بالمنفصل، وأمّا التخصيص بالمتّصل فلا معنى للبحث فى وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولى: «أكرم العلماء» واحتملنا أنّه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ فى تبيينه بنحو من أنحاء التخصيص بالمتّصل[407]، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالة عدم الخطأ، كما هى المرجع فيما إذا قال: «أكرم زيداً» واحتملنا أنّه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأيت أسداً» واحتملنا أنّه أراد المعنى المجازى وأخطأ فى عدم ذكر القرينة، فإنّ أصالة عدم القرينة من مصاديق أصالة عدم الخطأ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ العمومات- كما قال صاحب الكفاية- على قسمين:
القسم الأوّل: ما كان صادراً فى مقام[408] التقنين[409]، فطريقة العقلاء فى هذا القسم وضع القوانين العامّة أوّلًا، ثمّ تخصيصها بأدلّة منفصلة.
وهذه الطريقة متّبعة عند الشارع المقدّس أيضاً.
نعم، الذى يدعو العقلاء إلى فصل المخصّصات عن العمومات القانونيّة هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 337
جهلهم ببعض المصالح عند التقنين، فيزعمون أنّ المصلحة فى جعل القانون بنحو عامّ، ثمّ يتبيّن لهم- فى مقام التنفيذ والإجراء- عدم ترتّب مصلحة على بعض أفراده، بل ربما يترتّب عليها المفسدة، فيتوصّلون إلى إخراجها بالمخصّصات المنفصلة.
وحيث إنّ الجهل لا يتطرّق إلى الشارع «سبحانه وتعالى» العليم بكلّ شىء، فتخصيص العمومات الشرعيّة بالأدلّة المنفصلة عنها إنّما هو لبعض مصالح تقتضيه، كما أنّ المصلحة كانت تقتضى بيان الأحكام تدريجاً فى صدر الإسلام.
وبالجملة: لا فرق بين طريقة الشارع والعقلاء فى تخصيص العمومات القانونيّة بأدلّة منفصلة، فهذا كتاب اللّه تعالى والجوامع الحديثيّة بأيدينا، كم من عمومات فيها خصّصت بما ينفصل عنها بأزمنة طويلة، وإن كان وجه الانفصال فى الشرعيّات مجهولًا لنا، وفى القوانين العقلائيّة معلوماً.
ولايجوز التمسّک بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصّص، وذلک لأنّ أصالة العموم أصل عقلائى، واستقرّ سيرة العقلاء على عدم التمسّک بالعمومات القانونيّة قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقلّ من الشکّ.
لا يقال: لا وجه للتشكيک فى عملهم بالعامّ قبل الفحص.
فإنّه يقال: كيف وقد ادّعى إجماع الفقهاء على عدم جواز العمل به قبله، فضلًا عن نفى الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم يكن حجّة إلّاأنّه يوجب الشکّ فى عمل العقلاء، وهو يكفى لعدم جواز التمسّک به، لتوقّف جريان الاصول العقلائيّة على إحراز بنائهم عليه.
والحاصل: أنّ صدور العامّ إذا كان لأجل التقنين فلا يجوز العمل به قبل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 338
الفحص عن المخصّص.
القسم الثانى: ما كان صادراً لا فى مقام التقنين، سواء كان المتكلّم فى مقام الإخبار، كما إذا قال: «ما رأيت فى هذه المدرسة أحداً» أو لم يعمّ الخطاب، كما إذا قال لعبده: «أكرم كلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلى هذا القسم من العامّ قبل الفحص عن المخصّص.
وذلک لتناقض العامّ والخاصّ بحسب القواعد المنطقيّة، ضرورة أنّ القضيّتين إذا اختلفتا فی الكمّ والكيف- كما فی المقام- تحقّق التناقض بينهما فی المنطق، إلّاأنّ العقلاء يفرّقون بين العامّ الصادر فی مقام التقنين وغيره، فيوافقون المنطقيّين فی القسم الثانی ويرونه نقيضاً لمخصّصه، فلا يجوّزون للمتكلّم أن يخصّصه بدليل منفصل، بخلاف القسم الأوّل، فإنّهم كثيراً ما يخصّصون العمومات القانونيّة بما ينفصل عنها، إذ لا تناقض بينهما عندهم، فالتزموا بالفحص عن المخصّص قبل التمسّک بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.
وحيث إنّ جميع العمومات الشرعيّة المستودعة فی الكتاب والسنّة صدرت فی مقام التقنين فلا يجوز التمسّک بها إلّابعد الفحص فی مظانّ المخصّصات واليأس عن الظفر بها.

هل بين الفحص فى المقام وفى الاصول العمليّة فرق؟

اعلم أنّهم يتكلّمون تارةً: فى الفحص عن المخصّص أو المقيّد فى مبحث العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيّد، واخرى: فى الفحص عن الأمارة المعتبرة فى مبحث الاصول العلميّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 339

توضيح ذلک: أنّ الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[410] تتوقّف على الفحص عن الأدلّة الاجتهاديّة واليأس عن الظفر بها، ولا فرق فى ذلک بين الاصول الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الاصول الشرعيّة فلقيام الإجماع على عدم جواز التمسّک بمثل «رفع ما لا يعلمون» و «لا تنقض اليقين بالشکّ» ونحوهما إلّابعد الفحص عن الأمارة المعتبرة الواردة فى موردها.

وأمّا الاصول العقليّة فلارتفاع موضوعها لو كان فى موردها دليل اجتهادى، فإنّ موضوع البراءة العقليّة عدم البيان، وموضوع أصالة التخيير دوران الأمر بين المحذورين وعدم دليل على أحدهما فى البين، وموضوع قاعدة الاشتغال هو العلم الإجمالى بوجوب أو حرمة أحد الشيئين وعدم قيام أمارة على واحد من الطرفين، فلابدّ من الفحص فى مظانّ البيان والدليل لكى يحرز عدمه وينقّح موضوعات هذه الاصول.

وبالجملة: كما يجب الفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسّک بالعامّ والمطلق، كذلک يجب الفحص عن الأمارات المعتبرة قبل التمسّک بالاصول العمليّة.

فهل بين الفحصين فرق؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: نعم، فإنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّيّة، بخلافه هناک، فإنّه بدونه لا حجّة، ضرورة أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 340
المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب فى موردهما مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به[411]، إنتهى.
وحاصله: أنّ أصالة العموم حجّة حتّى بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو كان لكان حجّة أقوى، لا حجّة فى مقابل اللاحجّة، بخلاف الاصول العمليّة العقليّة والشرعيّة فى الشبهات الحكميّة، فإنّها ليست بحجّة فى موارد الأدلّة الاجتهاديّة.
فالفحص فى مبحث العامّ والمطلق فحص عن الحجّة الأقوى المزاحمة لأصالة العموم والإطلاق، وفى مبحث الاصول العمليّة عن أصل وجود الحجّة، لأنّ حجّيّتها متولّدة من الفحص واليأس عن الظفر بأمارة معتبرة، فلا حجّة لنا إلّابعده.

وفيه: أنّ الفحص عن المخصّص أيضاً فحص عن أصل وجود الحجّة، لتوقّف الحجّيّة- كما عرفت[412]- على ثلاثة امور: منها أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، وهى لا تجرى قبل الفحص عن المخصّص.

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم لإثبات توقّف أصالة العموم والإطلاق على الفحص بأنّا نعلم إجمالًا بوجود مقيّدات ومخصّصات فيما بأيدينا من الكتب للعمومات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 341
والإطلاقات، فلا يجوز التمسّک بأصالتی العموم والإطلاق إلّابعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصّص والمقيّد، لأنّ التمسّک بهما فی جميع الأطراف مخالفة عمليّةٍ للعلم الإجمالی، وفی بعضها ترجيح بلا مرجّح.
وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالی عن محلّ النزاع-: أنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ العلم الإجمالی بالمخصّصات دائر بين الأقلّ والأكثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتيقّن منها وخصّصنا العمومات بها انحلّ إلى العلم التفصيلی والشکّ البدوی، فالتمسّک بأصالة العموم فيما زاد على الأقلّ كان من قبيل التمسّک بها عند الشکّ البدوی فی التخصيص.
وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالی لا يقتضی وجوب الفحص إلّابتعداد القدر المتيقّن من المخصّصات، مع أنّ المدّعى هو أنّ التمسّک بكلّ عامّ يتوقّف على وجوب الفحص، ولو كان المخصّص ممّا احتمل وجوده بنحو الشبهة البدويّة، فلابدّ من أن يكون المدرک لوجوب الفحص غير العلم الإجمالی، وهو ما ذكرناه من سيرة العقلاء.

وقال المحقّق النائينى رحمه الله فى مقام الجواب عن الإشكال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً: يكون مرسلًا غير معلّم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، واخرى: يكون معلّماً بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتيقّن إنّما يكون فى القسم الأوّل، وأمّا القسم الثانى فلا ينحلّ بذلک، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.
وضابط القسمين: هو أنّ العلم الإجمالى كلّيّاً إنّما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلوّ المنحلّة إلى قضيّتين حمليّتين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 342
وهاتان القضيّتان تارةً: تكونان من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والاخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الإجمالى قد نشأ من هاتين القضيّتين، ويكون العلم الإجمالى عبارة عن ضمّ قضيّة مشكوكة إلى قضيّة متيقّنة ليس إلّا، كما إذا علم إجمالًا بأنّه مديون لزيد، أو علم بأنّ فى هذه القطيعة موطوءً، وتردّد الدين بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردّد الموطوء بين أن يكون خمسة أو عشرة، فإنّ هذا العلم الإجمالى ليس إلّاعبارة عن قضيّة متيقّنة:
وهى كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم، أو أنّ فى هذه القطيعة خمس شياه موطوءة، وقضيّة مشكوكة: وهى كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم زائداً على الخمسة المتيقّنة، أو أنّ فى هذه القطيعة خمس شياه موطوءة زائداً على الخمسة المتيقّنة، ففى مثل هذا العلم الإجمالى ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقّن، إذ لا علم حقيقةً بسوى ذلک المقدار المتيقّن، والزائد عليه مشكوک من أوّل الأمر، ولم يتعلّق العلم به أصلًا، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم، ولم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالى فى مثل هذا من أوّل الأمر منحلّ، وذلک واضح.
واخرى: لا تكون القضيّتان على هذا الوجه، أى بأن يكون من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والاخرى مشكوكة، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم وتنجّز بسببه وليس الأكثر مشكوكاً من أوّل الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته فى الواقع ممّا أصابه العلم، وذلک فى كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلک العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلک العلامة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 343

وانطبقت عليه ممّا تعلّق العلم به، سواء فى ذلک الأقلّ والأكثر، وحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت فى الواقع، فقد تعلّق العلم به، لمكان تعلّقه بعلامته، وذلک كما إذا علمت أنّى مديون لزيد بما فى الدفتر، فإنّ جميع ما فى الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم، لمكان وجوده فى الدفتر وتعلّق العلم بجميع ما فى الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة فى مثل ذلک ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها فى الواقع.
بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه، ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهى بعنوان «كونها فى الدفتر» فإنّها قد تنجّزت على تقدير وجودها فى الدفتر، وفى مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن، إذ لا مؤمّن له على تقدير ثبوت الأكثر فى الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالى فى مثل هذا الأقلّ والأكثر حال العلم الإجمالى فى المتباينين فى وجوب الفحص والاحتياط.
وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالى بأنّى مديون لزيد بجميع ما فى الدفتر، وعلم إجمالى آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثانى غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، والعلم الإجمالى الأوّل مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها فى الواقع، واللامقتضى لا يمكن أن يزاحم المقتضى، ونظير ذلک ما إذا علم بأنّ فى البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنّ كلّ أبيض موطوء فى هذه القطيعة فقد تعلّق العلم به وأوجب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 344
تنجّزه، فلو عثر على مقدار متيقّن من البيض موطوء ليس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى الزائد، لأنّه لا مؤمّن له على تقدير وجود موطوء آخر فى البيض.
وإذ قد عرفت ذلک، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الإجمالى المعلّم المقتضى للفحص التامّ الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ فى الكتب التى بأيدينا مقيّدات ومخصّصات وأحكاماً إلزاميّة[413]، فيكون نظير تعلّق العلم بأنّى مديون لزيد بما فى الدفتر، فيكون كلّ مقيّد ومخصّص وحكم إلزامى ثابت فيما بأيدينا من الكتب قد أصابه العلم وتعلّق به، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لابدّ فيه من الفحص التامّ فى جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمّل فيما ذكرناه من قسمى العلم الإجمالى، فإنّه لا يخلو عن دقّة[414]، إنتهى كلامه.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارةً بالنقض، واخرى بالحلّ:
أمّا النقض: فهو أنّ لكلّ معلوم بالإجمال علامةً أو علامات يشار إليه بها من دون فرق بين القسمين المذكورين فى كلامه رحمه الله، فإنّک إذا اقترضت من زيد مثلًا دراهم، ثمّ شككت بين كونها خمسة أو عشرة، فللاقتراض زمان ومكان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 345
وغاية، فيمكن الإشارة إلى المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضته يوم الجمعة» أو «فى المدرسة» أو «لأجل اشتراء الدار» فلا فرق بين هذه العناوين وبين عنوان «ما فى الدفتر» فلو كانت هذه العلامة موجبة لعدم انحلال العلم الإجمالى فكذلک‌تلک العلامات.
وأمّا الحلّ: فهو أنّ العنوان المعلوم بالإجمال على قسمين:
أ- أن يكون نفسه موضوعاً للحكم الشرعى.
وهو تارةً: يكون أمراً واحداً بسيطاً لم يقدر عليه المكلّف بالمباشرة، بل بواسطة أمر مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهور[415] الذى جعل شرطاً للصلاة فى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[416]، فإنّه متحصّل من الوضوء المركّب فرضاً إمّا من خمسة أجزاء أو ستّة.
ولا إشكال فى وجوب الاحتياط فى هذا القسم، لأنّه من مصاديق الشكّ فى المحصّل، وإذا صلّينا مع الوضوء الفاقد للجزء المشكوک شككنا فى كونها مشتملة على الطهور الذى هو شرط لها، فلم يحصل الفراغ اليقينى من الاشتغال اليقينى.
واخرى: يكون نفسه مقدوراً بالمباشرة، ومركّباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كالصلاة التى امر بها فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[417]، فلو شككنا مثلًا فى جزئيّة السورة لها لكانت ممّا يسمّى عندهم بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين.
واختلفوا فى كونه مجرى البراءة أو الاشتغال على أقوال: ثالثها ما ذهب إليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 346
المحقّق الخراسانى رحمه الله من جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة[418].
ب- أن لا يكون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحكم الشرعى، بل يكون مقارناً أو ملازماً له، كعنوان «ما فى الدفتر» الذى مثّل به المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه معلوم مردّد بين الخمسة والعشرة، لكنّ الحكم الشرعى لم يتعلّق به، بل تعلّق بالدين، فإنّ الشارع حكم بوجوب أداء الدين،

لا بوجوب أداء ما فى الدفتر، نعم، «ما فى‌الدفتر» مقارن للدين، لكن ثبت فى محلّه أنّ ما هو ملازم لموضوع الحكم الشرعى لا يجب أن يكون محكوماً بحكمه، فضلًا عمّا يقارنه، وذلک لعدم قيام برهان على لزوم وجوب شىء إذا كان ملازمه واجباً. نعم، لا يمكن أن يكون محكوماً بحكم غير قابل للجمع مع حكم ملازمه، كما أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمكن تغاير الحكم فى المتلازمين لأمكن فى المتقاربين أيضاً بطريق أولى.
والعلم الإجمالى فى هذا القسم ينحلّ إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.
توضيح ذلک: أنّ لنا هاهنا علمين: علم إجمالى بأنّى مديون لزيد بجميع ما فى الدفتر، وعلم إجمالى آخر بأنّ دين زيد خمسة أو عشرة.
والعلم الأوّل وإن كان لا ينحلّ، لاستواء نسبة «ما فى الدفتر» إلى الأقلّ والأكثر، إلّاأنّه لا ينجّز التكليف، لعدم تعلّقه بموضوع الحكم، بل بما هو مقارن للموضوع[419] لما عرفت من أنّ الواجب هو أداء الدين، لا أداء ما ثبت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 347
فى الدفتر.
والعلم الإجمالى الثانى الذى تعلّق بأنّ دين زيد خمسة أو عشرة ينحلّ إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.
والعجب من هذا المحقّق الجليل، كيف التزم بالفرق بين مثل ما إذا ثبت الدين فى الدفتر وبين ما إذا لم يثبت؟! فقال باشتغال الذمّة بالنسبة إلى الأكثر فى الأوّل، حتّى فيما إذا لم يكن الدفتر فعلًا بيده[420] أو لم يكن الاطّلاع على ما ثبت فيه سهل الوصول[421]، وببراءتها عمّا زاد على الأقلّ فى الثانى، فهل لصرف الثبت فى الدفتر هذا الأثر المهمّ؟!
والحاصل: أنّه ليس لتعلّق العلم الإجمالى بما يقارن أو يلازم موضوع الحكم الشرعى- كعنوان «ما فى الدفتر»- دور فى لزوم الاحتياط.
وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الذى يمنع العقلاء من التمسّک بأصالة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 348
العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالى بأصل وجود مخصّصات ومقيّدات، لا العلم الإجمالى بوجود مخصّصات ومقيّدات فى الجوامع الحديثيّة، إذ لا أثر لثبتهما فيها فى التزامهم بوجوب الفحص، كما كان تمام المؤثّر فى وجوب أداء الدين هو أصل الدين من دون دخل ثبته فى الدفتر فيه.
هذا توضيح ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[422]، وهو متين.
والحاصل: أنّ العلم الإجمالى كما ينحلّ فى مثل مسألة الدين، كذلک ينحلّ فيما نحن فيه، فلابدّ من الفحصِ عن المخصّص والمقيّد بالمقدار المتيقّن،

وأمّا ما زاد عليه فيكون مشتبهاً بالشبهة البدويّة التى هى مجرى البراءة.
فلو قلنا: بأنّ وجوب الفحص عند احتمال التخصيص والتقييد مستند إلىالعلم الإجمالى بوجود مخصّصات ومقيّدات فى الشريعة لكان الدليل أخصّ من المدّعى، ولا يمكن الدفاع عنه بما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، فلابدّ من أن يكون مستنداً إلى ما اخترناه- تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- من استقرار سيرة العقلاء على عدم العمل بالعامّ قبل الفحص.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 349
فى الخطابات الشفاهيّة

الفصل السادسفى الخطابات الشفاهيّة

اشارة

هل الخطابات الشفاهيّة مثل «يا أيّها المؤمنون» تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

كلام صاحب الكفاية فى ذلک
ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه يمكن أن يكون النزاع فى أحد امور ثلاثة:
1- أنّ التكليف هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما يصحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟
ومدار البحث على هذا الاحتمال هو التكليف، سواء كان بلفظ الخطاب، مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[423] أو بغيره، مثل «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[424] ويختصّ البحث عليه بالمعدومين، إذ لا ريب فى صحّة تعلّق التكليف بالغائبين عن مجلسه كما يصحّ تعلّقه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 350
بالحاضرين فيه، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «يجب على عبيدى أن يحضروا لدىَّ غداً» وجب الحضور على من وصل إليه كلام المولى بالواسطة كما يجب على من سمع كلامه بالمباشرة.
2- أنّ المخاطبة مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب هل تصحّ كما تصحّ مع الموجودين الحاضرين أم لا؟
ومدار البحث على هذا الاحتمال هو المخاطبة، فيختصّ بالأدلّة المشتملة على الخطاب، مثل «يا أيّها الناس» و «يا أيّها الذين آمنوا» ولا يعمّ مثل قوله تعالى: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».
3- أنّ الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب هل تعمّ الغائبين بل المعدومين، أم لا تعمّها بقرينة تلک الأداة؟
والمسألة على الاحتمالين الأوّلين عقليّة، ضرورة أنّ العقل هو الذى يحكم بجواز أو عدم جواز تعلّق التكليف بالمعدومين، أو توجّه الخطاب إليهم وإلىالغائبين، وعلى الاحتمال الثالث لغويّة، ضرورة أنّ البحث عليه إنّما هو فى تقدّم ظهور أداة الخطاب على ظهور مدخولها وبالعكس.
توضيح ذلک: أنّ حرف الخطاب فى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يدلّ لغةً على النداء والإقبال على المخاطبين، فيقتضى وجودهم وحضورهم فى مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ على المخاطبين- أعنى «الذين آمنوا»- يدلّ على جميع من آمن، ولا يختصّ بالحاضرين فى مجلس المخاطبة، بل ولا بالموجودين فى زمانها، بل يعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذى يوجد فى المستقبل ويعتقد بشريعة الإسلام إلى يوم القيامة، فلابدّ إمّا من التصرّف فى مفهوم أداة الخطاب وتوسعته بحيث

يعمّ الغائبين والمعدومين، أو فى مفهوم المدخول وتضييقه بحيث يختصّ بالحاضرين فى مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا فى أنّ ظهور أيّهما أقوى لكى يجعل قرينة على التصرّف فى الآخر، فالنزاع على الاحتمال الأخير يكون لغويّاً[425].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

وما ذهب إليه من كون المسألة عقليّة على الاحتمالين الأوّلين ولغويّة على الاحتمال الثالث متين، إلّاأنّه لا يمكن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلّاً للنزاع.
أمّا الاحتمالان الأوّلان فلأنّ استحالة تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً[426]، والمخاطبة الحقيقيّة معه بل ومع الغائب من العقليّات الضروريّة[427]، ولا يعقل أن يختلفوا فى المسائل العقليّة الضروريّة، وإن كانوا يتنازعون فى العقليّات النظريّة، كالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، وبين الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه.
نعم، يظهر ممّا حكى عن بعض الحنابلة أنّ النزاع فى جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «كن» عند إرادة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 352
الإيجاد، كما دلّت عليه الآيات[428]، فإنّ خطابه هذا يتعلّق بالمعدوم وإلّا لكان تحصيلًا للحاصل[429].
وفيه أوّلًا: أنّه لا يصحّ التمسّک بالأدلّة النقليّة لإثبات المسائل العقليّة.
وثانياً: أنّ الآيات المشار إليها لا ترتبط بالمقام، لأنّها فى مقام بيان حال التكوين، ولا يصحّ قياس التشريع المبنىّ على البعث والانبعاث والزجر والانزجار على التكوين الذى هو عبارة عن تحقّق الشىء فوراً عقيب تعلّق إرادته تعالى التكوينيّة بإيجاده.
وثالثاً: أنّ الآيات المشار إليها تفيد معنىً كنائيّاً، وهو أنّ اللّه تعالى إذا أراد شيئاً بالإرادة التكوينيّة يتحقّق مراده قطعاً ولا يتخلّف عنها، بخلاف إرادته التشريعيّة التى يتخلّف المراد كثيراً ما عنها، فهذا النوع من الآيات الشريفة فى مقام بيان هذه المسألة العقليّة المبحوث عنها فى علم الكلام، لا أنّه تعالى حينما يريد إيجاد شىء يقول له: «كن» حقيقةً.
وبالجملة: لا يصحّ جعل أحد الوجهين الأوّلين محلّاً للنزاع.
وأمّا الاحتمال الثالث فلأنّ بعض المسائل الاصوليّة وإن كانت لغويّة، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، وصيغةالنهى على الحرمة، ولفظة «كلّ» أو الجمع المحلّى باللام على العموم، إلّاأنّ العنوان المتداول عندهم فيما نحن فيه ينادى بأعلى صوت عدم كون البحث هاهنا فى أمر لغوى، فإنّهم عبّروا فى المقام بأنّ «الخطابات الشفاهيّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 353
غيره من الغائبين بل المعدومين؟» ولم يعبّروا بأنّهم اختلفوا فى جعل أداة

الخطاب قرينة على تضييق دائرة مدخولها أو جعل عموم المدخول قرينة على توسعة مدلول الأداة.

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّما البحث فى أنّ الآيات والروايات المتضمّنة على الأحكام- سواء كانت مشتملة على الخطاب، نحو: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[430] أم لا، نحو: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[431]- هل يمكن أن تعمّ المعدومين[432] والغائبين من دون أن يستلزم محالًا من توجّه التكليف إلى المعدوم، أو المخاطبة معه أو مع الغائب أم لا؟

ولا ريب فى أنّ لهذا البحث ثمرات فقهيّة كثيرة، لأنّا نستكشف به أنّ الفقهاء هل يستندون لاستكشاف تكاليفنا فى هذا الزمان إلى نفس الأدلّة الشرعيّة بالمباشرة أو يبحثون فى مفادها لكى يتبيّن لهم تكاليف الموجودين فى زمن النزول والصدور ثمّ يعمّموها بالنسبة إلينا بقاعدة الاشتراک فى التكليف المستفادة من الإجماع أو الضرورة.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودين واختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه لكان تعميمها بالنسبة إلينا حتّى بمعونة قاعدة الاشتراک محلّاً للإشكال، لأنّ التعميم بمعونتها فرع استكشاف تكاليف الموجودين قبل ذلک، مع أنّا لا نقدر عليه، إذ لعلّ ما نفهم من الأدلّة غير ما كان يفهمه من قصد إفهامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 354

إذا عرفت هذا فلابدّ قبل التحقيق فى المقام من توضيح القضيّة الطبيعيّة والخارجيّة والحقيقيّة[433]، فنقول:
القضيّة الطبيعيّة: ما حكم فيها بثبوت المحمول لماهيّة الموضوع لا لأفراده ومصاديقه، نحو «الإنسان حيوان ناطق»[434].
والقضيّة الخارجيّة: ما حكم فيها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «كلّ طالب فى المدرسة مجدّ».
والقضيّة الحقيقيّة: ما حكم فيها بثبوت المحمول للأعمّ من الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، نحو «كلّ نار حارّة» فلفظة «نار» تدلّ على طبيعة النار، وكلمة «كلّ» على استغراق أفرادها[435]، والحرارة لا تختصّ بالأفراد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 355
الموجودة بالفعل من النار، بل تعمّ كلّما إذا وجد لصدق عليه عنوان «النار».
إن قلت: فالقضيّة الحقيقيّة- على هذا- تستلزم ثبوت شىء لشىء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعدة الفرعيّة.
قلت: كلّا، فإنّا لا نحكم فى المثال بأنّ النار التى ستوجد فى المستقبل محكومة بكونها حارّة بالفعل، بل نحكم على أنّ كلّما إذا وجد فى الخارج لصدق عليه أنّه نار فهو بعد وجوده يكون حارّاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى تعريف القضيّة الحقيقيّة

ولعلّ العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقّق النائينى رحمه الله إلى تفسير القضيّة الحقيقيّة بغير ما فسّرناه تبعاً لأهل المعقول، حيث قال:
وأمّا فى القضايا الحقيقيّة: فحيث إنّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة فى موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام فى اندراجها تحت الخطاب، فيستوى فى ذلک، الأفراد الموجودة فى زمن الخطاب الحاضرون فى مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ فى الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود ووجّه الخطاب على ذلک الفرض.
وبعبارة اخرى: التنزيل الذى كان ممّا لابدّ منه فى القضيّة الخارجيّة- أعنى تنزيل المعدوم منزلة الموجود فى صحّة الخطاب[436]- يكون فى القضيّة الحقيقيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 356
ممّا تضمّنته نفس القضيّة، وكانت القضيّة بنفسها دالّة على ذلک التنزيل، لأنّ شأن القضيّة الحقيقيّة فرض وجود الموضوع، فالخطاب فى القضيّة الحقيقيّة يعمّ الغائب والمعدوم بلا عناية[437]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من کونه خلاف ما فسّرها به الفحول من أهل المعقول-: أنّ الوجدان السلیم یحکم بعدم التنزیل فی القضایا الحقیقیّة، فراجع إلی نفسک عند استماع «کلّ نار حارّة» هل تصدّق أنّ مصادیق الموضوع فی هذه القضیّة علی قسمین: بعضها متلبّس بلباس الوجود حقیقةً، وبعضها الآخر معدوم منزّل منزلة الموجود؟!
وبالجملة: یحکم الوجدان وأهل الفنّ بأنّ القضیّة الحقیقیّة ما حکم فیها بأنّ کلّما إذا وجد فی الخارج لصدق علیه عنوان الموضوع فعند وجوده یترتّب علیه المحمول من دون دخل زمان أو مکان خاصّ أو خصوصیّة اخری فیه.
إذا عرفت هذا فنقول:
إنّ أدلّة الأحکام علی قسمین:
أ- ما لم یشتمل علی أداة الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[438].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 357
ب- ما اشتمل علیها، نحو: «یأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[439].
وینبغی إفراد کلّ منهما ببحث مستقلّ.

أمّا القسم الأوّل من الأدلّة فالحقّ أنّ شمولها للمعدومين لا يستلزم محالًا، لكونها من قبيل القضايا الحقيقيّة، فآية الحجّ تدلّ على وجوبه على كلّ من وجد وصار مستطيعاً[440] فى امتداد الزمان[441].
بل المدار فى القوانين العقلائيّة أيضاً على القضايا الحقيقيّة، ضرورة أنّها لا تختصّ بالموجودين فى زمن التقنين، بل تعمّ كلّ من إذا وجد فى عمود الزمان كان مصداقاً لموضوع تلك القوانين كما لا يخفى.
وقد مرّ مراراً أنّ الشارع لم يسلك فى قوانينه ومحاوراته غير مسلك العقلاء.
والحاصل: أنّ قوله تعالى: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بمنزلة أن يقال: «الإنسان المستطيع يجب عليه الحجّ» وهو قانون يعمّ كلّ من صار مستطيعاً إلى يوم القيامة من دون أن يستلزم تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً.

كلام صاحب الكفاية فى ذلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 358
وأمّا القسم الثانى فقد ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ الخطاب الذى يتوقّف على وجود المخاطب وحضوره إنّما هو الخطاب الحقيقى[442]، ولم توضع الأداة له، بل للإنشائى، سواء قارن الحقيقى، كالواعظ الذى يجلس على كرسىّ الخطابة ويخاطب من حضر بين يديه بقوله: «يا أيّها الناس» أو لم يقارنه، كقول الشاعر: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، فإنّ الأوّل خطاب إيقاعى قرين بخطاب حقيقى، والثانى خطاب إيقاعى صرف بداعى التحسّر والتأسّف والحزن، فما وضع له الأداة هو الخطاب الإنشائى، سواء كان بداعى الخطاب الحقيقى أم بداعٍ آخر.
كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجّى والتمنّى وغيرها على ما حقّقناه فى بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للإيقاعى منها بدواعٍ مختلفة، فتارةً يكون إيقاع الاستفهام بداعى الاستعلام الحقيقى[443]، واخرى بدواعٍ اخر، كالإنكار، والتقرير، ونحوهما، وكالاشتياق إلى التكلّم مع المخاطب، نحو قوله تعالى: «وَمَا تِلْکَ بِيَمِينِکَ يَا مُوسَى»[444]، ضرورة أنّ حمله على الاستفهام الحقيقى يستلزم الجهل المستحيل فى حقّه سبحانه.
وإنشاء التمنّى والترجّى فى كلامه تعالى أيضاً كذلک، فإنّ التمنّى ناشٍ عن العجز، والترجّى عن الجهل، فلابدّ من أن يكون إنشائهما فى كلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غير الحقيقى منهما.
نعم، لا يبعد دعوى انصراف هذه الأدوات فى الحقيقى من الخطاب والاستفهام والتمنّى والترجّى إذا لم يكن هناک ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 359
وجوده غالباً فى كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل «يا أيّها الناس اتّقوا» و «ياأيّها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب[445].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الأدلّة المشتملة على الخطاب.

والحقّ أنّ التعبير ب «الخطابات الشفاهيّة» فى عنوان النزاع غير صحيح، لأنّها تستلزم أن يكون المتكلّم ذا فم ولسان وشفتين، وهو مستحيل على اللّه سبحانه حتّى فى مثل «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ»[446] ممّا كان المخاطب شخص النبىّ صلى الله علَيه و آله، بل الخطابات الإلهيّة كلّها وصلت إلى النبىّ صلى الله عليه و آله بطريقة الوحى ليبلّغها إلى سائر أفراد البشر.

لايقال: نعم، ولكنّ النبىّ صلى الله عليه و آله كان يبلّغها إليهم بالمشافهة.

فإنّه يقال: لا شاهد على ذلک، بل الشاهد على خلافه، لأنّه يقتضى أن يلتزم النبىّ صلى الله عليه و آله- عند نزول الآيات المشتملة على الخطاب- بالحضور فى مجلس حضر فيه سائر المسلمين أيضاً لتبليغها إليهم مشافهة، بخلاف الآيات الفاقدة له، وهو خلاف الواقع، فإنّ التحقيق يعطى أنّ الآيات كانت توحى إليه صلى الله عليه و آله تدريجاً، ثمّ يكتبها جمع من المسلمين، من غير فرق بين ما يشتمل على أداة الخطاب وغيره.

وبالجملة: إنّ الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، فالأوّل: مثل خطابات الواعظ فى مجلس الخطابة، وهذا النوع من الخطاب يتوقّف على

حضور المخاطب عند المتكلّم، ولا يمكن توجيهه إلى الغائبين أو المعدومين.

والثانى: مثل الخطابات الموجودة فى التوقيعات والمكاتبات[447]، ولا يتوقّف هذا النوع من الخطاب على حضور المخاطب فى مجلس الكتابة، بل ظرف بعض المخاطبات الكتبيّة هو المستقبل، كالمخاطبات الموجودة فى الوصايا، فإنّ ظرفها بعد موت الموصى، وربما كان بعض من خوطب بها معدوماً حين كتابتها، فلا يشترط فى هذا القسم وجود المخاطب فضلًا عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنّما هو لأجل أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، ولا ريب فى كونها خطابات حقيقيّة كالقسم الأوّل، لأنّا لانجد فيها رعاية علاقة مصحّحة للمجازيّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ خطابات القرآن من قبيل القسم الثانى، فإنّه سمّى بالكتاب فى آيات عديدة، نحو: «ذَلِکَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ»[448] و «الر تِلْکَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»[449] و «الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ

إِلَى النُّورِ»[450] إلى غير ذلک من الآيات الكثيرة التى سمّى فيها القرآن بالكتاب.

وانقدِح بذلک أنّ جمع القرآن وتنظيمه بهذا النظم الخاصّ الذى بأيدينا كان

ناشئاً عن الوحى بيد النبىّ وتحت نظارته صلى الله عليه و آله لعدم صدق الكتاب على أوراقه المتفرّقة ما لم تنتظم بنظم خاصّ.
وأمّا ما ورد من جمع القرآن بيد بعض الصحابة فلا يرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، كالجمع الذى وقع بيد أمير المؤمنين علىّبن أبى طالب عليه السلام، فإنّه عبارة عن جمع القرآن بجميع ما يتعلّق به من شأن النزول والتفسير والتأويل، فإنّه عليه السلام كان الشخص الوحيد الذى كتب جميع ما يتعلّق بالقرآن فى أبعاده المتعدّدة.
والحاصل: أنّ الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، والذى يتوقّف على حضور المخاطب فى مجلس التخاطب هو الأوّل دون الثانى، وهذا لا يستلزم التجوّز والتنزيل فى الخطابات الكتبيّة، وخطابات القرآن من قبيل الخطابات الكتبيّة.
ويؤيّده أوّلًا: أنّهم قالوا بكون الكفّار مكلّفين بالفروع، كما أنّهم مكلّفون بالاصول، والتعبير بمثل «يا أيّها الذين آمنوا» ونحوه فى آيات الأحكام إنّما هو من باب المثال وذكر بعض أفراد المكلّفين لأجل خصوصيّة فيهم.
وثانياً: أنّ الارتكاز العقلائى يحكم بأنّه لا فرق بين الآيات المشتملة على الخطاب والفاقدة له فى كيفيّة فهمنا منهما، فراجع وجدانک هل تفهم وجوب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 362
الحجّ عليک من نفس قوله تعالى: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[451] بالمباشرة، ووجوب الصيام من قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[452] بقاعدة الاشتراک فى التكليف؟!
فالغرض من الخطابات الكتبيّة التى منها خطابات القرآن أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، فهى كالأدلّة الفاقدة للخطاب فى كونها قضايا حقيقيّة، فلا تختصّ بالموجودين، بل تعمّ كلّ من إذا وجد فى عمود الزمان كان مصداقاً لموضوعها.

ثمرة النزاع

ذكروا لهذا البحث ثمرتين، وترتّبهما عليه مبنىّ على ما هو المتداول بينهم فى عنوان النزاع من أنّ «الخطابات الشفاهيّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو يعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟» وأمّا على ما سلكناه فى البحث وقلنا بعدم صحّة تسمية خطابات القرآن بالخطابات الشفاهيّة، بل هى خطابات إلهيّة كتبيّة وقضايا حقيقيّة عامّة للأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود معاً فلا موضوع لهاتين الثمرتين، لكن لا بأس بالبحث حولهما على مبنى القوم، فنقول:

الثمرة الاولى: أنّ حجّيّة ظهور خطابات الكتاب تختصّ بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعمّ الغائبين بل المعدومين لو قلنا بشمولها للعموم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 363

كلام صاحب الكفاية فى ذلک
وناقش فيها المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
وفيه: أنّه مبنىّ على اختصاص حجّيّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام[453]، وقد حقّق عدم الاختصاص بهم، ولو سلّم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلک ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة يكونون كذلک وإن لم يعمّهم الخطاب كما يؤمى إليه غير واحد من الأخبار[454]، إنتهى.

ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الثمرة لا تبتنى على مقالة المحقّق القمّى رحمه الله، فإنّ الخطابات الشفاهيّة لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعمّ غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجّيّتها فى حقّ الغير، سواء قلنا بمقالة القمّى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلک أصلاً[455]، إنتهى.

وفيه: أنّه حقّ لو كان حجّيّتها فى حقّ الغير لأجل تشخيص وظيفته منها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 364
بالمباشرة، لا لأجل تشخيص وظيفة المشافهين ثمّ العمل بها بمقتضى قاعدة الاشتراک فى التكليف.
وبعبارة اخرى: إنّ الخطابات الشفاهيّة حجّة فى حقّ العموم مطلقاً[456]، غاية الأمر أنّ حجّيّتها بالنسبة إلى المشافهين لغرض تشخيص وظيفتهم منها بلا واسطة، وبالنسبة إلى غيرهم أيضاً كذلک بناءً على عموميّتها لهم، وأمّا بناءً على اختصاصها بالمشافهين فالغرض من حجّيّتها لغيرهم أن يفهموا وظيفة المشافهين، لينقّح صغرى قاعدة الاشتراک فى التكليف ويستنتجوا وظيفتهم، مثلًا نقول: إنّ الصوم كان واجباً على صحابة رسول اللّه صلى الله عليه و آله الذين حضروا فى مجلس خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[457] فهو واجب علينا أيضاً، لقيام الإجماع أو الضرورة باشتراكنا معهم فى الأحكام.
فهذه الثمرة لا تترتّب على المسألة كما قال صاحب الكفاية.
الثمرة الثانية: أنّه يجوز لنا التمسّک بإطلاقات الخطابات القرآنيّة فيما إذا شككنا فى دخل قيد فيها كان المشافهون واجدين له دوننا بناءً على التعميم، لكون هذه الخطابات متوجّهة إلينا، متكفّلة لأحكامنا، فإذا تمّت مقدّمات الحكمة نتمسّک بأصالة الإطلاق لنفى دخل ما يحتمل دخله من القيود، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشافهين، لعدم كونها حينئذٍ متكفّلةً لأحكام غيرهم، وقاعدة الاشتراک وإن اقتضت اشتراكنا معهم فى الأحكام، إلّاأنّه لا مدرک لهذه القاعدة إلّاالإجماع، والقدر المتيقّن منه ما إذا كنّا متّحدين معهم فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 365
الصنف، مع أنّا لسنا بواجدين للقيد المحتمل الذى كان المشافهون واجدين له ليحرز الاتّحاد فى الصنف.

والحقّ ما قاله صاحب الكفاية من أنّ هذه الثمرة لا تترتّب على البحث إلّا بالنسبة إلى القيود التى كان جميع الموجودين فى زمن الخطاب واجدين لها ولم يمكن أن يتطرّق إليها الفقدان حتّى بالنسبة إلى واحد منهم، بخلاف ما كان يمكن أن يتطرّق إليه ذلک.
فإن شككنا فى أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا هل كان مقيّداً بحضور النبىّ صلى الله عليه و آله أم لا؟ فإذا قلنا بأنّ خطابات القرآن تعمّ المعدومين كما تعمّ الموجودين فى زمن النزول، جاز لنا التمسّک بإطلاق «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ»[458] لنفى احتمال دخل ذلک القيد وإثبات وجوب صلاة الجمعة فى هذا الزمان، لأنّ قيد حضور النبىّ صلى الله عليه و آله لو كان دخيلًا لذكره.
وأمّا بناءً على اختصاصها بالموجودين فلا يجوز لنا التمسّک بإطلاق الآية المذكورة لنفى احتمال دخل حضوره صلى الله عليه و آله إذ لا ملزم لذكره على تقدير دخله، لعدم إمكان انفكاكه عن الموجودين، فذكره لغو بالنسبة إليهم، وأمّا المعدومون فإنّهم وإن كانوا محرومين من شرف حضوره صلى الله عليه و آله، إلّاأنّ الخطاب لا يعمّهم من أصله، فلا يحتاج إلى ذكر هذا القيد لإخراجهم.
هذا بالنسبة إلى القيود التى لا يمكن زوالها عن الموجودين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 366
وأمّا القسم الثانى من القيود، أعنى ما كان زواله عن المشافهين ممكناً فلا تظهر الثمرة فيها، لجواز التمسّک بإطلاق الخطابات مطلقاً، أمّا بناءً على تعميمها فواضح، وأمّا بناءً على اختصاصها بالمشافهين فلأنّ ذلک القيد المحتمل لو كان دخيلًا لوجب ذكره فى الدليل، وإلّا لزم نقض الغرض بالنسبة إلى نفس الموجودين، لإمكان زواله عنهم فرضاً، فنحن نتمسّک بالإطلاق ونستنتج منه عدم دخله فى تكليفهم ليثبت ذلک التكليف فى حقّنا بضميمة قاعدة الاشتراک[459].
هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفاية، وبه تمّ الكلام فى الخطابات الشفاهيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 367
فى تخصيص العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل السابعفى تخصيص العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

تحرير محلّ النزاع

ولابدّ من تحرير محلّ الكلام فى ضمن نكتتين:[460]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج3 ؛ ص367
الاولى: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وليكن محلّ الخلاف ما إذا كان للعامّ حكم مستقلّ غير حكم الجملة المشتملة على الضمير، نحو قوله تعالى:
«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»[461] وأمّا إذا لم يكن له حكم مستقلّ كما لو قيل: «والمطلّقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» فلا شبهة فى تخصيصه به[462].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى تحرير محلّ النزاع.
وهو وإن كان حقّاً متيناً، إلّاأنّ الكلام فى صحّة إطلاق التخصيص على مثل «والمطلّقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» إذ لا يصدق التخصيص إلّافيما إذا كان للعامّ حكم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حكمه، وأمّا المثال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 368
المذكور ففى قوّة أن يقال: «المطلّقات بعولة خصوص الرجعيّة منهنّ أحقّ بردّهنّ» وهذا لا يسمّى تخصيصاً، بل يشبه البيان والتفسير.
الثانية: لا ريب فى أنّ البحث إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل القطعي على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ، وذلك الدليل تارةً يكون دليلًا نقليّاً منفصلًا، من آية أو رواية أو إجماع، واخرى دليلًا عقليّاً، فالأوّل نحو آية عدّة الطلاق المتقدّمة، حيث إنّ السنّة دلّت على أنّ حقّ الرجوع ليس إلّالخصوص بعولة الرجعيّات، والثانى كما إذا قيل: «أهن الفسّاق واقتلهم» حيث إنّ العقل يحكم بأنّ مجرّد الفسق لا يوجب جواز القتل فضلًا عن وجوبه، فلابدّ من أن يراد قتل صنف خاصّ من الفسّاق كالكافر الحربى والمرتدّ.
فهل النزاع يختصّ بما إذا كان الدليل نقليّاً منفصلًا، أو بما إذا كان عقليّاً، أو يعمّ كلا الموردين؟
لا مجال للاحتمال الثانى، لأنّه ينافى تمثيلهم بآية عدّة الطلاق، أعنى «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فإنّك قد عرفت أنّ الدليل على اختصاص الضمير فيها بالمطلّقات الرجعيّة هو السنّة لا العقل.
فالأمر دائر بين الاحتمال الأوّل والثالث.

إذا عرفت هذا فينبغى إفراد كلّ من موارد القرينة النقليّة والعقليّة ببحث مستقلّ، فنقول:
أمّا القسم الأوّل: فالحقّ أنّه لا يصحّ فيه التعبير المشهور فى محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ هل يقتضى تخصيصه به أو لا؟ لأنّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 369
لا نسلّم أنّ الضمير فى هذا القسم يرجع إلى بعض أفراد العامّ.
توضيح ذلک: أنّ الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى جميع المطلّقات ذوات العدّة[463]، لا إلى خصوص الرجعيّات منهنّ.
وأمّا ما يدلّ على اختصاص الرجوع بالمطلّقات الرجعيّة لا يقتضى إلّا التصرّف فى المراد الجدّى من الضمير، وأمّا المراد الاستعمالى فباقٍ على عمومه.
وبعبارة اخرى: هاهنا ثلاث قضايا ولكلّ منها حكم:
أ- «المطلّقات يتربصّن بأنفسهنّ ثلاثة قروء».
ب- «بعولتهنّ- أى بعولة المطلّقات- أحقّ بردّهنّ».
ج- «لايجوز رجوع الزوج إلى زوجته المطلّقة بطلاق بائن».
والقضيّة الثانية عامّ يخصّص بالقضيّة الثالثة، وقد عرفت أنّ المخصّص لا يضيّق العامّ إلّابالنسبة إلى المراد الجدّى، ولأجل ذلک ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم مجازيّة العامّ المخصّص.
فالضمير فى «بعولتهنّ» استعمل فى العموم، لكن اريد منه جدّاً خصوص المطلّقات الرجعيّة بقرينة ما دلّ على عدم جواز الرجوع فى عدّة الطلاق البائن، فأين تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟!
والحاصل: أنّ الدليل قام بتخصيص العامّ الثانى، أعنى «بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ»، وأمّا العامّ الأوّل- وهو «المطلقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء»- فلا دليل على تخصيصه، واحتمال تخصيصه يرتفع بأصالة العموم، كسائر العمومات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 370

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله سلک مسلکاً آخر لإثبات بقاء العامّ فى عمومه حيث قال:
والتحقيق أن يقال: إنّه حيث دار الأمر بين التصرّف فى العامّ بإرادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرّف فى ناحية الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع فى الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقةً إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً، كانت أصالة الظهور فى طرف العامّ سالمة عنها فى جانب الضمير، وذلک لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فى تعيين المراد لا فى كيفيّة الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز فى الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال فى ناحية الضمير.
وبالجملة: أصالة الظهور إنّما تكون حجّة فيما إذا شكّ فيما اريد، لا فيما إذا شكّ فى أنّه كيف اريد[464].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وكلامه هذا وإن كان موافقاً لما اخترناه من حيث النتيجة، وهى عدم تخصيص العامّ بمثل هذا الضمير، إلّاأنّه لا يلائم ما حقّقه وابتكره من أنّ المخصّص لا يتصرّف إلّافى المراد الجدّى من العامّ، وبنى عليه عدم مجازيّة العامّ المخصّص، فإنّه ينافى القول بدوران أمر الضمير بين رجوعه إلى بعض ما هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 371
المراد من مرجعه بنحو المجاز فى الكلمة، وبين رجوعه إلى تمامه بنحو المجاز فى الإسناد، فإنّ القول بعدم تصرّف المخصّص إلّافى الإرادة الجدّيّة يقتضى استعمال الضمير فى «بعولتهنّ» فى تمام أفراد مرجعه حقيقةً، فلا تجوّز فى الكلمة ولا فى الإسناد، وإن كان المراد الجدّى منه بعض الأفراد بمقتضى الدليل الخاصّ.
هذا تمام الكلام فيما إذا كانت القرينة على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ نقليّة منفصلة.
وأمّا القسم الثانى- أعنى ما إذا كانت عقليّة- فحيث كان الدليل العقلى بمنزلة المخصّص المتّصل صار الكلام مجملًا، لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة.
توضيح ذلک: أنّک قد عرفت أنّ ظهور العامّ فى العموم لا ينثلم بتخصيصه بالمنفصل، لأنّه لا يتصرّف فى المراد الاستعمالى، بخلاف التخصيص بالمتّصل، إذ لا ينعقد للعامّ ظهور فى العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخصّص على المتّصل إلّابنحو من التسامح.
فإذا كان المخصّص المتّصل عقيب جمل متعدّدة وكان صالحاً لأن يرجع إلى جميعها وشككنا فى أنّه يختصّ بالأخيرة أو يرجع إلى الجميع كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً، وأمّا سائر الجمل فتصير مجملة، لاحتفافها بما يصلح للقرينيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى إذا قال: «أهن الفسّاق واقتلهم» وحكم العقل بأنّه لا يجب قتل الفاسق إلّاإذا كان مرتدّاً أو كافراً حربيّاً صارت الجملة الاولى مجملة لاحتفافها بما يصلح لأن يكون قرينة على إرادة وجوب إهانة خصوص المرتدّ أو الكافر الحربى، فلابدّ فى الموارد المشكوكة من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 373

الفصل الثامنفى تخصيص العامّ بالمفهوم

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ركّز البحث فى المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق فى المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متّفق عليه[465].
والحقّ أنّه ينبغى البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّيّة الإجماع- ولو كان محصّلًا- بالمسائل الشرعيّة الفرعيّة، بخلاف المسائل الاصوليّة العقليّة، أو العقلائيّة، بل اللغويّة[466].
فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، أو حجّيّة الظواهر، أو كون صيغة الأمر حقيقةً فى الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبّداً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسألة عرفيّة.
فلابدّ من عقد الكلام فى مقامين:

فى التخصيص العامّ بالمفهوم

المقام الأوّل: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

اشارة

وهو عبارة عن قضيّة غير مذكورة مستفادة من القضيّة المذكورة موافقة لها فى الإيجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسة الآتية على سبيل منع الخلوّ:
1- ما يعبّر عنه بإلغاء الخصوصيّة، نحو «إذا شكّ رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإنّ العرف يفهم منه أنّ المصلّى سواء كان رجلًا أو امرأةً حكمه كذا، ولا خصوصيّة للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلّم، وذكر الرجل إنّما هو لأجل التمثيل.
2- ما يقال له: «الكناية» فى علم البيان، وهى عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنّه اريد من كلّ واحد من هذه الجمل أنّ زيداً جواد.
والفرق بين هذين الوجهين أنّ المتكلّم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأوّل، لما عرفت من أنّ ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل خروج المرأة، بخلاف الثانى، فإنّ المراد فى الكناية هو المعنى الكنائى الملزوم، لا الحقيقى اللازم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 376
3- الفرد الجلىّ المستفاد من طريق ذكر الفرد الخفىّ فى الكلام، كقوله تعالى:
«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»[467] بناءً على أن يكون المراد حرمة مطلق إيذاء الوالدين، سواء كان من قبيل قول «افّ» أو الضرب والشتم، لكنّه تعالى ذكر فرده الخفىّ وأراد الخفىّ والجلىّ كليهما.
4- الأولويّة القطعيّة، وهو الحكم الذى لم يرده المتكلّم، لكن يقطع به عندما يلاحظ الحكم المذكور المراد، كقوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» بناءً على أنّه تعالى أراد حرمة خصوص قول «افّ» لا مطلق الإيذاء.
5- الحكم المستفاد من العلّة المنصوصة، كما إذا قيل: «الخمر حرام لأنّه مسكر» حيث يستفاد منه حرمة النبيذ أيضاً.
فالمفهوم الموافق لا يخلو من هذه الاحتمالات الخمسة، بمعنى أنّه يمكن إطلاقه على جميعها أو على بعضها.

ما يقتضيه التحقيق فى تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشكال فى جواز التخصيص به فيما إذا كانت القضيّة المفهوميّة مرادة للمتكلّم، وهو غير الرابع من الوجوه الخمسة المتقدّمة.
إن قلت: لم يتّضح لنا كون المفهوم مراداً للمتكلّم فى الوجه الخامس.
قلت: إذا نصّ المتكلّم بعلّة الحكم فى كلامه فلا محالة كان بصدد بيان كبرى كلّيّة أيضاً، فكأنّه قال فى المثال: «الخمر حرام لأنّه مسكر وكلّ مسكر حرام» وإلّا فلم يصحّ التعليل، لكنّه لم يذكر الكبرى الكلّيّة اتّكالًا على وضوحها.
وأمّا جواز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق بأحد المعانى الأربعة فلأنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 377
القضيّة المفهوميّة إذا كانت مرادة للمتكلّم، كانت حجّة أقوى من العامّ، فيتضيّق العامّ بها كما يتضيّق بالمخصّصات المنطوقيّة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى الوجه الرابع

وأمّا الوجه الرابع- أعنى «الأولويّة القطعيّة»- فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّه لا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه، لأنّا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، ومع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ وغير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضاً له، فالتعارض فى المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ.
وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعامّ، فلا محالة يكون التعارض بين المنطوق والعامّ، ولابدّ أوّلًا من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه[468] العلاج بين المفهوم والعامّ[469]، إنتهى ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویمکن المناقشة فیما ذکره من عدم إمکان معارضة المفهوم للعامّ دون المنطوق، بإمکان التمثیل لها بما إذا قیل فی دلیل: «لا تکرم العلماء» وفی دلیل آخر: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» فإنّ الدلیل الثانی بمنطوقه لا یعارض الدلیل الأوّل، وهو واضح، لکن له مفهومان:
أحدهما: وجوب إکرام العلماء من خدّام الفقهاء، لأنّه إذا وجب إکرام
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 378
الجهّال من خدمة الفقهاء فإکرام علمائهم کان واجباً بطریق أولی.
ثانیهما: وجوب إکرام نفس الفقهاء، لأنّه إذا وجب إکرام خدّامهم فإکرام أنفسهم کان واجباً بطریق أولی.
ولا ریب فی أنّ الدلیل الأوّل- أعنی «لا تکرم العلماء»- یعارض کلّاً من هذین المفهومین معارضة العامّ والخاصّ.
نعم، یتحقّق التعارض بین العامّ والمنطوق أیضاً فی أکثر الموارد التی وقع التعارض بینه وبین المفهوم.
وبالجملة: إذا کان أحد الدلیلن بمنطوقه أیضاً معارضاً للدلیل الآخر معارضة الخاصّ والعامّ کما یعارضه کذلک بمفهومه، فلا إشکال فی تخصیص العامّ بمنطوق الخاصّ أوّلًا، ثمّ بمفهومه بتبع التخصیص بالمنطوق.
وأمّا إذا کان أحد الدلیلین بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، کما فی المثال الذی ذکرناه ففی تصویر علاج التعارض احتمالات ثلاثة:
أ- رفع الید عن ظهور ا لعامّ والأخذ بالدلیل الآخر منطوقاً ومفهوماً، فیخصّص «لا تکرم العلماء» بمفهومی «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» فنحکم بوجوب إکرام الفقهاء، وکلّ من کان خادمهم، عالماً کان أو جاهلًا، وبحرمة إکرام سائر العلماء.
ب- الأخذ بالعامّ ومنطوق الدلیل الآخر دون مفهومه، فنحکم فی المثال بحرمة إکرام کلّ عالم، ولو کان فقیهاً أو خادمه، وبوجوب إکرام الجهّال من خدمة الفقهاء.
ج- الأخذ بالعامّ وطرح الدلیل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.
هذا بحسب التصویر العقلی ثبوتاً.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 379
وأمّا بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلی الاحتمال الأخیر، إذ لا وجه لطرح دلیل مسلّم الحجّیّة، سیّما بالنسبة إلی منطوقه الذی لا معارض له.
وکذا الوجه الثانی، إذ لا یجوز طرح الحکم العقلی القطعی بصرف کونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعمّ منه.

فيتعيّن الوجه الأوّل، وهو تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولويّة القطعيّة، سيّما أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم المجازيّة، وأنّه خفيف المؤونة، لما سمعت من كثرة التخصيص، بحيث اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّاوقد خصّ».
والحاصل: أنّه يجوز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق، سواء كان بمعنى الأولويّة القطعيّة، أو بأحد المعانى الأربعة الاخرى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 381

المقام الثانى: فى التخصيص بالمفهوم المخالف

تحرير محلّ النزاع

وينبغى تقديم نكتتين يتّضح بهما محلّ البحث:
الأولى: أنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان بأيدينا دليل عامّ، وفى مقابله مفهوم خاصّ مخالف يقتضى خروج فرد أو صنف عن تحت ذلک العامّ، ولا يرتبط الكلام بالمطلق والمقيّد أصلا.
فعلى هذا لا يصحّ التمثيل للمقام بما ورد من قوله عليه السلام: «خلق اللَّه الماء طهوراً لا ينجّسه شىء»[470]، وقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[471] بدعوى أنّ مفهوم الدليل الثانى، وهو «إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه شىء» يصلح لتخصيص الدليل الأوّل.
وجه عدم الصحّة أنّ «الماء» فى الدليل الأوّل لا يكون عامّاً، بل مطلق، إلّا على مبنى من ذهب إلى أنّ المفرد المحلّى باللام يفيد العموم.
الثانية: الظاهر أنّ النزاع فى التخصيص بالمفهوم المخالف إنّما هو فى أصل ثبوت المفهوم على تقدير وجود عامّ معارض له، لا فى حجّيّته بعد الفراغ عن

ثبوته.
وبعبارة اخرى: إنّ النزاع فى مبحث المفاهيم كان فى دلالة الجملة الشرطيّة مثلًا- لو خلّيت وطبعها[472]- على الانتفاء عند الانتفاء، وهاهنا نبحث فى أنّ مفهومها لو قلنا به هل هو ثابت فى جميع الموارد أو يختصّ بما إذا لم يكن فى مقابله عامّ، فمن ذهب إلى جواز تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة مطلقاً، ومن ذهب إلى عدم جوازه أراد أنّ دلالتها على المفهوم مشروط بعدم وجود عامّ معارض له.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للمسألة صوراً ستّة[473]:
فإنّ العامّ وما له المفهوم المعارض له تارةً: يكونان فى كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف فى الآخر، واخرى: لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاک الارتباط والاتّصال.
والدلالة على كلّ من العموم والمفهوم تارةً: تكون بالوضع، واخرى: بالإطلاق، بمعونة مقدّمات الحكمة[474]، وثالثةً: بالوضع فى أحدهما وبالإطلاق فى الآخر، فهذه صور ستّة حاصلة من ضرب تينک الصورتين فى هذه الصور الثلاث.
فإذا كان بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ارتباط واتّصال، بحيث

يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف فى الآخر، فإن كان ظهور

كليهما مستنداً إلى طريق واحد، من الوضع أو الإطلاق[475]، فلا يمكن التمسّک فى مورد الاجتماع بواحد من الدليلين فى هاتين الصورتين، لتعارض أصالة الظهور فى جانب العموم مع أصالة الظهور فى جانب المفهوم.
بل يمنع كلّ منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق فى ذلک بين كون الظهور فى كليهما مستنداً إلى الوضع أو إلى الإطلاق.
أمّا الوضع: فلأنّ القرينة المتّصلة فى نحو «رأيت أسداً يرمى» مثلًا توجب صرف الظهور من الحقيقة إلى المجاز، فإذا كان كلّ من العموم والمفهوم صالحاً للقرينيّة للآخر كانا مجملين فى مورد الاجتماع، لأنّ العموم يمنع من ظهور الجملة الشرطيّة مثلًا فى المفهوم وبالعكس.
وأمّا الإطلاق: فلأنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة، فلا إطلاق فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينيّة.
فلابدّ فى المقام من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد.
وأمّا إذا كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع وظهور الآخر إلى الإطلاق فالظهور الوضعى هو المرجع، لعدم كونه مشروطاً بشىء، بخلاف الظهور
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 384
الإطلاقى، فإنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة، والظهور الوضعى المعارض يصلح للقرينيّة.
هذا إذا كان ما دلّ على العموم وما له المفهوم فى كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف فى الآخر.
وأمّا إذا لم يكن بينهما ذلک الارتباط والاتّصال، وكان ظهور كليهما مستنداً إلى أمر واحد، من الوضع أو الإطلاق، فلا يصحّ الرجوع إلى واحد منهما[476] أيضاً، كالصورتين الاوليين.
وإن اختلفا فى مستند الظهور، بأن كان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعكس، فإن قلنا بأنّ القرينة التى يعتبر عدمها فى مقدّمات الحكمة هى الأعمّ من المتّصلة والمنفصلة، كان المرجع فى مورد الاجتماع ما دلّ عليه بالوضع، لعدم تماميّة ما دلّ عليه بالإطلاق، لتوقّف الإطلاق على مقدّمات الحكمة التى منها عدم مطلق القرينة، والقرينة المنفصلة فى المقام موجودة.
وإن قلنا بأنّ القرينة المنفصلة لا تضرّ بالإطلاق، لتوقّفه على عدم خصوص المتّصلة منها، كان المرجع هو الأظهر من الدليلين عند العرف، ولو لم يكن أحدهما أظهر يرجع إلى الاصول المقرّرة للشاكّ فى مقام العمل.
هذا تمام الكلام فى تخصيص العامّ بالمفهوم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 385

الفصل التاسعفى الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة[477]

اشارة

إذا قال المولى: «أكرم العلماء واعط الفقراء وجالس المساكين إلّاالفسّاق منهم» وكان فى كلّ من العناوين الثلاثة فرقة من الفسقة، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلى الكلّ، أو إلى خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له فى واحد منهما، بل لابدّ فى التعيين من قرينة؟ أقوال، والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال فى رجوعه إلى الأخيرة على أىّ حال، ضرورة أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل البحث فى خصوص مقام الإثبات والدلالة، وتخيّل أنّ إمكان رجوعه إلى الجميع أمر مفروغ عنه عند الكلّ، ولأجل ذلک طعن على صاحب المعالم رحمه الله، لتمهيده مقدّمة لإثبات إمكان رجوعه إلى الجميع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 387

فى الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت

اشارة

لكنّ الحقّ مع صاحب المعالم رحمه الله، لأنّ المسألة تكون محلّاً للنزاع بحسب الإمكان ومقام الثبوت، كما تكون محلّاً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.
لأنّ بعضهم ذهب إلى استحالة رجوع الاستثناء إلى الجميع، لاستلزامه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.
وتوضيح كلامه يتوقّف على تقديم أمرين:
أ- أنّ أداة الاستثناء قد تكون حرفاً، نحو كلمة «إلّا» وقد تكون اسماً[478]، نحو كلمة «الاستثناء» أو «أستثنى».
والمستثنى أيضاً تارةً: يكون عنواناً كلّيّاً، نحو «أكرم الفقهاء والاصوليّين والمفسِّرين إلّاالفسّاق منهم» واخرى: يكون عنواناً جزئيّاً منطبقاً على شخص واحد فى الخارج، لكنّه بوحدته مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشميّين باستثناء زيد» أو «أستثنى زيداً» ولم يكن لنا إلّاشخص واحد مسمّى بزيد وكان عالماً، فاسقاً، هاشميّاً، وثالثةً: يكون عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كالمثال المتقدّم بناءً على أن يكون المسمّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 388
بزيد ثلاثة: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمى.
ب- أنّه[479] ذهب إلى كون الوضع فى الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، وفاقاً للمشهور، وإلى أنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله.
ثمّ استنتج من هذين الأمرين استحالة رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، بدعوى أنّه يستلزم استعمال أداة الاستثناء فى أكثر من معنى واحد، لأنّها وضعت للإخراج الواحد واستعملت فى الإخراجات المتعدّدة[480]، ضرورة أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشميّين إلّازيداً» استعملت كلمة «إلّا» فى إخراج «زيد» من تحت كلّ واحد من العناوين الثلاثة.
وإذا كان المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أكثر من شخص واحد لزم استعماله أيضاً فى أكثر من معنى واحد، فكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل فى هذه الصورة مستحيلًا من جهتين كما لا يخفى.
هذا حاصل كلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها.

وفيه- بعد تسلّم ما ذهب إليه من كون ما وضع له الحروف خاصّاً، كما عرفت فى المعنى الحرفى- أوّلًا: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ فى أكثر من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 389
معنى واحد.
بل هو واقع فى كثير من المحاورات العرفيّة، كما إذا قال المولى:
«سِرْ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة «من» استعملت فى معانى متعدّدة بتعداد طرق البصرة التى يقدر العبد على الخروج منها، وهكذا كلمة «إلى».
ولا يمكن القول بكون مثل هذه التعابير غلطاً أو مجازاً.
وثانياً: أنّ الحقّ ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله، من أنّ تعدّد المخرج عنه لا يستلزم تعدّد الإخراج لكى يستلزم استعمال الأداة فى أكثر من معنى واحد، وإلّا لكان تعدّد المخرج أيضاً يستلزمه، مع أنّه لم يقل أحد باستحالة قولنا:
«جاءنى القوم إلّازيداً وعمراً وبكراً» بدعوى استعمال كلمة «إلّا» فى معانى متعدّدة[481].
والحاصل: أنّ تعدّد المستثنى منه أو المستثنى لا يوجب تعدّد الاستثناء.
نعم، إذا كان المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كان رجوع الاستثناء إلى جميعها مستلزماً لاستعمال المستثنى فى أكثر من معنى واحد.
لكن يمكن تأويله إلى عنوان كلّى يعمّ جميع تلك الأشخاص، ك «المسمّى»، فإذا كان المستثنى عنوان «زيد» وكان مشتركاً بين ثلاثة أشخاص مثلًا يؤوّل إلى «المسمّى بزيد».
إن قلت: استعمال مثل لفظ «زيد» وإرادة «المسمّى به» خلاف الظاهر.
قلت: البحث فعلًا فى مقام الثبوت الذى يبحث فيه عن إمكان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 390
الشىء واستحالته، وكونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.
والحاصل: أنّ رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها أمر ممكن بحسب مقام الثبوت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 391

البحث حول المسألة بحسب مقام الإثبات

فصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين ما إذا كرّر عقد الوضع وما إذا لم يكرّر بقوله:
والتحقيق فى ذلک هو التفصيل، بأن يقال: إنّ من الواضح أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، وعليه فإمّا أن يكون عقد الوضع مكرّراً فى الجملة الأخيرة، كما فى مثل الآية المباركة[482]، أو لا يكون كذلک، بل يختصّ ذكر عقد الوضع بصدر الكلام، كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّافسّاقهم».
أمّا القسم الثانى- أعنى به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلّافى صدر الكلام- فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلّافى صدر الكلام، وقد عرفت أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلابدّ من رجوعه إلى الجميع، وأمّا كون العطف فى قوّة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يوجب وجود عقد وضع آخر فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 392
الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.
وأمّا القسم الأوّل- أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً- فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأنّ تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.
وأمّا توهّم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلک قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لكان مخلّاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.
وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو كرّر عقد الوضع فى وسط الجمل المتعدّدة للزم رجوع الاستثناء إليه، فتخصّص الجملة المشتملة عليه والجمل المتأخّرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليها على عمومها.
وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب فى المقام، فمن ذهب إلىرجوعه إلى الجملة الأخيرة فقد نظر إلى مثل الآية المباركة التى كرّر فيها عقد الوضع فى الجملة الأخيرة، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التى لم يذكر عقد الوضع فيها إلّافى صدر الكلام، فيكون

النزاع فى الحقيقة لفظيّاً[483]، إنتهى كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 393

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ مقتضی التحقیق رجوع الاستثناء إلی عقد الحمل، عکس ما ذهب إلیه هذا المحقّق الکبیر، لأنّ الادباء اتّفقوا علی أنّ الاستثناء من الإیجاب سلب، ومن السلب إیجاب، ولا ریب فی أنّ الإیجاب والسلب یرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع.
وبعبارة اخری: رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع یقتضی أن یکون قولنا: «جاءنی القوم إلّازیداً» بمعنی «جاءنی القوم الموصوفون بأنّهم غیر زید» وهذا یستلزم عدم تعرّض القضیّة لحکم مجیء زید إثباتاً ونفیاً، إلّامن طریق مفهوم الوصف، وفی ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلاً، واستناد حکم «المستثنی» إلی المفهوم ینافی قولهم: «الاستثناء من الإیجاب سلب ومن السلب إیجاب» ثانیاً، لأنّهم أرادوا أنّ الإیجاب والسلب کلیهما یستندان إلی منطوق الجملة المشتملة علی الاستثناء.
وبالجملة: القضیّة المشتملة علی الاستثناء فی الواقع قضیّتان: إحداهما متکفّلة لحکم المستثنی منه، والاخری لحکم المستثنی، فقولنا: «جاءنی القوم إلّا زیداً» ینحلّ إلی قولنا: «جاءنی القوم» و «لم یجیء زید» مع أنّ رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع یستلزم أن یکون قضیّة واحدة، وهی «جاءنی القوم الموصوفون بأنّهم غیر زید».
والحاصل: أنّ مقالة المحقّق النائینی المبنیّة علی رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع فاسدة، لفساد مبناها.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 394

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

إنّ للمسألة صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنى منها وأقسام المستثنى:
فإنّ الجمل إمّا يتّحد عقد وضعها أو عقد حملها أو يتعدّد كلاهما.
والمستثنى تارةً: يكون كلّيّاً، واخرى: جزئيّاً، وإذا كان كلّيّاً فقد يكون مشتملًا على ضمير المستثنى منه، وقد يكون فاقداً له، وإذا كان جزئيّاً فتارةً: يكون منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين، واخرى: يكون منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها داخلًا تحت واحدة من الجمل.
فللمسألة صور عديدة:
الصورة الاولى: أن يكون المستثنى كلّيّاً مشتملًا على الضمير مع اتّحاد عقد الوضع فى الجمل المستثنى منها، نحو «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفسّاق منهم».
فالظاهر رجوع الاستثناء فى هذه الصورة إلى الجميع، لأنّ وحدة عقد الوضع تقتضى ذكره اسماً ظاهراً فى الجملة الاولى وضميراً راجعاً إليه فى سائر الجمل كما فى المثال، وأمّا ذكره بنحو الاسم الظاهر فى الجميع[484] خلاف المحاورات الفصيحة، فالضمير الواقع فى جانب المستثنى أيضاً يرجع إلى الاسم الظاهر الذى هو فى الجملة الاولى، وأمّا الجملة الأخيرة فلا تشتمل على الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلى خصوصها يستلزم أن يكون مرجع الضمير ضميراً، وهو خلاف القواعد الأدبيّة، لأنّ ضمير الغائب وضع للإشارة به إلى المشار إليه الظاهر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 395
وبالجملة: لا محيص من رجوع الاستثناء إلى الجملة الاولى فى هذه الصورة، فيرجع لا محالة إلى الجمل التى بعدها أيضاً، لأنّهم اتّفقوا على أنّ عدم رجوعه إلى الأخيرة لا يصحّ إلّامع القرينة.
بل العرف يحكم فى هذا القسم برجوع الاستثناء إلى الجميع، فلانحتاج لإثباته إلى إقامة البرهان.
الصورة الثانية: أن يكون المستثنى كلّيّاً مشتملًا على الضمير- كالصورة الاولى- مع اتّحاد عقد الحمل، نحو «أكرم العلماء والطلّاب والهاشميّين إلّا الفسّاق منهم».
والظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع فى هذا القسم أيضاً، لما عرفت- عند المناقشة فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله- من رجوعه إلى عقد الحمل، وحيث إنّ عقد الحمل ذكر فى الجملة الاولى، فالاستثناء يرجع إليها بحسب القاعدة، وإلى ما بعدها من سائر الجمل، لأجل ما عرفت من أنّ عدم رجوعه إلى الأخيرة لا يصحّ إلّامع القرينة.

الصورة الثالثة: أن يكون المستثنى كلّيّاً مشتملًا على الضمير أيضاً، مع تعدّد عقدى الوضع والحمل كليهما، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميّين إلّاالفسّاق منهم».
والحقّ أنّ الاستثناء فى هذه الصورة مجمل، إذ لا ظهور له عرفاً فى الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص الأخيرة، وليس فى الكلام ما كان يقتضى الرجوع إلى الجميع، من اتّحاد عقد الوضع أو الحمل.
نعم، حيث كان الاستثناء مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الأقلّ والأكثر كان استثناء الأخيرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب كونه القدر المتيقّن، لا من باب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 396
كونه مراداً بالخصوص[485].
وأمّا إذا كان المستثنى كلّيّاً فاقداً للضمير لفظاً[486] فالظاهر عند العرف أنّه مشتمل عليه بحسب المعنى[487]، وإلّا لكان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو كان صحيحاً فلا ريب فى كونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلّامع القرينة.
فإذا كان المستثنى مشتملًا على الضمير بحسب الواقع كان الاستثناء ظاهراً فى الرجوع إلى جميع الجمل فى صورتى وحدة عقد الوضع وعقد الحمل، ومجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع والرجوع إلى خصوص الأخيرة فى صورة تعدّد العقدين، بعين الملاك المتقدّم فى صور اشتمال المستثنى على الضمير الملفوظ به.
هذا كلّه فيما إذا كان المستثنى كلّيّاً.
وأمّا إذا كان جزئيّاً فقد عرفت أنّ له صورتين[488]:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 397
الاولى: ما إذا كان منطبقاً على شخص واحد، لكنّه بوحدته مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجّار والهاشميّين إلّازيداً» وفرضنا أنّ الشخص المسمّى بزيد واحد فى الخارج، وهو مع ذلک عالم، تاجر، هاشمى.
فإن كان عقد الحمل واحداً- كما فى المثال- ظهر الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع، لما عرفت من أنّه يرجع إلى عقد الحمل الذى وقع فى الجملة الاولى، وأمّا الرجوع إلى ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أنّ عدم رجوعه إلىالأخيرة يحتاج إلى بيان وقرينة.
وإن كان عقد الحمل- كعقد الوضع- متعدّداً، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميّين إلّازيداً» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردّد بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة، لأنّه يرجع إلى عقد الحمل كما عرفت، وحيث إنّ جميع الجمل مشتملة عليه فلا وجه لتعيين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة.
الثانية: ما إذا كان منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها

مصداقاَ لواحدة من الجمل، كما إذا كان المسمّى بزيد ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمى.
فإن اتّحد عقد الحمل فالاستثناء وإن كان ظاهراً فى الرجوع إلى جميع الجمل على ما عرفت فى الصورة الاولى، إلّاأنّه يستلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 398
فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً- بمعنى كونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازة الواضع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وإن كان ممكناً بحسب حكم العقل- فلابدّ من أن يلتزم برجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأنّ هذه الاستحالة العقليّة أو الممنوعيّة اللغويّة قرينة على عدم إرادة الرجوع إلى الجميع.
إن قلت: لعلّهم يلتزمون بعموم المجاز فى المستثنى، بأن تستعمل كلمة «زيد» فى المثال بمعنى «المسمّى بزيد» مجازاً.
قلت: الاستعمالات المجازيّة وإن كانت صحيحة، إلّاأنّها خلاف الظاهر، فالأمر فى المقام دائر بين ظهورين: أحدهما: ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى جميع الجمل، وهو يستلزم التجوّز فى المستثنى، الثانى: ظهور المستثنى فى معناه الحقيقى الذى هو شخص واحد، وهو يستلزم رفع اليد عن ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع والقول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلابدّ من ملاحظة أقوى الظهورين وجعله قرينة على التصرّف فى الآخر، ولعلّه يختلف باختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما راجحاً لكان الكلام مجملًا.
وأمّا بناءً على المختار من إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد عقلًا، وجوازه وضعاً، بل وقوعه فى المحاورات العرفيّة عملًا، فلا إشكال فى رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، لكونه ظاهراً فيه بلا معارض.
وإن تعدّد عقد الحمل- كعقد الوضع- فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة بعين الملاک المتقدّم فى فرض كون المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على شخص واحد داخل تحت جميع العناوين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 399
وحاصل جميع ما تقدّم- بناءً على ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلىعقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد- أنّ الاستثناء ظاهر فى الرجوع إلى جميع الجمل فيما إذا اتّحد عقد الحمل، وكذلک إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء كان المستثنى عنواناً عامّاً[489] أو عَلَماً[490].
وأمّا إذا تعدّد العقدان كلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة[491].

نعم، كان استثناء الأخيرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب القدر المتيقّن، لا من باب ظهوره فى الرجوع إلى خصوصها كما تقدّم.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وانقدح بما ذكرنا ما فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة مجمل، ولم يفصّل بين الصور[492].

هل يجوز التمسّک بأصالة العموم فی الجمل المتقدّمة علی الأخيرة عند إجمال الاستثناء أم لا يجوز؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 400
الحقّ هو الثانی، لأنّ ملاک أصالة الظهور- التی من شعبها أصالة العموم- هو بناء العقلاء، ولم يحرز بنائهم عليها فيما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيّة كما فی المقام[493].
فلابدّ- فی مورد الاستثناء من غير الأخيرة- من الرجوع إلی الاصول العمليّة كما قال صاحب الكفاية[494].

كلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلی جواز التمسّک بأصالة العموم، بدعوی أنّ تکرار[495] عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الکلام، فیحتاج تخصیص الجمل السابقة علی الجملة الأخیرة إلی دلیل آخر مفقود فی الفرض، وأمّا توهّم کون المقام من قبیل اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیّة فهو غیر صحیح، لأنّ المولی لو أراد تخصیص الجمیع ومع ذلک قد اکتفی فی مقام البیان بذکر استثناء واحد مع تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لکان مخلّاً ببیانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الکلام بذکر عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لا یکون موجب لرجوعه إلی الجمیع[496]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 401

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه: أنّ البحث إنّما یکون فیما إذا کان الاستثناء مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة، فتعلّق غرض المتکلّم بعدم البیان[497]، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلی المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.
نعم، ما أفاده رحمه الله یتمّ لو کان المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده، لکنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الکلام إنّما هو فیما إذا کان الاستثناء مجملًا.
وبالجملة: قوله: «تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الکلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلی الأخیرة بعنوان القدر المتیقّن فهو لا یفیده، وإن أراد به رجوعه إلیها بعنوان الظهور[498] فهو خارج عن محلّ النزاع.
هذا تمام الکلام فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 403
فی تخصیص الکتاب وتقییده بالخبر الواحد

الفصل العاشرفى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

اشارة

لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة.
إنّما الإشكال فى تخصيصه وتقييده بالخبر الواحد المجرّد عنها المعتبر بالخصوص، وفيه أقوال: ثالثها: التوقّف.

والمختار جوازه- كما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[499]- لوجهين:
الأوّل: أنّ سيرة الفقهاء على العمل بالأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمّة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلک بواسطة القرينة واضح البطلان.
الثانی: أنّه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو تخصيص حجّيّته بموارد نادرة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلک، فإنّ فی كتاب اللّه عمومات وإطلاقات كثيرة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 404
واردة فی العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ»[500]، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[501]، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[502]، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[503]، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[504]، «أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»[505]، ونحوها.
وما من خبر واحد إلّاوهو فی مقام تخصيص مثل هذه الآيات أو تقييدها، ولو وجد ما لم يكن كذلک لكان فی غاية الندرة.

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجوه:
الأوّل: أنّ الكتاب قطعى الصدور والخبر الواحد ظنّى السند، ولا يمكن للدليل الظنّى أن يقابل القطعى، فضلًا عن تقدّمه عليه.
وفيه: أنّ معارضة الكتاب مع الخبر الواحد ليست بين سنديهما حتّى يقال: إنّ الكتاب قطعى ولا يزاحمه الظنّى، ولا بين دلالتيهما، لكون الخبر أظهر فى مقام الدلالة أو نصّاً، بل بين دلالة الكتاب وسند الخبر، ودليل الحجّيّة فى كليهما وإن كان بناء العقلاء[506]، إلّاأنّ بنائهم على أصالة العموم والإطلاق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 405
مشروط بعدم وجود قرينة على التخصيص والتقييد، وبنائهم على حجّيّة الخبر الواحد مطلق[507]، فدليل حجّيّة خبر الثقة فى المقام وارد على أصالتى العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند قيام الخبر على التخصيص والتقييد.
الثانى: أنّه لا دليل على حجّيّة خبر الثقة إلّاالإجماع الذى هو دليل لبّى، فلابدّ من الأخذ بقدره المتيقّن، وهو ما إذا لم يقم على خلاف الخبر عامّ أو مطلق كتابى.
وفيه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضرورة أنّ جماعة من القدماء وغيرهم أنكروا حجّيّة الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنّهم يعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو كان فى مقابله عامّ أو مطلق.
وثانياً: أنّ الدليل على حجّيّة الخبر الواحد لا ينحصر فى الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالًا على حجّيّته ممّا لا يكاد يمكن إنكاره، وإن أمكن إنكار التواتر اللفظى أو المعنوى.
وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دليل منحصر، إلّاأنّا لا نشكّ فىمعقد الإجماع لنضطرّ إلى الأخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه كيف يمكن التشكيک فى عمل المجمعين بخبر الثقة فى المقام؟ بعدما عرفت من سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام على العمل به فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، على أنّه هل يمكن أن يجمعوا على حجّيّة خبر لم يوجد أصلًا أو كان نادراً جدّاً كما عرفت؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 406
الثالث: الأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام[508].
فلابدّ من تخصيص ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفيه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفين فى الإيجاب والسلب وإن كانا متناقضين عند المنطقيّين، إلّاأنّهما ليسا كذلک عرفاً فى مقام التقنين[509]، فراجع إلى وجدانک، هل تجد التناقض بين قول المولى: «أكرم كلّ عالم» وبين قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»؟! لو تحقّقت بينهما مخالفة لتحقّقت فى الكلام المشتمل على المخصّص المتّصل أيضاً، لعدم تغيّر المرادات بتغيّر العبارات، فهل يمكن الالتزام بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم إلّاالفسّاق منهم» كان ذيل كلامه مناقضاً لصدره؟!
فالخبر المخالف لعموم القرآن لا يعدّ مخالفاً له عرفاً.
ويشهد عليه أوّلًا: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد فى نفس القرآن، نحو: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[510] و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[511]، فإنّ الربا عقد عقلائى حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحريمه وضعى[512]، فالآية تدلّ على عدم صحّة العقد الربوى، فلا يجب الوفاء به.
فهل يمكن الالتزام بتحقّق الاختلاف فى القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

عدم الاختلاف فيه، قال اللّه تعالى: «لو كانَ مِنْ عِندِ غيرِ اللَّه لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً»[513]، فحيث لم يوجد فيه اختلاف أصلًا لكان معجزةً من عند اللّه.
وثانياً: أنّ الخبر الخاصّ لو كان مصداقاً لما يخالف القرآن ومحكوماً بالضرب على الجدار بمقتضى هذه الأخبار، لكان كذلک فيما إذا حفّ بالقرينة القطعيّة أيضاً، مع أنّ جواز تخصيص الكتاب وتقييده به متّفق عليه.
وثالثاً: أنّ كلّ واحد من الأخبار المخصّصة لعمومات الكتاب أو المقيّدة لإطلاقاته وإن كان ظنّى الصدور، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بصدور بعضها، فهل لنا طريق إلى التخلّص منه فى قبال مثل قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»[514] إلّاالقول بعدم صدق المخالفة على المقابلة بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؟
إن قلت: يمكن التخلّص من هذا الإشكال بطريق آخر، وهو الالتزام بتخصيص قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله» بتلک الأخبار المخالفة للكتاب المعلوم صدورها إجمالًا.
قلت: لسان هذا الخبر آبٍ عن التخصيص، لعدم إمكان القول بأنّ مراده صلى الله عليه و آله أنّه لا يصدر منه ما خالف كتاب اللّه إلّافى بعض الموارد.
وبالجملة: إنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد لا تعدّ مخالفةً عرفاً.
الرابع: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

والتالى باطل، فالمقدّم مثله.

توضيح ذلک: أنّ التخصيص تحديد بحسب الأفراد، والنسخ تحديد بحسب الأزمان، وبعبارة اخرى: التخصيص عبارة عن إخراج الأفراد العرضيّة، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطوليّة، ولا إشكال فى عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، فكذلک تخصيصه به.
وفيه أوّلًا: أنّ القاعدة تقتضى جواز النسخ والتخصيص كليهما بالخبر الواحد، إلّاأنّ الإجماع والضرورة قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصيص، لما عرفت من أنّ سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام على العمل بالأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب.
وثانياً: أنّ قياس التخصيص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعى على نقله بحيث لو كان لبان بالتواتر، فلو دلّ عليه خبر واحد لانكشف لنا أنّه مجعول وإن كان فى أعلى درجة الصحّة، بخلاف التخصيص، فإنّه أمر متداول بين العقلاء، ولا يتكثّر الدواعى على ضبطه ونقله، فيثبت بالخبر الواحد كما يثبت بالمتواتر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 409
فى أحوال العامّ والخاصّ

الفصل الحادى عشرفى أحوال العامّ والخاصّ

اشارة

لا يخفى أنّ للعامّ والخاصّ المتخالفين أحوالًا مختلفة، فإنّ الخاصّ تارةً: يكون مقارناً للعامّ، واخرى: متقدّماً عليه، وثالثةً: متأخّراً عنه، والمتأخّر منهما إمّا أن يكون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.
فهل يكون الخاصّ في جميع الصور مخصّصاً للعامّ، أو يكون مخصّصاً تارةً وناسخاً مرّة ومنسوخاً اخرى؟
لابدّ من ملاحظة كلّ من الصور على حدة وبيان ما هو الحقّ فيها، فنقول:
الصورة الاولى والثانية: ما إذا كان الخاصّ مقارناً للعامّ[515]، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به[516] فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا محيص عن كون الخاصّ مخصّصاً وبياناً للعامّ فى كلتا الصورتين[517].
أمّا الصورة الاولى فواضحة.
وأمّا الصورة الثانية، فلأنّ الخاصّ وإن صدر بعد العامّ بمدّة، إلّاأنّه

لا يصحّح ناسخيّته له إذا كان قبل حضور وقت العمل بالعامّ، لأنّ النسخ عبارة عن «رفع الحكم الواقعى[518] الثابت فى الشريعة» فلا يتعلّق بالأوامر الامتحانيّة، وحينئذٍ فلا يمكن النسخ فى المقام، لأنّه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّى واقعى بالعموم ثمّ يرفع بالنسبة إلى مورد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا يتصوّر له غرض معقول، فلابدّ من أن يكون الخاصّ فى هذا القسم فى مقام بيان أنّ الإرادة الجدّيّة المتعلّقة بالدليل العامّ كانت مقصورة على غير مورد الخاصّ من أوّل الأمر، وهذا هو معنى التخصيص.
هذا ما أفاده بعضهم توضيحاً لكلام صاحب الكفاية حول عدم إمكان النسخ فى الصورة الثانية.

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله فصّل فى المقام، فذهب إلى إمكان تعلّق النسخ- كالتخصيص- بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها، دون القضايا الخارجيّة والحقيقيّة الموقّتة، فإنّه قال:
إنّهم ذكروا أنّ نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاصّ، ولكنّ التحقيق أنّ ما ذكروه فى المقام إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة، وذلک لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الخارجيّة لصحّ ما ذكروه، وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الحقيقيّة الثابتة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 411
للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع فى أحكام الشريعة المقدّسة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلک بعد زمان قليل، كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط فى صحّة جعله وجود الموضوع له فى العالم أصلًا، إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا كان الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة من قبيل الموقّتات، كوجوب الصوم فى شهر رمضان المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة[519] كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول فى القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلًا حكماً مولويّاً مجعولًا بداعى البعث أو الزجر.
وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمده فلا محالة يختصّ ذلک بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة، وبالقضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه فى ذلک ظاهر[520]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وفيه: أنّه مبنىّ على تعلّق الحكم فى القضايا الحقيقيّة بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنّک قد عرفت خلافه[521]، لأنّا لا نسلّم أنّ المتكلّم نزّل فيها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 412
الأفراد المعدومة فى زمن الخطاب منزلة الموجودة، بل القضيّة الحقيقيّة ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد فى الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتّب عليه المحمول.
فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من كون الخاصّ الوارد بعد العامّ وقبل حضور وقت العمل به مخصّصاً، كالخاصّ المقارن له، ولا يمكن

أن يكون ناسخاً، من دون فرق فی ذلک بین أنواع القضایا.
الصورة الثالثة: ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.
فهل یحمل الخاصّ فی هذه الصورة علی التخصیص أو علی النسخ؟
هاهنا إشکال مهمّ، لأنّ حمله علی التخصیص یستلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة، وهو قبیح، وحمله علی النسخ یستلزم أوّلًا: مخالفة سیرة الفقهاء، لأنّ سیرتهم فی جمیع الأزمان علی تخصیص العامّ بالخاصّ، من دون ملاحظة تاریخهما وأنّ الخاصّ هل صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو لا؟
وثانیاً: یلزم منه أن یکون جلّ العمومات منسوخة، لصدور أکثر ما یشتمل علی الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، بل قد یفصل بینهما أکثر من مأتی سنة، کما إذا کان الخاصّ فی کلام العسکری علیه السلام والعامّ فی القرآن أو فی کلام النبیّ صلی الله علیه و آله، وهل یمکن الالتزام بورود النسخ علی أکثر العمومات فی الشریعة؟ مع أنّا نعلم أنّ النسخ فی غایة الندرة، بخلاف التخصیص، ولذا قالوا: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» ولم یقولوا: «ما من عامّ إلّا وقد نسخ».
فهل لنا طریق إلی حلّ هذه العویصة؟
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج3، ص: 413

أشار المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى حلّها بقوله:
وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً، لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعى، وإلّا لكان الخاصّ أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال فى غالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات[522]، إنتهى كلامه رحمه الله.
توضيحه: أنّ العامّ على قسمين:
أ- ما كان وارداً لبيان الحكم الواقعى، أى ما كان صادراً لأن يعمل بعمومه من حين صدوره من دون انتظار حالة اخرى[523]، فلا يجوز فيه تأخير المخصّص عن أوّل لحظة يجب على المكلّف الاشتغال بامتثاله، لأنّه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلابدّ من حمل الخاصّ فى هذا القسم على النسخ.
ب- ما كان وارداً فعلًا لضرب القانون فقط، لا لأجل الجرى على طبقه بعمومه من لحظة صدوره، بل يريد المولى أن يبيّن حدوده وثغوره بعداً، ولا منع من تأخير المخصّص فى هذا القسم عن وقت اشتغال المكلّف بالعمل على طبقه بتخيّل تعلّق إرادة المولى بعمومه، بل يجوز الفصل بين هذا القسم من العمومات ومخصّصاتها وإن كان بأعوام كثيرة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 414
والحاصل: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة الذى هو قبيح عند العقلاء يختصّ بالقسم الأوّل، وغالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات من قبيل القسم الثانى، فلا إشكال فىحمل الخصوصات على التخصيص.
هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بالإجمال.

ونوقش فيه بأنّ القسم الثانى من العمومات إن كانت من أوّل الأمر مشتملةً على قرينة داخليّة دالّة على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، فلا يجوز التمسّک بها فى موارد الشکّ، لأنّا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذى سيجىء فيما بعد.
وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ظهر الخلاف بعد ورود المخصّصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأوّل فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ ملاک قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود فى المقام.
ويمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، وظهورها فى عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسّک بها فى موارد الشکّ، لوجوب الرجوع إلى أصالة العموم ما لم يأت مخصّص من قبل المولى.
لكن يرد على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّه لا دليل على تنويع العمومات الواردة فى الشريعة- سيّما العمومات القرآنيّة- على نوعين، ولا يصحّ استناد التنويع إلى ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 415
بعضها، لأنّ قوام النوع إنّما هو بأمر داخل فى نفسه[524]، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصّص بالنسبة إلى العامّ.
على أنّ الحكم الواقعى يطلق فى الاصول نوعاً على ما تعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة، فى مقابل الحكم الظاهرى، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامتثال، فى مقابل الحكم الامتحانى، وأمّا ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى معنى الحكم الواقعى وغير الواقعى فلم يأت فى كلام أحد غيره.

وقد اجيب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علّة تامّة لحكم العقل بقبحه، فيمكن أن يصير حسناً إذا اشتمل على مصلحة أقوى.
وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهى:
أنّ بعض العناوين علّة تامّة لحكم العقل بحسنها أو قبحها، ک «العدل» و «الظلم» لعدم إمكان انفكاک الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تكون علّة تامّة، بل تكون مقتضية لاتّصافها بالحسن أو القبح، ک «الصدق» و «الكذب» فإنّ الصدق لو خلّى وطبعه حسن، ولكن إذا اشتمل على مفسدة أقوى يصير قبيحاً، والكذب لو خلّى وطبعه قبيح، ولكن إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحة أقوى يصير حسناً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 416
إذا عرفت هذا فنقول:
قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تارةً: يكون لأجل وقوع المكلّف فى مشقّة زائدة، كما إذا دلّ العامّ على حكم وجوبى والخاصّ على عدم ذلک الحكم فى مورده، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال- بعد قيام العبد بإكرام جميع العلماء-: «لا يجب عليک إكرام فسّاق العلماء» فإكرام الفسّاق منهم كان كلفة زائدة تحمّلها العبد لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة.
واخرى: لأجل تفويت مصلحة لازمة الاستيفاء عن المكلّف، أو إلقائه فى مفسدة لازمة الاجتناب، كما إذا دلّ العامّ على الجواز والخاصّ على الوجوب أو الحرمة[525].
والحاصل: أنّه لا قبح فى تأخير البيان عن وقت الحاجة إلّامن جهة كونه مستلزماً لأحد هذه الامور الثلاثة، وليست هذه الامور علّة تامّة للقبح، بل تكون مقتضية له مؤثّرة فيه لو لم ينطبق عليها مصلحة أقوى كما فى الشريعة المقدّسة.
ويشهد عليه[526] أوّلًا: نزول القرآن تدريجاً فى ثلاث وعشرين سنة، مع أنّ واجباته كانت مشتملة على المصلحة ومحرّماته على المفسدة من بداية الإسلام، ففات عن مسلمى صدر الإسلام مصالح كثيرة لازمة الاستيفاء ووقعوا فى مفاسد كثيرة لازمة الاجتناب، لكنّهم حيث لم يستعدّوا فى بداية
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 417
بعثة النبىّ صلى الله عليه و آله للإقبال على جميع الواجبات وترک جميع المحرّمات- بل لو كلّفوا بجميعها فى ذلک الزمان لتنفّروا عن الإسلام- بيّنها النبىّ صلى الله عليه و آله لهم تدريجاً.
وثانياً: دلالة بعض الروايات على أنّ بيان جملة من الأحكام على عهدة القائم

المنتظر «عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف» فإنّه عليه السلام إذا قام يحكم بما لم يحكم به أحد قبله[527]، مع أنّا نعلم أنّ تلك الأحكام ليست من أحكام دين جديد غير الإسلام، لكنّ الناس لا يستعدّون لقبولها قبل قيامه عليه السلام فاخّر بيانها وتنفيذها إلى ذلک الزمان، وإن استلزم تفويت مصالح لازمة الاستيفاء أو الإلقاء فى مفاسد لازمة الاجتناب بالنسبة إلى أهل زماننا.
الصورة الرابعة: ما إذا تقدّم الخاصّ وورد العامّ قبل حضور وقت العمل به.
ولابدّ من جعل الخاصّ فى هذه الصورة أيضاً مخصّصاً للعامّ، لاستحالة كون العامّ ناسخاً له، لما عرفت فى الصورة الثانية[528] من أنّه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّى واقعى[529] بشىء ثمّ يرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا يتصوّر له غرض معقول.
وأمّا التخصيص فلا يتوجّه إليه إشكال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخير البيان عن وقت العمل بالمبيّن، وأمّا تقديمه عليه فلا إشكال فى جوازه.
الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.
فكما يحتمل فيها بحسب الإمكان ومقام الثبوت أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، يحتمل أيضاً أن يكون العامّ ناسخاً له.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 418

كلام صاحب الكفاية فى المسألة بحسب مقام الإثبات والدلالة

وأمّا بحسب مقام الإثبات فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ التعارض وقع بين ظهور الخاصّ فى الدوام والاستمرار وظهور العامّ فى العموم، والقاعدة تقتضى تقدّم الثانى على الأوّل، لأنّ ظهور العامّ فى العموم مستند إلى الوضع وظهور الخاصّ فى الدوام مستند إلى الإطلاق، ولا يمكن أن يقاوم الإطلاق فى مقابل الوضع، لكنّ كثرة التخصيص حتّى اشتهر «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» مع قلّة النسخ فى الأحكام جدّاً توجب أن يصير ظهور الخاصّ فى الاستمرار أقوى من ظهور العامّ فى العموم، فيقدّم احتمال التخصيص على احتمال النسخ[530].

ونوقش فيه أوّلًا: بأنّه لا يمكن أن يدلّ الخاصّ على الاستمرار، لأنّه يدلّ على أصل الحكم الذى هو متقدّم رتبةً على استمراره، فليسا فى رتبة واحدة كى يمكن أن يثبت كلاهما بدليل واحد.
فاستمرار حكم الخاصّ لابدّ من أن يكون مستنداً إمّا إلى استصحاب عدم نسخه بالعامّ، أو إلى مثل ما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «أيّها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة وحرامى حرام إلى يوم القيامة»[531] فإنّ لسان هذه الرواية آبٍ عن التخصيص.
ولا يصحّ التمسّک بواحد منهما فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 419
أمّا استصحاب عدم النسخ، فلأنّه أصل عملى مشروط بما إذا شکّ فى الحكم الواقعى، مع أنّ أصالة العموم الجارية فى ناحية العامّ أصل لفظى ناظر إلى الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملى.
وأمّا الحديث النبوى المذكور، فلأنّه لا يدلّ على بقاء كلّ حكم من أحكام الإسلام إلى يوم القيامة وعدم نسخه حتّى فى داخل الشريعة، بل يدلّ على أنّ شريعة محمّد صلى الله عليه و آله باقية إلى يوم القيامة، ولا يأتى دين آخر ينسخها، ويشهد عليه ثبوت موارد من النسخ فى داخل الإسلام.
وثانياً: لا إطلاق فى جانب الخاصّ ليستظهر منه الدوام والاستمرار، وذلک لأنّ جريان أصالة الإطلاق يتوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة على التقييد، والعامّ الذى صدر من المولى بعد العمل على طبق الخاصّ يكون قرينةً على تقييد حكمه بحسب الزمان.
وبالجملة: لا طريق لنا إلى إثبات الدوام والاستمرار فى حكم الخاصّ، فيبقى ظهور العامّ فى العموم بلا معارض، فلابدّ من الحكم بكونه ناسخاً لحكم الخاصّ.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الثانى بأنّه مبنىّ على كون الإطلاق متوقّفاً على عدم مطلق القرينة على التقييد، وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ القرينة التى يكون عدمها من مقدّمات الحكمة هى خصوص القرينة المتّصلة[532]، فلا يرد عليه هذا الإشكال، ضرورة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 420
انفصال العامّ الذى يدّعى صلاحيّته للقرينيّة على تقييد الخاصّ الظاهر بإطلاقه فى الاستمرار.
نعم، لا يمكن دفع الإشكال الأوّل- أعنى امتناع استفادة استمرار حكم الخاصّ من نفس دليله[533]، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحديث النبوىّ- عن كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

فماذا هو الحقّ فى المقام؟ هل نلتزم بكون العامّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً له؟ كما يقتضيه هذا الإشكال، وهل يمكن القول به؟ مع استقرار سيرة الفقهاء على حمل الخاصّ على التخصيص مطلقاً، سواء تقدّم على العامّ أو تأخّر عنه، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده، من دون أن يخطر ببالهم احتمال النسخ أصلًا.
الحقّ هو حمل الخاصّ على التخصيص تبعاً للفقهاء، لكن لا لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله، ليرد عليه الإشكال المتقدّم، بل لأجل نكتة لا يبقى معها مجال للنسخ أصلًا.
وهى أنّ النسخ- كما عرفت- هو «رفع الحكم الثابت فى الشريعة» فلا يتحقّق النسخ إلّابيد المقنّن، فإنّه قد يجعل حكماً ظاهراً فى الدوام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 421
والاستمرار[534]، ثمّ يرفعه بعد برهة من الزمن، مع أنّ الأحكام الواصلة إلى العباد بواسطة الأئمّة عليهم السلام بل بواسطة النبىّ صلى الله عليه و آله أيضاً لا تكون مجعولة بأيديهم، لأنّ المقنّن هو اللّه سبحانه لا غير، ولكنّهم عليهم السلام كانوا يحكون ويبيّنون قوانينه تعالى للعباد، فلا تقدّم لما فى القرآن أو فى الأحاديث النبويّة من الأحكام على ما فى الأحاديث الرضويّة أو العسكريّة مثلًا من حيث الجعل والتقنين، وإنّما التقدّم من حيث الإبلاغ والحكاية، فلا مجال للقول بكون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.
والحاصل: أنّ الخاصّ يحمل على تخصيص العامّ فى جميع صور تعارضهما، سواء كانا متقارنين أو تقدّم أحدهما على الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.
وعليه فلا فائدة فى البحث عمّا إذا كان تاريخهما مجهولًا، كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله.
هذا تمام الكلام فى العامّ والخاصّ[535].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 423

المقصد الخامسفی المطلق والمقیّدوالمجمل والمبیّن

اشارة

وفيه فصول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 425
فى تعريف المطلق وما يتعلّق به

الفصل الأوّلفى تعريف المطلق وما يتعلّق به

اشارة

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ على شائع فی جنسه».

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطّراد أو الإنعكاس[536]، وأطال الكلام فى النقض والإبرام، وقد نبّهنا فى غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد ولا بمنعكس[537]، إنتهى.

وفيه أوّلًا: أنّ شرح الإسم إنّما هو فيما إذا كان المخاطب جاهلًا بمعنى اللفظ رأساً، فإنّ المتكلّم لا يقول: «سعدانة نبت» إلّاإذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحيوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئين باصول الفقه- فضلًا عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 426
الفضلاء- يعرفون إجمالًا معنى «المطلق» لعدم كونه مبهماً بحيث يفتقرون لمعرفة معناه الإجمالى إلى توضيح وتعريف لفظى.
وثانياً: أنّ المستشكل ليس غير المعرّف، بل الذين عرّفوه بما ذكر أنفسهم كانوا يبحثون حوله ويستشكلون عليه بعدم الإطّراد أو الإنعكاس وأطالوا الكلام فى النقض والإبرام، فهل يمكن القول بأنّهم أرادوا منه شرح الاسم، ومع ذلک بحثوا عن اطّراده وانعكاسه؟!
فالظاهر أنّه تعريف حقيقى، فلابدّ من بيان ما هو المراد منه أوّلًا، ثمّ البحث عمّا قيل أو يمكن أن يقال حوله من الإشكالات، فنقول: الظاهر أنّ كلمة «ما» فى التعريف المذكور موصول بمعنى «لفظ» لأنّ الدلالة من شؤون اللفظ، و «الجنس» المأخوذ فيه أعمّ من الجنس المنطقى، لأنّ المراد منه «الأفراد المتجانسة» فيعمّ النوع، بل الصنف، كما يعمّ الجنس الحقيقى.
فالمطلق- بناءً على التعريف المذكور- عبارة عن «لفظ دالّ على معنى سارٍ فى أفراده المتجانسة».
ويمكن المناقشة فيه بأربعة وجوه:
الأوّل: أنّه ظاهر فى كون الإطلاق وصفاً للفظ، مع أنّه أوّلًا وبالذات من أوصاف المعنى، وأمّا اللفظ فلا يسمّى مطلقاً إلّابتبعه.
الثانى: أنّه إن اريد فى هذا التعريف أنّ كلمة «شائع فى جنسه» تشير إلىخصوصيّة فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ المطلق[538] فلا إشكال فيه، وأمّا إن اريد أنّه من تتمّة مدلول اللفظ[539]، فهو ممنوع، لأنّ اللفظ وضع لنفس
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 427
الطبيعة والماهيّة، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأنّ الفرد هو الطبيعة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة لا صرف الطبيعة.
الثالث: أنّه يعمّ المقيّدات، فإنّ «الرقبة المؤمنة» مثلًا، لفظ دالّ على معنى شائع فى جنسه، مع أنّه مقيّد، ولذا قالوا: يحمل المطلق على المقيّد إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبة» وفى دليل آخر: «أعتق رقبةً مؤمنة».
إن قلت: لعلّهم أرادوا بالموصول المأخوذ فى التعريف لفظاً واحداً.
قلت: كلّا، فإنّهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» على المركّب من

لفظين، ضرورة أنّه إذا قال: «إن أفطرت فى شهر رمضان فأعتق رقبة مؤمنة» كان مطلقاً بالنسبة إلى العدالة والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيّداً بالنسبة إلى الإيمان والكفر.
الرابع: أنّ التعريف المذكور يقتضى حصر الإطلاق والتقييد فى المعانى الكلّيّة، إذ لا يعقل الشيوع والسريان فى الجزئيّات، مع أنّ الجزئىّ أيضاً قد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيداً» وقد يكون مقيّداً، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءک» ويعبّر عنهما بالإطلاق والتقييد الأحواليّين، ولافرق فى ذلک بين القول برجوع الشرط إلى المادّة كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، أو إلى الهيئة كما هو مقالة المشهور، لجزئيّة المادّة والهيئة كلتيهما فى المثال، أمّا المادّة فلأنّ «الإكرام» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه صار جزئيّاً لأجل إضافته إلى «زيد» الجزئى، وأمّا الهيئة فلأنّ لها معنى حرفيّاً، وقد عرفت أنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كما عليه المشهور.
فينبغى أن يعرّف المطلق بأنّه «معنى عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدّمة.
نعم، يمكن أن يستشكل عليه بأنّه لا ينعكس، لخروج مثل «الرقبة المؤمنة»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 428
عن تحته، لاشتمالها على القيد، مع أنّها مطلقة من حيث العدالة والفسق ونحوهما كما عرفت آنفاً.
لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ الإطلاق والتقييد أمران اضافيّان، فيمكن أن يكون ماهو مطلق بالنسبة إلى مفهوم مقيّداً بالنسبة إلى مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقة بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقييدها بهما، لكنّها مقيّدة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، لاشتمالها على قيد الإيمان.

كيفيّة التقابل بين الإطلاق والتقييد

ثمّ لا يخفى أنّ الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، ولأجل ذلک ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم جريان أصالة الإطلاق فى صيغة الأمر لإثبات توصّليّة ما شکّ فى تعبّديّته وتوصّليّته، لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلّقه، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنّه عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد[540].

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد تارةً يرجعان إلى الحكم[541]، واخرى إلى متعلّقه[542]، وثالثةً إلى المكلّف[543].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 429

فى الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

الفصل الثانىفى بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

اشارة

منها: اسم الجنس، سواء كان من الجواهر، ک «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «حيوان» أو الأعراض، ک «سواد» و «بياض» أو الاعتباريّات[544]، ک «الزوجيّة» و «الملكيّة».
والحقّ أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهيّة.
إن قلت: فكيف يحمل اسم الجنس على بعض أفراده فى مثل «زيد إنسان» مع عدم اتّحادهما فى الماهيّة، فإنّ ماهيّة المحمول هى «الحيوان الناطق» وماهيّة الموضوع هى «الحيوان الناطق المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة»؟ فهل يمكن الالتزام بأنّ لفظ «الإنسان» استعمل هاهنا فى غير ما وضع له مجازاً؟!
قلت: الحمل فى مثله يكون شائعاً صناعيّاً، ويكفى فيه صرف الاتّحاد فى الوجود وكون الموضوع مصداقاً من مصاديق المحمول، وهذا متحقّق فى المقام، لأنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده كما حقّق فى المنطق، فلفظ الإنسان استعمل هاهنا فى معناه الحقيقى، كما يستعمل فيه فى موارد الحمل الأوّلى الذاتى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 430

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

ولعلّ هذا الإشكال دعا المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى القول بنحو تغاير بين الوضع والموضوع له فى أسماء الأجناس، بأنّ الواضع حينما أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهيّة اللابشرط القسمى، لكن وضعه لذات المعنى ونفس الماهيّة، فإنّ لحاظ الماهيّة بنحو اللابشرط القسمى فى مرحلة الوضع إنّما هو لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره وحالاته، لا لاعتباره فى الموضوع له[545].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى وضع اسم الجنس[546].

وهو كلام عجيب، لأنّ الأطوار والحالات هى الوجودات، وهل يمكن الإلتزام باشتمال الماهيّة عليها، مع أنّ الوجود خارج عن الماهيّة، عارض عليها، ولذا قالوا: «الماهيّة إمّا موجودة وإمّا معدومة».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 431
وثبت فى محلّه أنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده، ولذا يتكثّر بتكثّرها مع أنّ ماهيّة الطبيعى لا تتكثّر أصلًا، وهذا أقوى شاهد على أنّ عالم الوجود غير عالم الماهيّة.
على أنّا سلّمنا أنّ الواضع تصوّر الماهيّة اللابشرط القسمى فى مرحلة وضع أسماء الأجناس، إلّاأنّ ما وضعت له هو نفس المعنى وصرف الماهيّة بإقرار هذا المحقّق الكبير، والاستعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فكيف يمكن القول بأنّ لفظ «الإنسان» فى «زيد إنسان» استعمل فى غير ما استعمل فيه فى «الحيوان الناطق إنسان» ومع ذلک كان الاستعمال فى كليهما بنحو الحقيقة؟!

فى تقسيم الماهيّة إلى أقسام ثلاثة

إنّ من التقسيم الدائر بين الفلاسفة، انقسام الماهيّة إلى لا بشرط وبشرط شىء وبشرط لا.
ثمّ إنّه اختلف كلمات الاصوليّين فى تعيين المقسم، وأنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى ما هو؟ ويظهر من بعضهم أنّ المقسم هو نفس الماهيّة، وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللحاظ، كما يفصح عنه ظاهر كلمات بعض الحكماء[547]، فالماهيّة إذا لوحظت مجرّدة عن شىء تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة به تكون بشرط شىء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنة ولا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 432
غير مقترنة تكون لا بشرط، وبهذا يفرق بين الجنس والمادّة والنوع، فإن لوحظ الحيوان مثلًا لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا يكون مادّة، وإن لوحظ بشرط شىء يكون نوعاً.
والفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى هو كون اللا بشرطيّة قيداً فى الثانى دون الأوّل.
وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعاظم فنّ الاصول، ووقعوا فى حيص وبيص فى أقسام الماهيّة والفرق بين المقسمى والقسمى حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ التقسيم للحاظ الماهيّة لا لنفسها.

كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيّة وتفسيرها

واعترض سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما استظهره أعاظم فنّ الاصول من كلمات أهل المعقول بقوله:
هذا، لكن حسن ظنّى بأهل الفنّ فى هذه المباحث، يمنعنى أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه فى مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنيّة من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيّات فى الخارج، أضف إلى ذلک أنّ ملاک صحّة الحمل وعدم صحّتها[548] عندهم هو كون الشىء المحمول لا بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاک أمراً اعتباريّاً لزم كون اعتبار شىء لا بشرط مؤثّراً فى الواقع، ويجعل الشىء أمراً قابلًا للاتّحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخرى بشرط لا،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 433
انقلاب الواقع عمّا هو عليه. والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهيّةٌ واحدةٌ متّحدةً مع شىء ولا متّحدة معه بعينه.
هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنيّة، ومن ذلک يظهر ضعف ما ربما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهيّة، بل لحاظ الماهيّة أو الماهيّة الملحوظة، وليت شعرى أىّ فائدة فى تقسيم لحاظ اللاحظ، ثمّ أىّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهيّة باعتباره قابلة للحمل وعدمها.
والذى يقتضيه النظر الدقيق- ولعلّه مراد القوم- هو أنّ للماهيّة بحسب واقعها حالات ثلاثة، لا تتخلّف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات[549]، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّة والجنس والنوع واقعى لا اعتبارى.
أمّا انقسام الماهيّة بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثة فلأنّها إذا قيست إلى أىّ شىء فإمّا أن يكون ذلک الشىء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها- كالتحيّز بالنسبة إلى الجسميّة والزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة- وهذه هى الماهيّة بشرط شىء، وإمّا أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها- كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم والفرديّة إلى الأربعة- وهذه هى الماهيّة بشرط لا، وإمّا أن يكون ممكن الالتحاق- كالوجود بالنسبة إلى الماهيّة والبياض إلى الجسم الخارجى- فهذه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 434

هى الماهيّة اللابشرط، فالماهيّة بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلّف عمّا هى عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل، إذ لكلّ واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر، ويتّضح الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى، لأنّ المقسم نفس ذات الماهيّة، وهى موجودة فى جميع الأقسام، واللابشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.
والحاصل: أنّ مناط صحّة التقسيم هو الواقع لا اعتبار المعتبر، فالماهيّة إن امتنع تخلّفها عن مقارنها فى واحد من مراتب الواقع، فهى بالنسبة إليه بشرط شىء، وإن امتنع لها الاتّصاف به، فهى بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان لها قابليّة الاتّصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهى بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثلة المتقدّمة، وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلّاأنّه تقسيم صحيح دائر فى العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم[550]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

تكميل

ما أفاده الإمام قدس سره دقيق متين، فإنّ الحكماء بصدد بيان الامور الواقعيّة، لا الامور الاعتباريّة والتخيّليّة.
نعم، قد يرتبط تقسيم الماهيّة بالإعتباريّات، كمسألة الوضع، فإنّ الواضع حينما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلًا تصوّر «الحيوان الناطق» بنحو الماهيّة اللابشرط، أى غير مقيّدة بوجود شىء آخر- كالحرّيّة والرقّيّة ونحوهما- ولا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 435
بعدمه، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأمّا إذا أراد وضع لفظة «الرقبة» لاحظ «الحيوان الناطق» بشرط كونه عبداً ورقّاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهيّة اللابشرط، وما وضعت له لفظة «الرقبة» هو الماهيّة بشرط شىء، مع أنّ الوضع أمر اعتبارى، لكونه تابعاً للتصوّر واللحاظ من دون أن يكون بين اللفظ والمعنى علقة ذاتيّة[551].
فما أفاده الإمام رحمه الله من أنّ تقسيم الماهيّة إلى أقسامها الثلاثة تقسيم واقعى، ولا دخل للحاظ والاعتبار فيه، كان كلاماً دقيقاً متيناً فى جوّ الفلسفة، لا فى مبحث «اسم الجنس» من الاصول، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فيما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، ولا يمكن أن يتحقّق بدون اللحاظ.
والحاصل: أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهيّة، واستعمل فيها فى جميع القضايا، سواء كان الحمل فيها أوّليّاً ذاتيّاً، نحو «الحيوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعيّاً، نحو «زيد إنسان».
هذا تمام الكلام فى اسم الجنس.
ومنها: علم الجنس.
والمشهور بين أهل العربيّة أنّه موضوع للطبيعة لا بما هى هى، بل بما هى متعيّنة[552]، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 436

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيما وضع له علم الجنس

وتخيّل المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ المراد بالتعيّن المأخوذ فيما وضع له علم الجنس هو التعيّن الذهنى، ولذا استشكل عليه بأنّه يستلزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد[553] بلا تصرّف وتأويل، لأنّ مناط الحمل عليها هو الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يتّحد معها مالا وجود له إلّاذهناً.
فلو كان علم الجنس موضوعاً للماهيّة الملحوظة فى الذهن لم ينطبق على أفراده إلّابعد تجريده من قيد اللحاظ، مع صحّة حمله عليها بدون التجريد والتجوّز كما لا يخفى، ضرورة أنّ التصرّف فى المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه. هذا أوّلاً.
وثانياً: أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.
فلابدّ من القول بعدم الفرق بينه وبين اسم الجنس فى كونه موضوعاً لصرف المعنى من دون أن يكون اللحاظ والتعيّن الذهنى دخيلاً فيه أصلاً، والتعريف فى علم الجنس لفظى، كما هو الحال فى التأنيث اللفظى[554].
هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله نقداً عليه

وناقش فيه العلّامة الحائرى رحمه الله بقوله:
وفيما أفاده نظر، لإمكان دخل الوجود الذهنى على نحو المرآتيّة فى نظر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 437
اللاحظ، كما أنّه ينتزع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة فى الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهنى ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمى، إذ هى بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج ولا ينطبق على شىء، ولا معنى لكلّيّة شىء لا ينطبق على الخارج أصلًا.
إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ «اسامة» موضوع للأسد، بشرط تعيّنه فى الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلک اللفظ فى معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّة على المعانى الحرفيّة، فافهم وتدبّر[555]، إنتهى كلامه رحمه الله.
وحاصله: أنّ اللحاظ لا يكون دخيلًا فيما وضع له علم الجنس إلّابنحو الآليّة، فلا يكون إلّامرآةً لنفس المعنى.

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

وهذا من عجائب الكلمات التى لا ينبغى صدورها من مثله رحمه الله، سيّما أنّ تنزيل المقام منزلة انتزاع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة فى الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فيما وضع له علم الجنس، ولا يمكن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنى، فإذا أراد الواضع وضع كلمة «اسامة» ل «الحيوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلّق بتلك اللفظة وبهذا المعنى المقيّد بقيد «الملحوظ» وإن كان آليّاً، لكونه مقدّمة للوضع من دون أن يكون دخيلاً فى اللفظ الموضوع ولا للمعنى الموضوع له، إلّاأنّ الملحوظيّة لا يمكن أن تكون مرآةً، لدخلها فى الموضوع له جزءاً أو قيداً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 438
وانقدح بذلک بطلان قياس المقام بانتزاع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة فى الذهن، فإنّ هناک لحاظاً واحداً آليّاً، وأمّا هاهنا فلنا فى طرف المعنى لحاظان:
أحدهما آلى مقدّمة للوضع، والآخر استقلالى تعلّق به هذا اللحاظ الآلى، وهو الملحوظيّة التى لها دخل فى الموضوع له جزءً أو قيداً.

الحقّ فى المسألة

والحقّ فى المقام ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أنّ المعرفة والنكرة أمران واقعيّان، ف «علم الجنس» وضع للماهيّة المتعيّنة بالتعيّن الواقعى، وليس التعريف فيه لفظيّاً، كما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولا لحاظيّاً ذهنيّاً، كما استظهره من كلام أهل العربيّة.
فإليک نصّ ما أفاده رحمه الله فى تقريراته بقوله:
ويمكن أن يقال: إنّ الماهيّة فى حدّ ذاتها لا معرفة ولا نكرة، لا متميّزة ولا غير متميّزة، بل تعدّ هذه من عوارضها، كالوجود والعدم، لأنّ التعريف فى مقابل التنكير عبارة عن التعيّن الواقعى المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللاتعيّن كذلک، على أنّ واحداً من التعريف والتنكير لو كان عين الطبيعة أو جزئها يمتنع عروض الآخر عليها، فحينئذٍ لابأس بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة التى ليست معرفة ولا نكرة، وعلم الجنس موضوع للماهيّة المتعيّنة بالتعيّن العارض لها متأخّراً عن ذاتها.
وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هى متميّزة من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعيّن متقوّماً باللحاظ، بل بعض المعانى بحسب الواقع معروف معيّن، وبعضها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 439
منكور غير معيّن، وليس المراد من التعيّن هو التشخّص الذى يساوق الوجود حتّى يصير كالأعلام الشخصيّة، بل المراد منه التعيّن المقابل للنكارة، فنفس طبيعة الرجل لا تكون نكرة ولا معرفة، فكما أنّ النكارة واللاتعيّن تعرضها، كذلک التعريف والتعيّن، فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخّص، فظهر أنّ الماهيّة بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما أنّها معنى معيّن بين سائر المعانى وطبيعة معلومة فى مقابل غير المعيّن، معرفة، ف «اسامة» موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها[556]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
والحاصل: أنّ «علم الجنس» وضع للماهيّة المقيسة إلى سائر المفاهيم، المتميّزة عنها بالتميّز الواقعى، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهيّة، من دون قياسها إلى غيرها، حتّى كأنّه ليس فى العالم ماهيّة اخرى سواها لتقاس إليها وتتميّز عنها، فعلم الجنس معرفة واقعاً، واسم الجنس ليس معرفة ولا نكرة، فإذا دخل عليه «اللام» يصير معرفة، ويدلّ على ما يدلّ عليه علم الجنس، وإذا دخل عليه تنوين التنكير يصير نكرة.
إن قلت: فما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرّف باللام؟
قلت: الفرق بينهما هو وحدة الدالّ والمدلول فى الأوّل وتعدّدهما فى

الثانى، فإنّ علم الجنس نحو «اسامة» لفظ واحد دالّ على الماهيّة المتعيّنة، واسم الجنس المحلّى باللام نحو «الأسد» يدلّ بأصل اللفظ على نفس الماهيّة وباللام على تعيّنها وتميّزها عن سائر الماهيّات.[557]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج3 ؛ ص439
ومنها: المفرد المحلّى باللام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 440

كلام صاحب الكفاية فيه

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وقع هاهنا أيضاً فى الخطأ المتقدّم منه فى علم الجنس، فإنّه قال:
المشهور أنّ المفرد المعرّف باللام على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراک بينها لفظاً أو معنًى، والظاهر أنّ الخصوصيّة فى كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراک، فكان المدخول على كلّ حال مستعملًا فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف[558] أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فى غير العهد الذهنى[559].
وأنت خبير بأنّه لا تعيّن فى تعريف الجنس إلّاالإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعانى ذهناً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد[560]، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع مالا موطن له إلّاالذهن إلّابالتجريد، ومعه لا فائدة فى التقييد[561]، مع أنّ التأويل والتصرّف فى القضايا المتداولة فى العرف غير خالٍ عن التعسّف، هذا مضافاً إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 441
أنّ الوضع لما لا حاجة إليه، بل لابدّ من التجريد عنه وإلغائه فى الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما فى «الحسن» و «الحسين» واستفادة الخصوصيّات إنّما تكون بالقرائن التى لابدّ منها لتعيّنها على كلّ حال ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى[562]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفيه: ما تقدّم من أنّ اسم الجنس المحلّى باللام وعلم الجنس كلاهما وضعا للماهيّة المتميّزة عن سائر الماهيّات واقعاً، وإن تحقّق المفرد المعرّف بلام الجنس فى جميع المفاهيم الكلّيّة، بخلاف علم الجنس، فإنّه يختصّ ببعضها، كما قال ابن مالک: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».
وبالجملة: يدلّ المفرد المحلّى بلام الجنس على الماهيّة المتعيّنة بالتعيّن الواقعى، لا الذهنى.
ويشهد عليه أنّهم[563] استثنوا من اللام الموضوعة للتعريف خصوص ما كان للعهد الذهنى[564]، لأنّ لام الجنس لو كان للإشارة إلى المعنى المتميّز من بين المعانى ذهناً- كما استظهره المحقّق الخراسانى رحمه الله من كلامهم- لم يفرّقوا بينهما، بل كانوا يلتزمون إمّا بعدم وضع لام الجنس أيضاً للتعريف، وإمّا بدلالة لام العهد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 442
الذهنى أيضاً عليه، فالتفرقة بينهما فى ذلک أقوى شاهد على أنّهم أرادوا من التعريف، التعيّن الواقعى، لا الإشارة الذهنيّة.

دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم

لا إشكال فى دلالة الجمع المحلّى باللام على الاستيعاب والاستغراق، إنّما الإشكال فى منشأ هذه الدلالة، ويحتمل فيه ثلاثة وجوه:
أ- أن يكون نفس هذا العنوان- أعنى «الجمع المحلّى باللام»- موضوعاً للعموم.
ب- أن يكون «اللام»- فى صورة دخولها على الجمع- موضوعةً له مباشرةً، بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببها تعريف إلّا لفظاً.
ج- أن تدلّ «اللام» أيضاً على العموم، لكن بواسطة دلالتها على التعيين، بأن تكون موضوعة للتعريف، لكن تعريف مدخولها إذا كان جمعاً يقتضى الاستغراق، إذ لا تعيّن إلّاللمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.
وهذا الوجه الأخير ظاهر كلام المشهور من الادباء.

وناقش فى كلامهم المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ التعيّن لا يختصّ بالمرتبة المستغرقة، لأنّ أقلّ مراتب الجمع أيضاً كذلک، لأنّه متعيّن فى الثلاثة، ولا يقبل الزيادة أو النقيصة[565].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 443
لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ أقلّ مراتب الجمع وإن كان من حيث العدد مشخصّاً، إلّاأنّه مبهم مردّد بين احتمالات كثيرة من حيث انطباق هذا العدد المشخّص على الأفراد، بخلاف أكثر المراتب، فإنّه متعيّن واقعاً لجميع الأفراد بلا إبهام أصلًا.
ولو كان أقلّ مراتب الجمع متعيّناً بتعيّن تعريفى لكان كلمة «رجل» فى «جئنى برجل» أيضاً معرفة، لتقيّده بقيد الوحدة- كما اعترف به صاحب الكفاية[566]- فكما أنّه نكرة بلا إشكال مع كونه مشخّصاً من حيث العدد كان أقلّ الجمع أيضاً كذلک، فلا طريق لدلالة اللام على التعيين فيما إذا كان مدخولها جمعاً، إلّابأن تدلّ على المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.
والحاصل: أنّ جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فى منشأ دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم صحيحة.
لكنّ الأنسب إلى الذهن من التعبيرات المتداولة فى كلمات الاصوليّين هو الاحتمال الأوّل، فإنّ العنوان المذكور فى كلماتهم أنّ «الجمع المحلّى باللام وضع للعموم»[567].
لكنّه لا ينافى كون اللام الداخلة عليه للتعريف، وإن لم يستند العموم إليها، بل إلى نفس الجمع المحلّى باللام.
ومنها: النكرة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 444

مثّل المحقّق الخراسانى رحمه الله للنكرة بمثالين: أ- «وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»[568].
ب- «جئنى برجل» ثمّ قال: لا إشكال فى أنّ المفهوم منها فى الأوّل- ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول- هو الفرد المعيّن[569] فى الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتملالانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، وأمّا الثانى فهو مبهم مطلقاً، لعدم تعيّنه لا فى الواقع، ولا عند المخاطب، فإنّه يدلّ على الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون كلّيّاً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردّداً بين الأفراد[570].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، وظاهره أنّه التزم بوضعين للنكرة.

وفيه أوّلًا: أنّ تعدّد الوضع فيها بعيد عن الأذهان.
وثانياً: أنّ بعضهم أشكل عليه بأنّ التعيّن فى القسم الأوّل يستند إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 445
الإخبار[571] والحكاية عن الماضى، لا إلى النكرة، إذ لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم كلمة «رجل» فإنّه يدلّ على الطبيعة المقيّدة بالوحدة فى كليهما[572].
بل يمكن أن يناقش فى كلام صاحب الكفاية بكلام أدقّ، وهو أنّ المخبر عنه وإن كان متعيّناً بحسب الواقع فى الأوّل، إلّاأنّه مبهم بحسب الحكاية والإخبار.
توضيح ذلک: أنّ المتكلّم إذا قال: «جائنى رجل» فلا ريب فى أنّ المخبر عنه متعيّن واقعاً بجميع تشخّصاته، والمتكلّم عالم بأنّه «زيد بن عمرو» مثلًا، لكنّه لا يريد رفع الستار وكشف القناع عن جميع خصوصيّاته، وإلّا لقال: «جائنى زيد ابن عمرو» بل يريد الحكاية عن بعض ما وقع.
وبالجملة: إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وهذا البعض الذى استشكل عليه تخيّلا أنّ قوله: «جائنى رجل» كاشف عن الواقع المتعيّن، إلّاأنّهما اختلفا فى أنّ الكشف هل هو مستند إلى مفهوم كلمة «رجل» أو إلى إسناد المجىء الإخبارى إليه، غافلين عن أنّه لا يمكن أن يكون حاكياً إلّاعن صرف مجىء رجل واحد مبهم.
والحاصل: أنّه لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم النكرة، فإنّها فى كليهما تدلّ على الماهيّة المقيّدة بالوحدة، فتكون كلّيّاً ينطبق على كثيرين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 446

كلام صاحب الكفاية فى ذلک
ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فيما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلّى باللام والنكرة قال:
إذا عرفت ذلک فالظاهر صحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقةً على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى[573]، كما يصحّ لغة، وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى[574].
نعم، لو صحّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد بالإرسال والشمول البدلى[575]، لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّاأنّ الكلام فى صدق النسبة.
ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطروّ التقييد غير قابل، فإنّ ماله من الخصوصيّة[576] ينافيه ويعانده، وهذا بخلافه بالمعنيين[577]، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلًا كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 447
المطلق، لإمكان إرادة معنى لفظه منه وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان بذلک المعنى[578]، نعم، لو اريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتّصل أو منفصل[579]، إنتهى كلامه رحمه الله.
وحاصله: أنّ المطلق إذا كان عند الاصوليّين بمعنى «الماهيّة العارية عن القيد» كان موافقاً لمعناه لغةً، وكان إطلاقه على اسم الجنس والنكرة الواقعة عقيب الأوامر والنواهى ونحوهما صحيحاً حقيقةً، وكان تقييده من دون تجوّز ممكناً، بأن يراد معنى لفظه منه وقيده من قرينة اخرى، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.
وأمّا لو كان عندهم بمعنى «الماهيّة المقيّدة بالإرسال والشمول البدلى»- كما نسب إليهم- كان لهم فيه اصطلاح على خلاف اللغة.
لكنّ الكلام فى صدق هذه النسبة، ويبعّدها أوّلًا: أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم للمطلق يستلزم عدم صدقه عندهم على اسم الجنس والنكرة إلّاتجوّزاً، بتجريده من قيد الإرسال والعموم البدلى، وهو خلاف ظاهر كلماتهم، وثانياً: أنّ المطلق بهذا المعنى غير قابل لطروّ التقييد من غير تجوّز وتجريد.

وفى صدر كلامه نظر، لأنّ القول بخروج القسم الأوّل من النكرة- وهى الواقعة فى مقام الإخبار والحكاية عمّا وقع[580]، نحو «جائنى رجل»- عن تحت المطلق مبنىّ على تعدّد الوضع فيها، وقد عرفت المناقشة فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 448
سلّمنا أنّ مفهوم النكرة فى مثل «جائنى رجل» هو الفرد المعيّن فى الواقع، المجهول عند المخاطب، وفى مثل «جئنى برجل» هى الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون الأوّل جزئيّاً، والثانى كلّيّاً، لكنّك قد عرفت[581] عدم انحصار الإطلاق والتقييد بالكلّيّات، فإنّهما يجريان فى المفاهيم الجزئيّة أيضاً، بل جلّ القيود ترجع إليها، ألا ترى أنّك إذا قلت: «ضربت زيداً يوم الجمعة قبل الزوال عند الأمير» ترجع جميع هذه القيود الثلاثة إلى وقوع الضرب الخارجى على زيد، وهو أمر جزئى؟
نعم، ما أفاده فى ذيل كلامه- من أنّ المطلق يدلّ لغةً واصطلاحاً على نفس الماهيّة، لا على الماهيّة المقيّدة بالإرسال والشمول البدلى- كلام متين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 449
فى مقدّمات الحكمة

الفصل الثالثفی مقدّمات الحکمة

اشارة

لابدّ هاهنا من توضيح ما سمّى بمقدّمات الحكمة والبحث حول دخلها فى ثبوت الإطلاق وبيان نتيجتها على فرض تماميّتها.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة هى الإرسال والشمول، حيث قال: وقد ظهر لک أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلّاعلى الماهيّة المبهمة وضعاً، وأنّ الشياع والسريان- كسائر الطوارئ- يكون خارجاً عمّا وضع له، فلابدّ فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة[582]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: ما تقدّم[583] فى مبحث العامّ والخاصّ من أنّ مقدّمات الحكمة إذا تمّت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 450
فغاية ما تقتضيه أنّ تمام ما تعلّق به حكم المولى هو طبيعة الموضوع، فإذا قال: «أحل اللّه البيع» أو «أعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحكمة[584] التى يتوقّف الإطلاق عليها كان معنى الإطلاق فيهما أنّ تمام الموضوع فى حكم المولى هو «البيع» و «الرقبة» وأمّا قولنا فى الأوّل: «سواء تحقّق بالصيغة أو بالمعاطاة» مثلًا، وفى الثانى: «سواء كانت مؤمنة أم كافرة» فليس دخيلًا فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إلى أمثال هذه التعابير فى مقام توضيح الإطلاق.
وهذا هو الفارق بينه وبين العموم، فإنّ العامّ يدلّ على العموم ويحكى عن الأفراد والكثرات بالوضع، وأمّا المطلق فيدلّ بلفظه على صرف الماهيّة وبمعونة مقدّمات الحكمة على أنّ تمام الموضوع لحكم المولى هو نفس هذه الماهيّة لا غير، وأمّا الشمول والسريان فى الأفراد فلا يقتضيه لا بلفظه ولا بمعونة قرينة الحكمة، وكون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ اللّه البيع» والبدليّة اخرى، نحو «أعتق رقبةً» كالعموم، لا يقتضى اتّحاد واقعيّتهما وتغايرهما بصرف دلالة العامّ على تلك الواقعيّة بالوضع، والمطلق بمعونة الحكمة.
ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بين مسألة الدلالة ومسألة الاتّحاد فى الخارج، حيث إنّ الطبيعة التى يدلّ عليها المطلق متّحدة مع مصاديقها، فتخيّل أنّه يدلّ على المصاديق، لكنّه غفل عن أنّ عالم الدلالة غير عالم الاتّحاد فى الخارج.
وكيف كان، فقد أنكر بعضهم توقّف الإطلاق على ما يسمّى بمقدّمات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 451
الحكمة من كون المولى فى مقام البيان، وعدم قيام قرينة على التقييد، وعدم تحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب.
وأثبته المشهور، لكنّهم اختلفوا أوّلًا: فى توقّف الحكمة على واحد من الامور الثلاثة، أو على اثنين، أو على جميعها، وثانياً: فى أنّ المراد منها ما هو؟
فلابدّ من توضيح كلّ واحدة من هذه المقدّمات أوّلًا، وملاحظة أنّها هل تكون دخيلةً فى تحقّق الإطلاق أم لا ثانياً؟ فنقول:

فلو صدر كلامه بنحو الإهمال أو الإجمال[585] فلا إطلاق.
ولايخفى أنّه اريد من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاستعمالى، لا الجدّى، وإلّا فلا يعقل ما ذهبوا إليه من أنّ المطلق يحمل على المقيّد فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبة» وفى دليل آخر: «لا تعتق رقبة كافرة».
لأنّ الإطلاق لو كان متوقّفاً على كون المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده الجدّى لم يكن هاهنا مطلق لكى يحمل على المقيّد، لكشف الدليل الثانى عن تعلّق إرادته الجدّيّة فى الدليل الأوّل بوجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة، مع أنّه لم يشتمل على قيد الإيمان، فلم يكن فى مقام بيان تمام مراده الجدّى.
على أنّه يستلزم عدم جواز التمسّک بأصالة الإطلاق عند الشکّ فى التقييد الثانى، لكشف التقييد الأوّل عن عدم كون المولى فى مقام بيان المراد الجدّى، ولو لم يكن فى هذا المقام لانتفى الإطلاق فرضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 452
فلا شبهة فى أنّهم أرادوا بهذه المقدّمة كون المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى الذى لا ينافيه التقييد[586].
وبعبارة اخرى: لابدّ فى تحقّق الإطلاق من كون المتكلّم فى مقام جعل قانون يرجع إليه عند الشکّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، نظير ما تقدّم فى العامّ والخاصّ.
إذا تبيّن المراد من المقدّمة الاولى فلابدّ من ملاحظة أنّ الإطلاق هل يتوقّف على إحرازها أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلک

قال العلّامة المؤسّس الحائرى رحمه الله:
ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد فى الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة، بيانه أنّ المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث، ولا إشكال أنّه لو كان المراد المقيّد يكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع، لمكان الاتّحاد، فنقول: لو قال القائل:
«جئنى بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهراً فى أنّ الإرادة أوّلًا وبالذات متعلّقة بالطبيعة، لا أنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد[587]، وهذا معنى الإطلاق[588]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 453

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ إنكار هذه المقدّمة يستلزم حمل كلام المولى على الإطلاق حتّى فيما إذا كان فى مقام الإجمال أو الإهمال، وهل يمكن الالتزام بجريان أصالة الإطلاق فى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[589] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[590] لنفى دخل ما شكّ فى دخله جزءاً أو شرطاً فى الصلاة أو الصوم حتّى فيما إذا كان الشارع فى مقام الإجمال أو الإهمال؟!
وثانياً: أنّه لو لم يحرز كون المتكلّم فى مقام البيان فلا وجه لما ادّعاه من ظهور مثل قوله: «جئنى برجل» فى تعلّق الإرادة أوّلًا وبالذات بالطبيعة، لعدم إمكان استناد هذا الظهور إلى اللفظ المطلق، لأنّه وإن وضع لنفس الطبيعة والماهيّة، إلّاأنّه لا يكاد يدلّ على كونها مرادة للمتكلّم[591]، لأنّ الإرادة من الصفات النفسانيّة التى لا ترتبط بالدلالات اللفظيّة، فلابدّ لإثبات هذا الظهور من التمسّک بذيل قرينة الحكمة، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وكان فى مقام بيان تمام مراده حكم العقل بأنّه أراد وجوب عتق مطلق الرقبة[592].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 454

المقدّمة الثانية: انتفاء القرينة على التقييد

ويحتمل أن يكون المراد انتفاء خصوص القرينة المتّصلة، وأمّا وجود القرينة المنفصلة فلا ينافى الإطلاق، ويحتمل أن يكون المراد انتفاء مطلق القرينة، فلابدّ من التكلّم فى كلتيهما، فنقول: لا ينبغى القول بتوقّف الحكمة على انتفاء القرينة على التقييد أصلًا.

أمّا المتّصلة فلخروجها عن محلّ البحث، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان مراد المولى مشكوكاً مردّداً بين المطلق والمقيّد، وأمّا إذا تعيّن الإطلاق، كما إذا قال:

«أعتق رقبة» ثمّ صرّح بأنّه أراد مطلق الرقبة، أو التقييد، كما إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» فلا بحث حينئذٍ عن جريان وعدم جريان مقدّمات الحكمة أصلًا.

وأمّا المنفصلة فلأنّ انتفائها لو كان من مقدّمات الحكمة لما كان لقولهم: «يحمل المطلق على المقيّد» معنى صحيح، إذ لا مطلق فى صورة وجود المقيّد لكى يحمل عليه.

لا إشكال فى أنّ وجود القدر المتيقّن فى غير مقام التخاطب[593] لا ينافى الإطلاق، إنّما الكلام فيما إذا تحقّق القدر المتيقّن فى هذا المقام، كما إذا كان المولى وعبده يتذاكران حول الرقبة المؤمنة، فقال المولى: «أعتق رقبة» فوقع النزاع فى أنّه هل يجوز للمولى أن يريد به خصوص الرقبة المؤمنة، اتّكالاً على المحادثات المتقدّمة، ولا يلزم منه الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو

الفرض؟ أم لا يجوز له ذلک، لاستلزامه الإخلال به.
ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل[594].
والحقّ هو الثانى، فلا يضرّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب بالحمل على الإطلاق، سواء قلنا بأنّ نتيجة مقدّمات الحكمة هى أنّ تمام المتعلّق للحكم نفس الطبيعة- كما هو المختار- أو قلنا بأنّ نتيجتها هى الشيوع والسريان.
أمّا على المختار، فلعدم تصوّر معنى صحيح للقدر المتيقّن هاهنا، لتباين المطلق مع المقيّد، فإنّ ماهيّة «الرقبة» مباينة لماهيّة «الرقبة المؤمنة» فإذا قال المولى: «أعتق رقبة» وشككنا فى أنّ الأمر هل تعلّق بمطلق «الرقبة» أو بخصوص «الرقبة المؤمنة» فليس دوران الأمر بينهما كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر لكى ينحلّ العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.
نعم، يمكن تصوّر القدر المتيقّن فى مقام الامتثال، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وأعتق العبد رقبة مؤمنة كان ممتثلاً قطعاً، وأمّا إذا أعتق كافرة فكان شاكّاً فى الامتثال، لكنّ النزاع فى مقام تعلّق التكليف لا فى مقام الامتثال[595].
والحاصل: أنّ القدر المتيقّن وإن كان يتصوّر فى مقام اشتغال الذمّة كدوران الأمر بين اشتغالها بالأقل أو بالأكثر، وكذا فى مقام الامتثال، إلّاأنّه لا يتصوّر فى مقام تعلّق التكليف، لتعلّقه بالماهيّات، وهى متباينة.
وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب الكفاية- من أنّ نتيجة الحكمة هى

الشيوع والسريان فى الأفراد- فلما ثبت من أنّ «المورد لا يكون مقيّداً» كما لايكون مخصّصاً.
توضيحه: أنّ الراوى إذا سأل الإمام عليه السلام عن «الخمر» فقال عليه السلام فى جوابه:
«المسكر حرام» فلا إشكال فى وجوب التمسّک بإطلاق كلامه عليه السلام

ولا يجوز القول بانحصار الحرمة فى خصوص «الخمر» باستناد كون السؤال عنها، مع أنّ القدر المتيقّن فى مقام التخاطب لو كان مضرّاً بالإطلاق لما وجب الحكم بحرمة مطلق المسكر، لأنّ ورود المطلق فى مورد السؤال عن المقيّد من أظهر مصاديق وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب.

والحاصل: أنّ لقرينة الحكمة مقدّمة واحدة، وهى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى، لا فى مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا كان فى مقام البيان كان كلامه قانوناً قابلًا للرجوع إليه عند الشكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، ولا يستلزم التقييد تجوّزاً فى المطلق، كما لا يستلزم التخصيص تجوّزاً فى العامّ، لأنّ التخصيص والتقييد يتصرّفان فى المراد الجدّى من العامّ والمطلق، لا فى المراد الاستعمالى منهما الذى به قوام التقنين.

بماذا يثبت كون المولى فى مقام البيان؟

لا بحث ولا إشكال فيما إذا احرز بقرينة شخصيّة كون المولى فى مقام البيان، وأمّا إذا شكّ فى ذلک لفقد قرينة كذلک فهل لنا أصل يرجع إليه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شكّ فى كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، وذلک لما جرت عليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 457
سيرة أهل المحاورات من التمسّک بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناک ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصّة، ولذا[596] ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسّكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنّها موضوعة للشياع والسريان وإن كان ربما نسب[597] ذلک إليهم، ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسّک بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه[598]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ المطلقات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام على نحوين:
1- ما صدر لأجل العمل به بالفعل، كما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام عليه السلام عن حكمه، فقال عليه السلام: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فإنّ غرضه عليه السلام من صدور هذا الحكم أن يعمل السائل على وفقه بالفعل[599].
2- ما صدر لأجل أن يكتب فى الجوامع والاصول ليكون أساس فقه الشيعة وملاكاً للعمل فى المستقبل، كالأحاديث الصادرة عنهم عليهم السلام لتلامذتهم الذين كانوا يكتبونها فى اصول اشتهرت بالاصول الأربعمائة.
وما ادّعاه المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ الأصل العقلائى فيما إذا شكّ فى كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه- مقبول فى القسم الأوّل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 458
من المطلقات[600]، وأمّا القسم الثانى فنحن نشكّ فى استقرار بنائهم على ذلک فيه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المسألة

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما فى تقريرات بحثه المسمّاة ب «تهذيب الاصول»: لا شكّ أنّ الأصل فى الكلام كون المتكلّم فى مقام بيان كلّ ما له دخل فى حكمه بعد إحراز كونه فى مقام بيان الحكم، وعليه جرت سيرة العقلاء فى المحاجّات، نعم، لو شكّ أنّه فى مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل هنا لإحراز كونه فى مقام هذا الحكم، والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم، هو أنّه بصدد بيان كلّ ما له دخالة فى موضوع حكمه فى مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره، فلا أصل فيه، بل لابدّ أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال وكيفيّة الجواب والسؤال[601]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام

وهو كلام عجيب لا ينبغى أن يصدر من مثله لو صحّ نسبته إليه، لأنّ كون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا يقابله كونه فى مقام بيان حكم آخر غير ما هو مذكور فى كلامه، بل يقابله كونه فى مقام الإهمال أو الإجمال، وهو يريد فى هذين المقامين أيضاً إبلاغ الحكم المذكور إلى العبد ولو بنحو الإجمال أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 459
الإهمال، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[602] يفيد الحكم بالحلّيّة الوضعيّة للبيع، سواء كان بصدد إبلاغ حلّيّة البيع إجمالًا فى مقابل الربا من دون أن يكون فى مقام بيان شرائطه وخصوصيّاته، أو كان بصدد بيان أنّ تمام الموضوع للحكم بالحلّيّة هو «طبيعة البيع» و لا دخل لشىء آخر غيرها فيها[603].

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلى بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ينافى الإطلاق أم لا؟ بيان ما هو الحقّ فى المقام يتوقّف على ملاحظة منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:
إنّ الانصراف ينشأ من كثرة الاستعمال[604]، كما إذا قال المولى فى موارد كثيرة: «أعتق رقبة» وأقام قرينة على تعلق إرادته الجدّيّة بخصوص الرقبة المؤمنة، وبلغ كثرة الموارد إلى حدّ ينسبق المقيّد إلى ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرينة.
ثمّ إنّ للانصراف- كما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[605]- خمس مراتب:
فمنها: ما يكون بدويّاً زائلًا بالتأمّل، وهو أضعف مراتبه.

ومنها: ما يكون مستنداً إلى القدر المتيقّن فى مقام التخاطب.
ومنها: ما يقتضى ظهور اللفظ فى المقيّد، كالمجاز المشهور[606].
ومنها: ما يوجب الاشتراک.
ومنها: ما يقتضى النقل.
ولا يخفى أنّ الانصراف البدوى لا يضرّ بالإطلاق، وكذلک القدر المتيقّن فى مقام التخاطب بناءً على ما هو الحقّ من عدم توقّف قرينة الحكمة عليه، وأمّا بناءً على كونه من مقدّمات الحكمة- كما ذهب إليه صاحب الكفاية-: فهو يمنع من انعقاد الإطلاق.
وأمّا المراتب الثلاثة الأخيرة: فلا مجال معها للإطلاق.
أمّا الظهور: فلكونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورده ما إذا شكّ فى مراد المولى، ولا نشكّ فيه فيما إذا كان اللفظ ظاهراً فى المقيّد.
وأمّا الاشتراک: فلكونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ينافى كون المولى فى مقام البيان.
كما أنّ النقل يقتضى حمل اللفظ على المعنى المنقول إليه، لا على المعنى المطلق الذى هو المنقول عنه.

فى الجمع بين المطلق والمقيّد المتنافيين

الفصل الرابعفى الجمع بين المطلق والمقيّد المتنافيين[607]

اشارة

ولا يخفى أنّهما تارةً: يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى، واخرى: يكونان متوافقين.

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله:
فإن كانا مختلفين مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا إشكال فى التقييد[608].
أقول: ما ذكره حقّ فى بعض فروض المسألة دون بعضها الآخر.
فإن كان النافى هو المطلق والمثبت هو المقيّد- كما إذا قال: «لا تعتق

رقبة»[609] و «أعتق رقبة مؤمنة»- فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد كما قال صاحب الكفاية، سواء كان النهى تحريميّاً أو تنزيهيّاً، إذ لا يمكن القول بكون المسألة مثل مسألة اجتماع الأمر والنهى، لما عرفت من فرض عدم تعدّد الحكم فى المقام[610]، فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد والحكم باختصاص النهى بغير ما تعلّق به الأمر.
إن قلت: كما يمكن التوفيق بينهما بتقييد المطلق، يمكن أيضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقيّد رأساً.
قلت: أصالة الإطلاق ليست أصلًا لفظيّاً، بل أصل عقلائى مبتنٍ على قرينة الحكمة، واستقرار سيرة العقلاء على التمسّک بالإطلاق يختصّ بما إذا خلّى وطبعه، وأمّا إذا كان فى مقابله دليل مقيّد فلا يقدّمونه عليه، بل ذهبوا إلى كونه محكوماً بالدليل المقيّد.
وإن عكس الأمر بأن كان المطلق مثبتاً والمقيّد نافياً، كما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلابدّ أيضاً من حمل المطلق على المقيّد إذا كان النهى تحريميّاً، وأمّا إذا كان تنزيهيّاً فلا يقيّد المطلق به، بل يجرى أصالة الإطلاق ويحكم بكون عتق مطلق الرقبة مأموراً به، لكن على كراهيّة فيما إذا كانت كافرة، نظير ما إذا تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة والنهى التنزيهى بالصلاة فى الحمّام.
إن قلت: هذا يستلزم كون المقيّد محكوماً بحكمين، وهو خارج عن محلّ

البحث، لما تقدّم من أنّ الكلام فى المطلق والمقيّد المتنافيين، ولا تنافى بينهما إلّا فى صورة وحدة الحكم.
قلت: نحن لا نلتزم بكون المقيّد مكروهاً بكراهة اصطلاحيّة[611] ليتوجّه إلينا المحذور المذكور، بل الكراهة فيه تكون بمعنى أقليّة الثواب بالنسبة إلى سائر الأفراد.
وبالجملة: كما أنّ تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة والأمر الندبى بالصلاة فى المسجد لا يستلزم اجتماع حكمين فى الصلاة فى المسجد، لأنّ استحبابها يكون بمعنى الأفضليّة وأكثريّة الثواب بالنسبة إلى سائر

المصاديق[612]، كذلک تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة أو الرقبة، والنهی التنزیهی بالصلاة فی الحمّام أو عتق الرقبة الکافرة لا یستلزم ذلک، لکون الکراهة فیهما تکون بمعنی أقلیّة الثواب بالنسبة إلی سائر الأفراد.
ولو شکّ فی کون النهی المتعلّق بالمقیّد تحریمیّاً أو تنزیهیّاً فهل یجعل المقیّد قرینة علی التصرّف فی المطلق والقول باختصاصه بغیر مورد المقیّد، أو یجعل المطلق قرینة علی حمل النهی المتعلّق بالمقیّد علی التنزیه؟
الأظهر هو الأوّل، لأنّ کیفیّة التوفیق بین المطلق والمقیّد أمر عقلائی، والظاهر أنّهم یحملون المطلق علی المقیّد فیما إذا شکّ فی کون النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، ولا یجعلون المطلق قرینة علی حمل النهی المتعلق بالمقیّد علی التنزیه والکراهة. والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من لزوم حمل المطلق علی المقیّد فی صور أربع: وهی ما إذا کان المطلق منهیّاً عنه والمقیّد

مأموراً به، سواء کان النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، وما إذا کان المطلق مأموراً به والمقیّد منهیّاً عنه بنهی علم کونه تحریمیّاً أو شکّ فی ذلک.
وأمّا إذا کان المطلق مأموراً به والمقیّد منهیّاً عنه بنهی تنزیهی فلا یحمل المطلق علی المقیّد، بل یتمسّک بأصالة الإطلاق، ویحمل المقیّد علی کونه أقلّ ثواباً بالنسبة إلی سائر المصادیق، خلافاً لما هو الظاهر من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث قال بحمل المطلق علی المقیّد فیما إذا اختلفا فی الإثبات والنفی من دون أن یفصّل بین الصّور.

المطلق والمقيّد إذا كانا متوافقين فتارةً يكونان مثبتين واخرى منفيّين.
أمّا إذا كانا مثبتين فإمّا أن يقعا فى عبارتين من كلام واحد، أو فى كلامين، ولا إشكال فى حمل المطلق على المقيّد فى الصورة الاولى، بل يمكن أن يقال:
اتّصال القرينة الناشئ من وحدة الكلام يقتضى عدم انعقاد الإطلاق أصلًا.
إنّما الإشكال فيما إذا كانا فى كلامين منفصلين، كما إذا جاء فى رواية: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» وفى رواية اخرى: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».
والمشهور حمل المطلق على المقيّد فى هذه الصورة أيضاً، لكونه جمعاً بين الدليلين.

وقد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب.
وردّ أوّلًا: بأنّ التقييد ليس تصرّفاً فى معنى اللفظ، وإنّما هو تصرّف فى وجه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 465
من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيّل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفاً، فلا يعارض ذلک بالتصرّف فى المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.
وثانياً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد أولى، لأنّه لا يستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، فإنّه مجاز كما لا يخفى.

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الأوّل بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً فى المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهر بمعونة الحكمة بمراد جدّى[613].
وعن الثانى بأنّ حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه فى الحقيقة مستعمل فى الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاک الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبّاً فعلًا، ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه[614].
ثمّ ذكر وجهاً آخر لتقوية ما ذهب إليه المشهور بقوله:
ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق[615]، إنتهى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 466

وفصّل المحقّق المؤسّس اليزدى رحمه الله بين ما إذا كان إحراز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب أو من جهة قرائن اخر بقوله:
فإن كان الإحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرّف فى الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئةً بحملها على الاستحباب، وإمّا مادّة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله فى موضوع الوجوب وجعله إشارةً إلى الفضيلة الكائنة فى المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، وحيث لا ترجيح لأحدها، لاشتراک الكلّ فى مخالفة الظاهر فيتحقّق الإجمال، وإن كان الإحراز من جهة وحدة السبب فيتعيّن التقيّد، ولا وجه للتصرّف فى المقيّد بأحد النحوين، فإنّه إذا فرض كون الشىء علّة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبىّ عن تأثير تلک العلّة، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلک، فلابدّ له من علّة اخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشىء علّة لوجوب المطلق ينافى كونه علّة الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتباينين إلى علّة واحدة غير معقول[616]، إنتهى.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفيه: ما عرفت من أنّ المقيّد إذا كان فيه ملاک الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً اصطلاحيّاً، فيمكن حمل الأمر بالمقيّد على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 467
الاستحباب حتّى فيما إذا احرز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب من دون أن يلزم ما ذكره قدس سره من المحذور، وهو المنافاة بين كون الشىء علّة لوجوب المطلق وبين كونه علّة لاستحباب الفرد الخاصّ، لعدم التباين بين ذلک الوجوب وهذا الاستحباب، ليستلزم استناد المتباينين إلى علّة واحدة كما تخيّل هذا المحقّق الكبير رحمه الله.

والتحقيق يقتضى أن يقال: لابدّ من الحمل والتقييد مطلقاً- كما عليه المشهور- سواء احرز وحدة الحكم من طريق وحدة السبب أو من سائر القرائن، لكن لا لأنّه جمع بين الدليلين كما ذكر، ولا لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون ظهور إطلاق الصيغة فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.
بل لأمر آخر يقتضيه ملاک تقييد المطلق بالمقيّد.
توضيح ذلک: أنّ حمل المطلق على المقيّد فى الموارد المسلّمة- كما إذا قال فى دليل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفى دليل آخر: «إن ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة»- إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا يكون مستنداً إلى اللفظ والوضع كأصالة العموم، بل مستند إلى بناء العقلاء إذا تمّت قرينة الحكمة، ولاريب فى أنّ بنائهم يختصّ بما إذا لم يكن فى مقابله دليل مقيّد أو شكّ فى وجوده وعدمه بعد الفحص واليأس عن الظفر به.
وأمّا إذا احرز وجود المقيّد المنافى للمطلق- كما فى المقام[617]- فلا يتمسّكون بأصالة الإطلاق، بل يحملون المطلق على المقيّد، سواء احرز وحدة الحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 468
الكاشفة عن التنافى من طريق وحدة السبب أو من قرينة اخرى. فليس لنافى المقام إلّادليل واحد، وهو المقيّد، وأمّا المطلق فلا يكون دليلًا بعد استناد حجّيّته إلى بناء العقلاء المتوقّف على عدم ورود دليل مقيّد فى مقابله[618].
وبذلک انقدح فساد ما استدلّ به لقول المشهور، من أنّ التقييد جمع بين الدليلين، فإنّه فرع ثبوتهما كما لا يخفى.
وانقدح أيضاً فساد ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّ الإطلاق ليس من قبيل الظهورات اللفظيّة الوضعيّة كى يصحّ دعوى كون ظهور إطلاق الصيغة فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.
والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من حمل المطلق على المقيّد إذا كانا مثبتين، لاستقرار سيرة العقلاء على ذلک.

وربما يشكل بأنّه يقتضى التقييد فى باب المستحبّات أيضاً، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:
الأوّل: أنّ الغالب فى باب المستحبّات هو تفاوت الأفراد من حيث مقدار المحبوبيّة، فإنّ صلاة الليل مثلًا مستحبّة، ولوقوعها فى كلّ واحد من المساجد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 469
المختلفة المراتب درجة من المحبوبيّة خاصّة به، وهذا هو المايز بين الواجبات والمستحبّات، حيث ذهب المشهور فى باب الواجبات إلى حمل المطلق على المقيّد، وفى باب المستحبّات إلى حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب[619].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الأوّل.
الثانى: أنّه كان بملاحظة التسامح فى أدلّة المستحبّات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجى دليل المقيّد وحمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها[620]، إنتهى.
أقول: هذا من عجائب كلمات صاحب الكفاية رحمه الله، فإنّ التسامح الذى تدلّ عليه أخبار «من بلغ»[621] إنّما هو فى سند أدلّة السنن إذا كان ضعيفاً، ويشهد عليه ما جاء فى بعض هذه الأخبار من قوله عليه السلام: «وإن كان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لم يقله»، فلا يرتبط التسامح فى أدلّة السنن بدلالتها التى هى المبحوث عنها فى المقام.
نعم، جوابه الأوّل دقيق متين، وهو المايز الوحيد بين الواجبات والمستحبّات فى ما نحن فيه.

وأمّا إذا كانا منفيّين، كما إذا ورد فى دليل: «لا تشرب المسكر» وفى دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قيل بأنّه لا وجه لحمل المطلق على المقيّد، لأنّه يختصّ بما إذا كانا متنافيين، ولا منافاة بين المنفيّين، وإلّا لما علّل حرمة شرب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 470
الخمر ب «أنّه مسكر» فى بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاة بين الصدر والذيل وبين العلّة والمعلّل بها.
بل جميع موارد التعليل مطويّة بكبرى كلّيّة، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» يستفاد منه أنّ «كلّ مسكر حرام» وإلّا لما تمّ التعليل، فيعلم منه أنّه لا منافاة بين حرمة الخمر وحرمة المسكر، بل بينهما كمال الملائمة، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد فى مثل ما إذا قال فى دليل: «لا تشرب الخمر» وفى دليل آخر: «لا تشرب المسكر».

هذا، ولكن يمكن المناقشة فيه بأنّ البحث إنّما هو فيما إذا احرز وحدة الحكم، ولا يمكن أن يحكم على المقيّد بنفس الحكم الذى حكم به على المطلق، فلا يمكن أن يكون الخمر موضوعاً لنفس الحرمة التى يكون المسكر موضوعاً لها.
وأمّا التعليل فى مثل «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» فيفيد أنّ موضوع الحكم هو العنوان المذكور فى العلّة، فالحرام هو «أكل الحامض» و «شرب المسكر» وأمّا «الرمّان» و «الخمر» فقد ذكرا بعنوان أحد مصاديق الموضوع المحرّم، لا أنّ للرمّان دخلًا فى حرمة الأكل، أو أنّ للخمر دخلًا فى حرمة الشرب، ولذا قالوا: الحكم دائر مدار العلّة من حيث التعميم والتخصيص.
وأمّا إذا لم تكن المسألة من قبيل التعليل، بل ورد كلّ عنوان فى دليل مستقلّ- كما فى المقام، حيث قال فى دليل: «لا تشرب الخمر» وفى دليل آخر:
«لا تشرب المسكر»- فيتحقّق التنافى بينهما إذا أحرزنا وحدة الحكم، إذ لسان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 471
الدليل الأوّل أنّ موضوع الحرمة هو شرب الخمر، ولسان الدليل الثانى أنّ تمام الموضوع هو شرب المسكر من دون أن يكون للخمريّة دخل فى الحرمة، فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد والحكم بحرمة المسكر الذى يصدق عليه أنّه خمر.

بماذا تثبت وحدة الحكم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا احرز وحدة الحكم، والوحدة تارةً تحرز من ناحية وحدة السبب، كما إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» ثمّ قال:
«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» واخرى من ناحية قرينة اخرى حاليّة أو مقاليّة. هذا كلّه لا إشكال فيه.
إنّما الإشكال فيما إذا تعلّق الحكم فى دليل بالمطلق وفى دليل آخر بالمقيّد ولم تقم أيّة قرينة على وحدته، كما إذا قال المولى: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «أعتق رقبة مؤمنة» ولم ينصب دليلًا على وحدة السبب ولا قرينة اخرى على وحدة الحكم. فهل يمكن استظهار الوحدة من نفس الدليلين أم لا؟
أقول: نعم.
ويتّضح ذلک بملاحظة أمرين:
الأوّل: ما تقدّم فى مسألة اجتماع الأمر والنهى من اختصاصها بما إذا كانت النسبة بين العنوانين الذين تعلّق الأمر بأحدهما والنهى بالآخر عموماً من وجه، كالصلاة والغصب.
وأمّا المطلق والمقيّد، نحو «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فخارج عن محلّ النزاع فى تلک المسألة، لتسالم الكلّ على امتناع اجتماع الأمر والنهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 472
فيه، لأنّه يستلزم اجتماع حكمين متضادّين[622] فى موضوع واحد، وهو مستحيل.
وليعلم هاهنا أنّه لا فرق فى الاستحالة بين اجتماع حكمين متضادّين أو متماثلين، فكما لا يجوز فى المطلق والمقيّد تعلّق الأمر بأحدهما والنهى بالآخر، كذلک لا يجوز ورود أمرين أو نهيين تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيّد، لامتناع اجتماع المتماثلين من الأحكام، كاجتماع المتضادّين.
الثانى: إذا كان المطلق والمقيّد من قبيل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[623] و «صلّوا فى المسجد» فلابدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب[624]، لكنّ التأمّل الدقيق يقتضى أن يقال: ليس متعلّق الأمر الاستحبابى نفس الصلاة[625]- كما هو ظاهره- بل المستحبّ هو «إيقاع الصلاة فى المسجد» وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلّاأنّه لا ضير فى ارتكاب خلاف الظاهر إذا كان عليه دليل، كما فى المقام.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولى إذا قال فى دليل: «أعتق رقبة» وفى دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» فلو قلنا بتعدّد الحكم، بأن يتعلّق حكم بعتق مطلق الرقبة، وحكم آخر بعتق الرقبة المؤمنة، لاستلزم اجتماع حكمين

متماثلين فى مورد المقيّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، كاجتماع حكمين متضادّين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 473
ولا يمكن حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب وتوجيهه بأنّه «يستحبّ أن تكون الرقبة التى نعتقها مؤمنة» كما فعلنا مثله فى مسألة الصلاة، لأنّ هذا التوجيه على خلاف الظاهر، ولا دليل على ارتكابه هاهنا.
وبالجملة: الجمع بين ظهور هاتين العبارتين وبين استحالة محكوميّة المطلق والمقيّد بحكمين متماثلين أو متخالفين[626] يقتضى وحدة الحكم، ولا حاجة لإثباتها إلى إحراز وحدة السبب أو قرينة اخرى.
وإذا ثبت وحدة الحكم تحقّق التنافى بين المطلق والمقيّد، لدلالة الأوّل على تعلّق حكم المولى بعتق الرقبة، والثانى على تعلّقه بعتق الرقبة المؤمنة، فيجب حمل المطلق على المقيّد.
وبهذا انقدح أنّ بناء العقلاء على الحمل والتقييد مبنىّ على أساس قوىّ.

إيقاظ

لا يخفى أنّ الأحكام الوضعيّة أيضاً كالتكليفيّة فيما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[627] يقيّد بحديث «نهى النبىّ صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر»[628]، مع أنّ المراد بالنهى فى هذا الحديث نهى وضعى، كما أنّ الحلّيّة فى الآية الشريفة حلّيّة وضعيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 475

المبیّن هو «الکلام الذی له ظاهر[629]، ویکون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنی».
والمجمل بخلافه، فما لیس له ظهور فهو مجمل.
ولا یخفی أنّ الکلام إذا کان مبیّناً وظاهراً فی معنی، کان ملاکاً للعمل بمقتضی أصالة الظهور، وأمّا ما کان مجملًا وفاقداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحّة حمله علی ما لیس بظاهر فیه.
ولا ینبغی البحث حول صغریات المقام، کما فعل الأعلام، حیث اختلفوا فی أنّ مثل «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ»[630] و «أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الْأَنْعامِ»[631] ممّا اضیف التحریم والتحلیل فیه إلی الأعیان، هل یکون من مصادیق المجمل أو المبیّن.
فإنّ بیان المصادیق والصغریات لیس من وظائف الاصولی، بل الحاکم فیها هو العرف، فإن حکم العرف بأنّ آیة تحریم المیتة ظاهرة فی حرمة جمیع

الأفعال المتعلّقة بها، أو آثارها الظاهرة، أو بعض آثارها الخاصّة کانت مبیّنة، وإن لم یر فیها ظهوراً أصلًا کانت مجملة.
هذا تمام الکلام فی مباحث الألفاظ.
اللّهمّ اجعل عواقب امورنا خیراً.[632]

---

[1] (1) سواء تحقّق الکفّ أیضاً، کما إذا التفت إلی الحرام وکان قلبه أیضاً متمایلًا إلی فعله، لکنّه یکفّ نفسه ویحفظها عن ارتکابه، أم لا، کما إذا لم یلتفت إلیه أصلًا أو التفت لکنّه کان منزجراً عنه طبعاً لا داعی فی نفسه إلی ارتکابه ولو لم یتعلّق به نهی. م ح- ی.
[2] (2) کفایة الاصول: 182.
[3] (1) الإیجاد هاهنا فی مقابل الترک والکفّ، لا فی مقابل الطبیعة، فلا ینافی ما تقدّم من تعلّق التکالیف بالطبایع لا بالأفراد أو الوجودات. منه مدّ ظلّه.
[4] (1) ولا فرق فی ذلک بین العدم المطلق والمضاف وعدم الملکة. منه مدّ ظلّه.
[5] (2) کفایة الاصول: 182.
[6] (3) بناءً علی عدم دلالة الأمر علی المرّة والتکرار کما هو الحقّ، وعدم تصریح المولی بلزوم التکرار، وأمّا لو صرّح بلزوم التکرار- کما فی باب

السجدة- أو قلنا بدلالة الأمر عليه، فلابدّ من الإتيان بأكثر من فرد واحد كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[7] (1) كفاية الاصول: 182.
[8] (1) فكما توجد الطبيعة بوجودات متعدّدة عند وجود زيد وعمرو وبكر، كذلک تنعدم بأعدام متعدّدة عند انعدامهم. م ح- ى.
[9] (1) إن قلت: ما الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة؟
قلت: محور البحث هناک كان الإتيان بفرد ما فى الأمر ولزوم ترک جميع الأفراد فى النهى، لكن لم يبيّن هناک أنّ ترک كلّ فرد من أفراد المنهىّ عنه إطاعة مستقلّة وفعله عصيان مستقلّ، فكان يحتمل أن يكون ترک الجميع إطاعة واحدة بنحو العامّ المجموعى، بحيث لو عصى فى مورد واحد لم يبق مجال للإطاعة والمعصية بعده، فيسقط النهى بمجرّد المخالفة فى الواقعة الاولى، فهذه المسألة لتبيين هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبيان السرّ فى الفرق بين الأمر والنهى فى هذه المسألة. م ح- ى.
[10] (2) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وإن ذكر العصيان فقط، إلّاأنّه يمكن إجراء كلامه فى مورد الإطاعة أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[11] (1) توضيح ذلک: أنّ الإطلاق المفيد فى المقام إنّما هو إطلاق المتعلّق من حيث كونه منهيّاً عنه حتّى بعد الموافقة أو المخالفة، ولا يجدى إطلاقه من سائر الجهات، كإطلاق شرب الخمر المنهىّ عنها من حيث الزمان أو المكان أو الظرف الذى هى واقعة فيه. منه مدّ ظلّه.
[12] (2) كفاية الاصول: 183.
[13] (3) لا يخفى عليک أنّ المحقّق النائينى رحمه الله أيضاً ذهب- كالمحقّق الخراسانى- إلى أنّ مدلول الأمر والنهى كليهما هو الطلب، لكنّ المطلوب فى الأوّل وجود الفعل وفى الثانى تركه ومجرّد أن لا يفعل. م ح- ى.
[14] (4) فوائد الاصول 1 و 2: 395.
[15] (1) نهاية الدراية 2: 291.
[16] (1) ليكن فى ذكرک أنّ الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» لم يقل بعين مقالة المشهور فى وضع الحروف، بل قال بما يشبهها، وهو أنّ الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومرّ توضيح ذلک فى مبحث وضع الحروف. م ح- ى.
[17] (2) ولو سلّمنا عموم الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- فلا محالة كان الطلب المنشأ بهيئة« افعل» أيضاً كلّيّاً لا شخصيّاً. م ح- ى.
[18] (3) كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى تقريرات بحث اصوله- نهاية الاصول: 248- موجز بل مضطرب، بحيث عبّر فيه بالانحلال مكان عدم الانحلال، لكن مراده واضح فيما قرّرناه من بحثه الفقهى حول

اللباس المشكوک. منه مدّ ظلّه.
[19] (1) لحكم العقلاء بكفاية الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح- ى.
[20] (1) التمثيل بالصلاة فى المغصوب ليس بصحيح، لأنّ كلّاً من الصلاة والغصب عنوان للواحد المذكور لا نفس الواحد، فالمثال الصحيح ما جاء فى ذيل عبارته من قوله:« كالحركة والسكون الكلّيّين المعنونين بالصلاتيّة والغصبيّة». منه مدّ ظلّه.
[21] (2) كفاية الاصول: 183.
[22] (1) نشأ طرح هذا البحث من توهّم بعضهم أنّ النهى إذا تعلّق بعبادة- كصوم العيدين- يجتمع الأمر والنهى معاً، لأنّ العبادات متعلّقة للأمر الوجوبى أو الاستحبابى لا محالة، وإلّا فلم تكن عبادة، فإذا تعلّق بها النهى أيضاً يجتمع الأمر والنهى فيها، فلا فرق بين تلک المسألة ومسألة الاجتماع. منه مدّ ظلّه.
[23] (2) كفاية الاصول: 184.
[24] (3) الميز الذاتى بين القضيّتين يتحقّق باختلاف موضوعهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« الفاعل متقدّم رتبةً على المفعول» أو كليهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المفعول منصوب». منه مدّ ظلّه.
[25] (1) هذا هو العنوان الذى اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فى محلّ النزاع. م ح- ى.
[26] (2) هذا هو العنوان المذكور فى كلام المشهور. م ح- ى.
[27] (3) تهذيب الاصول 2: 18.
[28] (1) وذلک لاستحالة تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح- ى.
[29] (1) وهو الوجوب بناءً على ترجيح جانب الأمر، والحرمة بناءً على ترجيح جانب النهى. م ح- ى.
[30] (2) أو امتناع الاجتماع وترجيح جانب الأمر. م ح- ى.
[31] (3) لكلّ علم مبادٍ تصديقيّة، وأمّا المبادئ الأحكاميّة فمختصّة بالاصول. منه مدّ ظلّه.
[32] (4) كفاية الاصول: 185.
[33] (1) أو جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين فى واحد بناءً على ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فى عنوان النزاع. م ح- ى.
[34] (1) وللمحقّق المشكينى رحمه الله تفسير آخر للمبادئ التصديقيّة فى المقام، وهو أنّها عبارة عن البحث فى وجود حكم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنّه قال فى حاشية الكفاية:
كون البحث بحثاً عن المبادئ التصديقيّة موقوف على المشهور من أنّ موضوع الاصول هى الأدلّة الأربعة، والكلام هنا فى وجود حكم العقل، فتكون

من المبادئ التصديقيّة. كفاية الاصول المحشّى 2: 103.
وفيه: أنّ هذا التفسير يوجب رجوع كثير من المسائل الاصوليّة إلى مباديها التصديقيّة، ألا ترى أنّ البحث فى مقدّمة الواجب يرجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والبحث فى مسألة الضدّ إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه.
فالتفسير الصحيح للمبادئ التصديقيّة هو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.
[35] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 397.
[36] (2) الصحيح «لأنّ» بدون الفاء ظاهراً. م ح- ى.
[37] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 398.
[38] (1) منشأ التوهّم أنّ أساس قضاوة العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلًا والامتناع عرفاً يوهم أنّ النزاع فى دلالة اللفظ. م ح- ى.
[39] (2) والعقل يحكم على أساس نظره الدقّى بالجواز وعلى أساس النظر المسامحى العرفى بالامتناع. م ح- ى.
[40] (3) لأنّ الإمكان والامتناع من أحكام ا لعقل ولو بتبع نظر العرف. م ح- ى.
[41] (4) كفاية الاصول: 186.
[42] (1) ويمكن أن يمثّل للحرام الغيرى بحرمة العلّة التامّة للحرام بناءً على الملازمة بين حرمة الشىء وحرمة علّته، وللحرام التخييرى بأن ينهى المولى عن التصرّف فى الدار ومجالسة الأغيار تخييراً، وأمّا الحرمة الكفائيّة فقال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: لم أجد لها مثالًا فى الشرعيّات والعرفيّات، إذ المراد منها ما كان الترک مطلوباً من كلّ بحيث إذا قام به واحد يسقط عن الآخرين، نظير الواجب الكفائى، نعم، يتحقّق فى الضدّ الخاصّ للواجب الكفائى إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عنه. كفاية الاصول المحشّى 2: 108. م ح- ى.
[43] (2) أى سواء كانا نفسيّين أو غيريّين، تعيينيّين أو تخييريّين، عينيّين أو كفائيّين. م ح- ى.
[44] (1) وهى التمكّن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتكاب الحرام، بأن يتمكّن فى المثال المعروف من إيقاع الصّلاة فى مكان مباح. م ح- ى.
[45] (2) الحقّ أنّ الأحكام ليست متضادّة، ولذا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً بالنسبة إلى مولى وحراماً بالقياس إلى مولى آخر، مع أنّ المتضادّين لا يمكن أن يجتمعا ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يكون جسم واحد أبيض وأسود ولو بإرادة زيد تبييضه وعمرو تسويده؟ منه مدّ ظلّه.
[46] (3) لإنكارهم الحسن والقبح العقليّين. م ح- ى.
[47] (1) كفاية الاصول: 187.

[48] (1) كفاية الاصول: 188.
[49] (1) ولا يخفى أنّ العوارض المشخّصة غير الطبيعة ووجودها، فإنّها امور توجب تميّز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراكها فى الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.
[50] (2) ومقام تعلّق التكليف قبل مقام الامتثال. م ح- ى.
[51] (3) بل يمتنع تعلّق التكليف بالأفراد بمعنى وجودات الطبيعة المتشخّصة بالعوارض الخارجيّة حتّى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. م ح- ى.
[52] (1) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله كان فى هذه المقدّمة والمقدّمة التاسعة بصدد بيان مطلب واحد، وهو جريان المسألة فى المتزاحمين لا المتعارضين، إلّاأنّ الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلالة والإثبات. منه مدّ ظلّه.
[53] (2) كفاية الاصول: 188.
[54] (3) يفترق التزاحم عن التعارض بحسب الموضوع والحكم:
أمّا بحسب الموضوع فلأنّ موضوع التزاحم ما إذا كان المناط موجوداً فى الطرفين، إلّاأنّ المكلّف غير قادر عليهما، سواء كانا متماثلين، كإنقاذ غريقين، أو متجانسين، كالصلاة فى الدار المغصوبة، بخلاف المتعارضين، فإنّ موضوعهما ما إذا كان الملاک فى أحد الجانبين فقط، حتّى فيما إذا كان التعارض فى مادّة الاجتماع من العامّين من وجه، كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الفسّاق».
وأمّا بحسب الحكم، ففى المتزاحمين يجب على المكلّف رعاية الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهمّيّة إذا كان أحدهما كذلک، وإلّا فهو مخيّر بينهما.
بخلاف باب التعارض، إذ لا يلاحظ فيه قوّة الملاک وضعفه، بل يلاحظ نفس الدليلين، فيقدّم الأظهر دلالةً، ولو كان أضعف مناطاً من الآخر.
ولو كانا متساويين بحسب الظهور، فالقاعدة الجارية فى كلّ أمارتين متعارضتين تقتضى تساقطهما، لكنّ الأخبار العلاجيّة الواردة فى خصوص الخبرين المتعارضين تقتضى تقديم ذى المرجّح منهما لو كان لأحدهما ترجيح، والتخيير لو لم يكن، فراجع باب التعارض كى يتبيّن لک المرجّحات الواردة فى الروايات. منه مدّ ظلّه.
[55] (1) جواب« إن» فى قوله قدس سره« وإن أراد». م ح- ى.
[56] (2) الأحكام العقليّة تشخيص موضوعاتها أيضاً على عهدة العقل، وأمّا الأحكام الشرعيّة فقد يكون بيان موضوعاتها أيضاً على عهدة الشارع، كالصلاة والحجّ، ويقال لها: موضوعات مستنبطة، وقد يكون تشخيصها موكولاً إلى العرف، فهى موضوعات عرفيّة. منه مدّ ظلّه.
[57] (3) تهذيب الاصول 2: 26.
[58] (1) نهاية الاصول: 260.

[59] (2) تهذيب الاصول 2: 29.
[60] (1) أراد بالحركة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحركة المحسوسة المشاهدة، فتعمّ ما إذا كان المصلّى غير متحرّک فى الصلاة وساكتاً بمقدار يسير لا يضرّ بها. منه مدّ ظلّه.
[61] (2) وفيه: أنّه لا يستحيل قيام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد عليه وجود الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، كالاستدارة والاستقامة من الكيفيّات العارضة للخطّ، بل يمكن ترتّب أعراض متعدّدة قائم بعضها ببعض إذا كانت السلسلة بالأخرة منتهية إلى جوهر. م ح- ى.
[62] (3) إشارة إلى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أنّ الركوع هو الحالة الخاصّة من التقوّس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطأطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدرى. جواهر الكلام 10: 74 و 123. م ح- ى.
[63] (4) ملخّص الفرق بين ما اختاره صاحب الجواهر والمحقّق النائينى أنّ الركوع مثلاً عند المحقّق النائينى عبارة عن الانحناء بالمعنى المصدرى، وعند صاحب الجواهر عبارة عن الهيئة الركوعيّة الحاصلة عنه. م ح- ى.
[64] (1) أمّا ماهيّةً فلما تقدّم منه رحمه الله من أنّ الصلاة من مقولة« الوضع» والغصب من مقولة« الأين».
وأمّا وجوداً فلما ذهب إليه فى تقريراته من أنّ العناوين الاشتقاقيّة ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى أنفسها وبالنسبة إلى الذات القائمة بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتّحادياً، بحيث يصحّ حمل كلّ من العنوانين على الآخر وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتّحاد الجميع بحسب الخارج.
وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينها تركيب، فإنّ التركيب بينها يكون انضماميّاً، لا اتّحادياً، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتّى يصحّ حمل بعضها على بعض، فالصلاة والغصب وإن اجتمعا فى الدار الغصبيّة، إلّاأنّ اجتماعهما يكون على وجه التركيب الانضمامى، فكان الموجود فى الدار الغصبية مركّباً منهما مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا تكون الصلاة غصباً ولا الغصب صلاة، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا. فوائد الاصول 1 و 2: 407. م ح- ى.
[65] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 424.
[66] (1) بحار الأنوار 2: 272، كتاب العلم، الباب 33، الحديث 7.
[67] (2) أى القائلين بجواز الاجتماع. م ح- ى.
[68] (1) فإنّ نفس الحركات الصلاتيّة بوجودها الواحد صلاة وتصرّف فى مال الغير. م ح- ى.

[69] (1) التعبير بالماهيّة إنّما هو فى مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهيّة المصطلحة المنطقيّة، إذ قد عرفت أنّ الصلاة والتصرّف فى مال الغير ليسا من الامور المتأصّلة كى يندرجا تحت مقولة ويكون لهما ماهيّة. منه مدّ ظلّه.
[70] (2) نهاية الاصول: 256.
[71] (3) نحن نعبّر بالغصب على مذاق المشهور مع قطع النظر عمّا تقدّم من أنّ المناسب تبديله بالتصرّف فى مال الغير بغير إذنه. منه مدّ ظلّه.
[72] (1) لا يخفى أنّ اعتبار عدم المندوحة هاهنا لا ينافى ما تقدّم من عدم دخلها وجوداً وعدماً فى عنوان النزاع، لأنّا لا نقول هاهنا بدخلها فى العنوان وكونها قيداً له، بل نقول: جريان القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر محدود بما إذا لم تكن هناک مندوحة. منه مدّ ظلّه.
[73] (1) بيّن هذا المطلب فى الأمر الرابع من مقدّمات مسألة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه. كفاية الاصول: 166.
[74] (1) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجيح جانب الأمر، فإنّ اجتماع الأمر والنهى كاشف عن تحقّق ملاكيهما فى الأوّل، ووجود الأمر كاشف عن تحقّق ملاكه فى الثانى، فتكون الصلاة فى الدار الغصبيّة صحيحة عليهما. منه مدّ ظلّه.
[75] (2) كفاية الاصول: 191.
[76] (1) لسنا فعلًا بصدد المناقشة فى هذه المقدّمات. منه مدّ ظلّه.
[77] (2) كفاية الاصول: 193.
[78] (3) كفاية الاصول: 195.
[79] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 431.
[80] (1) تهذيب الاصول 2: 36.
[81] (1) والتكليف بالمحال وإن كان محالًا أيضاً عندنا، إلّاأنّ استحالته ناشئة عن استحالة متعلّقه، ونحن لا نبحث فى المقام عنه، كما تقدّم توضيحه فى مبحث اعتبار قيد المندوحة. م ح- ى.
[82] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 410، وقوانين الاصول 1: 153. قال فى القوانين:« الثانى: أنّ ما عنون به القانون هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاک كلّ منهما عن الآخر». وهذا صريح فى انحصار البحث فى العامّين من وجه. م ح- ى.
[83] (3) إنّ لصاحب الفصول رحمه الله كلامين يتّضح مرامه بملاحظة كليهما:
الأوّل: قال فى مبحث الاجتماع:« ثمّ لا فرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه، كالصلاة والغصب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركة ونهاه عن التدانى إلى موضع مخصوص، فتحرّک إليه، فإنّ الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد

أوجدهما فى فرد واحد، والأولى منهما أعمّ». راجع الفصول، بحث الاجتماع، فىتحرير محلّ النزاع، ص 125.
الثانى: قال فى مسألة دلالة النهى على فساد المنهىّ عنه، عند الفرق بينها وبين مسألة الاجتماع:« ثمّ اعلم أنّ الفرق بين المقام والمقام المتقدّم ... فهو أنّ النزاع هناک فيما إذا تعلّق الأمر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتّحدتا حقيقةً وتغايرتا بمجرّد الإطلاق والتقييد، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهى على فساد المنهىّ عنه، ص 140. م ح- ى.
[84] (1) فالمثال المذكور بناءً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتين: عدم تحقّق نسبة العموم من وجه بين المتعلّقين، وعدم تحقّقها بين السببين لو فرض تحقّقها بين المسبّبين مع كون الإكرام من الأفعال التوليديّة. م ح- ى.
[85] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 410.
[86] (1) العنكبوت: 45.
[87] (1) كفاية الاصول: 195.
[88] (1) ليس ملاک الحمل الشائع اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً كما ذكروه، لعدم شموله لمثل قولنا:« الإنسان كلّى» ضرورة أنّ الإنسان الموجود ليس بكلّى حتّى يتّحدا وجوداً، بل ملاكه أن يكون الموضوع من مصاديق المحمول، كى يعمّ جميع موارد الحمل الشايع. منه مدّ ظلّه.
[89] (1) أو الفرد، لكونه عبارة عن الطبيعة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفرديّة. منه مدّ ظلّه.
[90] (1) بمقتضى المقدّمة الثالثة. م ح- ى.
[91] (2) لما عرفت فى المقدّمة الثانية من عدم كون الإطلاق عبارة عن الشمول والسريان. م ح- ى.
[92] (3) لما عرفت فى المقدّمة الاولى من عدم إمكان سراية الحكم إلى غير متعلّقه. م ح- ى.
[93] (1) تقدّم تفصيل كلام النائينى رحمه الله ومناقشات الاستاذ« مدّ ظلّه» فيه فى ص 51 إلى ص 56 عند التكلّم فى ثمرة النزاع، وما ذكره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلک التفصيل. م ح- ى.
[94] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[95] (1) كتبت هذه السطور فى اليوم الثانى من جمادى الثانية. م ح- ى.
[96] (1) لعدم إمكان حضور الوجود الخارجى فى الذهن. منه مدّ ظلّه.
[97] (2) التمثيل بالغصب على مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أنّ الصحيح قياس الصلاة بالتصرّف فى مال الغير عدواناً، لا بالغصب. منه مدّ ظلّه.
[98] (3) وأوضح دليل على ذلک أنّه يمكن أن يتعلّق العلم بالجنس دون

الفصل، كماترى شبحاً من بعيد، وتعلم أنّه حيوان وتشكّ فى أنّه ناطق أو صاهل أو غيرهما من أنواع الحيوان، فإنّ كون الجنس معلوماً دون الفصل لا يمكن إلّاإذا تغاير صورتهما الذهنيّة، ولا ريب فى أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر فى الوجود الخارجى، إذ لا يتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغاير الجنس والفصل مع أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر فى الوجود الخارجى فمثل الصلاة والغصب متغايران بطريق أولى، إذ لا ربط بينهما من حيث الوجود الخارجى، ولا الذهنى أصلًا. م ح- ى.

[99] (1) الظاهر أنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد بهذا إنكار التضادّ بين المحبوبيّة والمبغوضيّة، كما أنّه أنكر التضادّ بين الأحكام الخمسة التكليفيّة بعين هذا البيان. راجع هامش ص 41. م ح- ى.

[100] (1) كفاية الاصول: 193.

[101] (2) إرادة المولى تصير بالبعث والزجر مظهَرةً بعد أن كانت مخفيّة غير معلومة لنا. منه مدّ ظلّه.

[102] (1) وتعبيرنا عن بعض الامور الاعتباريّة بالماهيّة مبنىّ على العناية والتسامح. منه مدّ ظلّه.

[103] (2) أى ضدّين غير اصطلاحيّين، وإلّا فقد عرفت أنّه لا يجرى تعريف الضدّين الاصطلاحيّين فى الاعتباريّات. م ح- ى.

[104] (1) كفاية الاصول: 463.

[105] (1) حيث اجتمع فى المثال الأوّل الكراهة مع الاستحباب، لأنّ صوم كلّ يوم من أيّام السنة عدا رمضان والعيدين مستحبّ، واجتمع فى المثال الثانى والثالث الكراهة مع الوجوب إذا كانت الصلاة واجبة ومع الندب إذا كانت مستحبّة، واجتمع فى المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا كانت الصلاة واجبة، والاستحبابان إذا كانت مستحبّة. منه مدّ ظلّه.

[106] (1) كفاية الاصول: 197.

[107] (2) راجع ص 70.

[108] (1) بدعوى وضوح الامتناع عندهم. م ح- ى.

[109] (2) إنّ ظاهر كلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصيل بين ما إذا اخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ وما إذا لم يؤخذ، فالأوّل خارج عن محلّ النزاع، والثانى داخل فيه، والمحقّق القمّى والنائينى رحمهما الله ذهبا إلى خروج كليهما عنه. راجع ص 68 لكى يتّضح لک الأمر. م ح- ى.

[110] (1) كفاية الاصول: 199.

[111] (1) كعنوان مخالفة بنى اميّة، فإنّهم كانوا يصومون يوم عاشوراء شكراً، لأجل غلبتهم على الحسين وقتلهم إيّاه عليه السلام. م ح- ى.

[112] (2) كفاية الاصول: 198.

[113] (3) الانطباق عبارة اخرى عن الاتّحاد. م ح- ى.

[114] (4) ولا فرق فى عدميّة العدم بين العدم المطلق والمضاف وعدم

الملكة، بل تقسيمه إلى هذه الأقسام الثلاثة مبنىّ على التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود كى يصحّ تقسيمه. منه مدّ ظلّه.
[115] (5) تهذيب الاصول 2: 55.
[116] (1) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول فى هامش ص 68 و 69 أنّ العامّ والخاصّ المطلقين أيضاً داخل فى محلّ النزاع بشرط أن يكونا طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، بخلاف ما إذا اتّحدا حقيقةً وتغايرا بمجرّد الإطلاق والتقييد، لتسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه.
وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ صوم كلّ يوم من أيّام السنة الذى امر به وصوم يوم عاشوراء الذى نهى عنه يتّحدان بحسب الحقيقة، ويتغايران من حيث إنّهما كالمطلق والمقيّد. م ح- ى.
[117] (1) فلا يوجب الجمع بين تعلّق الأمر الاستحبابى بصوم كلّ يوم عدا رمضان والعيدين، والنهى التنزيهى بالتشبّه ببنى اميّة ضيقاً على القائلين بالجواز، سواء كان العنوانان متّحدين فى مورد الاجتماع أم متلازمين، ولا على القائلين بالامتناع بناءً على الملازمة بينهما، وأمّا بناءً على الاتّحاد فهو إشكال وارد عليهم من دون أن يتمكّنوا التفصّى عنه. م ح- ى.
[118] (2) راجع ص 41.
[119] (1) صرّح الاستاذ« مدّ ظلّه» فى هذا الموضع من كلامه بأنّ الأقوال فى المسألة خمسة، ثمّ أضاف فى مطاوى بعض كلماته الاخر احتمالاً سادساً، وهو أنّ الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمة الفعليّة ولا السابقة، لكن لا تنافى بينهما، لأنّ الظاهر أنّه هاهنا فى مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرّد احتمال بلا قائل. م ح- ى.
[120] (2) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله- فى مطارح الأنظار 1: 709- ولذا قال فى الكفاية: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلّامة« أعلى اللّه مقامه» على ما فى تقريرات بعض الأجلّة. كفاية الاصول: 206.
[121] (3) كلّ من اختار هذا القول لابدّ من أن يعتقد بجواز الاجتماع، بخلاف العكس، أى لا يجب على جميع القائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[122] (4) قوانين الاصول 1: 153.
[123] (5) يعنى كان الخروج عن الدار المغصوبة قبل الدخول منهيّاً عنه، كالدخول، لكنّ النهى سقط بعد الدخول لأجل الاضطرار إليه، وبقى حكمه، وهو استحقاق العقوبة عليه. م ح- ى.
[124] (6) الفصول الغرويّة: 138.
[125] (1) كفاية الاصول: 204.
[126] (2) وسائل الشيعة 25: 386، كتاب الغصب، الباب 1 من أبواب الغصب، الحديث 4.
[127] (1) تهذيب الاصول 2: 59.

[128] (1) وما هذا إلّالكونه عالماً بالتكليف شاكّاً فى كونه معذوراً فى مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح- ى.
[129] (1) فرائد الاصول 2: 234.
[130] (1) وسائل الشيعة 25: 386، كتاب الغصب، الباب 1 من أبواب الغصب، الحديث 4.
[131] (1) لكونه مقدّمة لترک التصرّف فى مال الغير الذى هو واجب لكونه ضدّاً عامّاً للتصرّف الذى هو حرام. م ح- ى.
[132] (2) لكونه تصرّفاً فى مال الغير. م ح- ى.
[133] (3) لكنّهم اختلفوا فى وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهى إلى أنّ وجهه هو استحالة هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطة، لكونه جمعاً بين الضدّين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحالة المكلّف به التى تستلزم استحالة التكليف. منه مدّ ظلّه.
[134] (4) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح- ى.
[135] (5) كفاية الاصول: 208.
[136] (1) كفاية الاصول: 115.
[137] (2) ومن المتوهّمين المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى العبارة المتقدّم نقلها: نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون. م ح- ى.
[138] (1) المائدة: 6.
[139] (2) وسائل الشيعة 4: 346، كتاب الصلاة، الباب 2 من أبواب لباس المصلّى، الحديث 6.
[140] (1) راجع ص 41.
[141] (1) المراد به التمكّن العقلى لا الشرعى، أى هو يقدر أن يريد ويختار كلّاً من الخروج والبقاء. منه مدّ ظلّه.
[142] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 447.
[143] (2) كفاية الاصول: 209.
[144] (1) كفاية الاصول: 217.
[145] (2) مع أنّ الاقتضاء مبدأ للمقتضى الذى هو بمعنى السبب فى مقابل الشرط والمانع، فالاقتضاء عبارة عن التسبيب والتأثير. م ح- ى.
[146] (1) راجع ص 25.
[147] (2) حيث قال: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل هى أنّ تعدّد الوجه والعنوان فى الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهى بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع فى سراية كلّ من الأمر والنهى إلى متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الاخرى، فإنّ البحث فيها فى أنّ النّهى فى العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها. كفاية الاصول: 184.
[148] (1) درر الفوائد: 185.
[149] (1) إذا اقتدى المسافر بالحاضر أو بالعكس ففى المسألة قولان:
أ- أنّ هذه الصلاة تكون أقلّ ثواباً من الصلاة خلف مثله فى الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادى.
ب- أنها تكون أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فيكون النهى على الثانى تنزيهيّاً. منه مدّ ظلّه.
[150] (1) الضمير راجع إلى كلمة« البحث» المذكور قبيل هذه العبارة، والمراد بملاک البحث الجهة المقصودة به، وهى التنافى بين مفاد النهى والصحّة، فإنّ ذلک يعمّ النهى التنزيهى، نعم، عموميّة هذا الملاک تختصّ بالعبادات، حيث وقع النزاع فى كشف النهى المتعلّق بالعبادات عن فسادها، سواء كان نهياً تحريميّاً أو تنزيهيّاً، بخلاف المعاملات، فإنّ ملاک البحث فيها تختصّ بالنواهى التحريميّة، لوضوح صحّة المعاملات المنهىّ عنها بالنهى التنزيهى، فعموم ملاک البحث بالنسبة إلى النهى التحريمى والتنزيهى يختصّ بالعبادات، ولا يجرى البحث بالنسبة إلى النهى التنزيهى فى المعاملات، لكنّه لا يوجب تخصيص النزاع بالنهى التحريمى، إذ يكفى لتعميم البحث وجود ملاكه فى النهى التنزيهى المتعلّق بخصوص العبادات.
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله الموجز:« واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى». م ح- ى.
[151] (2) كفاية الاصول: 218.
[152] (3) المصدر نفسه.
[153] (1) المصدر نفسه.
[154] (2) راجع ص 442 من الجزء الثانى مبحث ثمرة النزاع من مسألة الضدّ لكى تقف على وجه عدم ترتّب هذه الثمرة على ذلک النزاع. م ح- ى.
[155] (3) كمبغوضيّة الصلاة المضادّة للإزالة. م ح- ى.
[156] (1) كمبغوضيّة صلاة الحائض. م ح- ى.
[157] (1) نحو إتلاف مال الغير، فإنّه يوجب الضمان دائماً حتى إذا صدر عن النائم، بل ولو أتلفه فىحال الصغر، فيجب عليه المثل أو القيمة بعد البلوغ. منه مدّ ظلّه.
[158] (2) سيأتى فى ص 131 أنّه لا ينبغى ذكر هذا الإشكال وجوابه فى هذه المقدّمة، بل موضعه ما سيأتى فى ص 155 بعد ذكر المقدّمات فى بداية أصل البحث حول كشف النهى عن الفساد تحت عنوان« المقام الأوّل: فى العبادات». م ح- ى.

[159] (1) وإن لم يتعلّق به أمر. م ح- ى.
[160] (2) كفاية الاصول: 218.
[161] (3) هذا الإيراد غير موجود فى مبحث كشف النهى عن فساد المنهىّ عنه من تهذيب الاصول، والظاهر أنّ شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجودة فى بداية مبحث التعبّدى والتوصّلى من تهذيب الاصول 1: 206. م ح- ى.
[162] (1) لكونه عبارة عن ترک الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات. م ح- ى.
[163] (1) كفاية الاصول: 220.
[164] (2) توضيحه: أنّ الصحّة صفة للموجود الخارجى الذى يترتّب عليه الأثر المترقّب من نوعه، والفساد صفة للموجود الذى لا يترتّب عليه ذلک الأثر، فالتفّاح الخارجى إذا كان واجداً للأثر المطلوب من نوعه يقال:« صحيح»، وإذا كان فاقداً له يقال:« فاسد». منه مدّ ظلّه.
[165] (1) أى المشهور ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[166] (2) فإنّ الصحّة والفساد فى المعاملات إنّما هما بلحاظ أسبابها من حيث كونها واجدة لجميع الأجزاء والشرائط أو فاقدة لبعضها، لا بلحاظ المسبّبات، فإنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم لا بين الصحّة والفساد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام رحمه الله.
[167] (3) تهذيب الاصول 2: 70.
[168] (1) كفاية الاصول: 220.
[169] (1) وهما موافقة الأمر أو الشريعة وعدمها. منه مدّ ظلّه.
[170] (2) وهى أمر واقعى تكوينى. منه مدّ ظلّه.
[171] (1) البقرة: 275.
[172] (2) بالجعل الإمضائى. م ح- ى.
[173] (1) كفاية الاصول: 155.
[174] (1) ويمكن أيضاً أن يقال: مفاد القضيّة المتيقّنة مفاد ليس التامّة، لأنّها عبارة عن عدم تحقّق المرأة كى تكون قرشيّة، بخلاف المشكوكة، فإنّ مفادها مفاد ليس الناقصة، لأنّها عبارة عن عدم كون هذه المرأة الموجودة فى الخارج قرشيّة. م ح- ى.
[175] (1) أى يرد على كلا الأصلين، أعنى استصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد وعلى استصحاب عدم الملازمة العقليّة بينهما. م ح- ى.
[176] (2) أى الأصل المدّعى جريانه فى الجهة العقليّة واللفظيّة من البحث كلتيهما، أعنى استصحاب عدم الملازمة بين النهى وفساد المنهىّ عنه واستصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد. م ح- ى.
[177] (1) لا يقال: حينئذٍ نتمسّک بإطلاق« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». فإنّه يقال: المفروض فقد الدليل اللفظى من الإطلاق والعموم، وإلّا فلم تصل النوبة

إلى الأصل العملى كما لا يخفى. م ح- ى.
[178] (1)(، 2) راجع ص 126.
[179] (2)
[180] (1) تهذيب الاصول 2: 29.
[181] (1) نحو« لا تصلّى أيّام أقرائک». م ح- ى.
[182] (2) نحو« لا تقرأ فى الصلاة سور العزائم». م ح- ى.
[183] (3) الشرط العبادى نحو« لا توضّأ بالماء المغصوب» وغير العبادى نحو« لا تلبس الحرير فى الصلاة» فإنّ ستر العورة شرط غير عبادى للصلاة. م ح- ى.
[184] (4) كما إذا تحقّق القران المنهىّ عنه فى خصوص السورة بناءً على أنّ كونه مبطلاً أعمّ ممّا كان أحد المقرونين محرّماً ذاتيّاً ... وكما إذا قام دليل على إبطال الزيادة، كما فى الصلاة بناءً على شمول أدلّة الزيادة فيها لزيادة الأجزاء ولو مع كون الزائد محرّماً ذاتيّاً. المحقّق المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية. راجع كفاية الاصول المحشّى 2: 236. م ح- ى.
[185] (1) كفاية الاصول: 222.
[186] (1) وجه عدم التسليم أنّ تعلّق النهى بأحد المتلازمين يستلزم امتناع تعلّق الأمر بالآخر لا كونه محكوماً بعين حكمه. م ح- ى.
[187] (1) وسائل الشيعة 4: 346، كتاب الصلاة، الباب 2 من أبواب لباس المصلّى، الحديث 6.
[188] (1) كفاية الاصول: 225.
[189] (1) قد لا يكون الإتلاف حراماً كما إذا كان المتلف صغيراً أو نائماً أو مضطرّاً إلى أكل طعام الغير ونحوها. منه مدّ ظلّه.
[190] (1) لأنّ ترتّب الأثر عقيب المؤثّر الواقعى التكوينى قهرى وإن كان محرّماً شرعاً. م ح- ى.
[191] (2) مطارح الأنظار 1: 752.
[192] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[193] (3) البقرة: 275.
[194] (1) وهذا التمثيل وإن كان مورداً للمناقشة، إلّاأنّ المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصّلين. منه مدّ ظلّه.
[195] (1) وسائل الشيعة 17: 175، كتاب التجارة، الباب 40 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.
[196] (2) راجع ص 159.
[197] (1) وسائل الشيعة 21: 114، كتاب النكاح، الباب 24 من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث 1.
[198] (1) مطارح الأنظار 1: 755.

[199] (1) مع عدم نهى المولى عنه. م ح- ى.
[200] (2) كفاية الاصول: 227.
[201] (1) ولا ضير فى إطلاق« عصيان المولى» على تزويج العبد بمجرّد عدم إذن المولى فيه وإن لم ينه عنه، لأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبوديّة وزىّ الرقّيّة، فيعدّ عند العرف عاصياً للمولى. م ح- ى.
[202] (2) نحن نستظهر فى مثل هذه الرواية أنّها ليست رواية ثانية مستقلّة، بل هى نفس الرواية السابقة، لكنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.
[203] (1) فى الفقيه:« فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً». م ح- ى.
[204] (2) وسائل الشيعة 21: 115، كتاب النكاح، الباب 24 من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث 2، والكافى 5: 478، كتاب النكاح، باب المملوک يتزوّج بغير إذن مولاه، الحديث 2، ومن لا يحضره الفقيه 3: 446، كتاب النكاح، باب المملوک يتزوّج بغير إذن سيّده، الحديث 1.
[205] (3) وسائل الشيعة 21: 113، كتاب النكاح، الباب 23 من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث 2.
[206] (1) هذا مع قطع النظر عن الأحاديث المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام، وإلّا فقد عرفت أنّ حرمة المعاملة تلازم الفساد بحسب التعبّد بالروايات، فتسليم دلالة النهى على صحّة المعاملة المنهىّ عنها إنّما هو بحسب حكم العقل الذى هو الدليل الوحيد فى المقام عند أبى حنيفة والشيبانى، حيث لا يعتقدان بأخبار أهل البيت عليهم السلام. منه مدّ ظلّه.
[207] (1) وصحّة التمليک عبارة اخرى عن وجود الملكيّة. منه مدّ ظلّه.
[208] (1) نهاية الدراية 2: 407.
[209] (2) لأنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب كان المنهىّ عنه- وهو إيجاد الملكيّة مثلًا- متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، فإنّ المنهىّ عنه- وهو التسبّب- غير وجود الملكيّة، كما هو واضح. م ح- ى.
[210] (1) كفاية الاصول: 230.
[211] (2) المصدر نفسه.
[212] (1) المصدر نفسه.
[213] (2) المصدر نفسه.
[214] (1) راجع كفاية الاصول: 231.
[215] (2) بخلاف أكثر المسائل الاصوليّة، كمسألة خبر الواحد وظواهر الكتاب والإجماع المنقول وغيرها، فإنّ النزاع فيها كبروى، إذ نتنازع فيها عن حجّيّتها. منه مدّ ظلّه.
[216] (1) وسائل الشيعة 1: 158 و 159، كتاب الطهارة، الباب 9 من

أبواب الماء المطلق، الحديث 1 و 6.
[217] (1) كفاية الاصول: 236.
[218] (1) الأنسب أن يمثّل للشيئين الذين لا ترتّب بينهما بمعلولين لعلّة واحدة، إذ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، واللازم متأخّر رتبةً عن الملزوم، نعم، يمكن أن يمثّل بهما لما إذا لم يكن الترتّب على العلّة، لعدم كون الأربعة علّة للزوجيّة. م ح- ى.
[219] (1) هذا صحيح فى جميع ما ذكره الاستاذ« مدّ ظلّه» إلّافيما إذا كان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطيّة كون الشرط علّة تامّة له، فلابدّ من أن يكون قولنا:« إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونة القرينة، ولو كانت تلك القرينة علمنا الخارجى بأنّ النار لا تؤثّر فى الإحراق إلّابعد انضمام الشرط وعدم المانع إليها. م ح- ى.
[220] (1) كفاية الاصول: 232.
[221] (1) كفاية الاصول: 233.
[222] (1) أمّا فى صورة المقارنة فلأنّ العلّتين المستقلّتين إذا وردتا على معلول واحد صارت كلّ واحدة منهما جزء المؤثّر، لعدم إمكان تأثير علّتين على معلول واحد تمام التأثير، وأمّا فى صورة السبق فلأنّ المعلول إذا وجد بعلّته السابقة فلم يبق مجال لتأثير اللاحقة أصلًا. منه مدّ ظلّه.
[223] (2) وتحقّق الإطلاق نادراً لا يجدى القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم فى جميع القضايا الشرطيّة لا فى بعض مواردها النادرة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية.
[224] (3) كفاية الاصول: 233.
[225] (1) كفاية الاصول: 234.
[226] (1) قد عرفت أنّ الطرق الستّة المتقدّمة التى استدلّ بها المتأخّرون على المفهوم كلّها كانت بصدد إثبات كون الشرط علّة منحصرة للجزاء. م ح- ى.
[227] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 478.
[228] (2) كفاية الاصول: 234.
[229] (1) ضرورة أنّ كلّ معلول مقيّد بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة الناشئة عن النار الخاصّة إنّما هى حرارة خاصّة مقيّدة بها، لا الحرارة المطلقة، فإذا قال المولى:« إن جاءک زيد فأكرمه» وفرضنا أنّ مجىء زيد علّة منحصرة لوجوب إكرامه فلا محالة يكون المجىء علّة لشخص وجوب الإكرام المنشأ فى كلامه المتحقّق عقيب المجىء لا لسنخ وجوب الإكرام وكلّيّه، فلا يمكن أن يجعل النزاع فى كون الشرط علّة منحصرة لسنخ الحكم. منه مدّ ظلّه فى توضيح الإشكال.
[230] (1) كفاية الاصول: 237.
[231] (1) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» اختار فى وضع الحروف وما يلحق بها ما

ينتج نتيجة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، لا نفسه، كما مرّ توضيحه فى مبحث وضع الحروف. م ح- ى.
[232] (2) مطارح الأنظار 2: 38.
[233] (1) لكون المادّة اسماً موضوعاً للعموم. م ح- ى.
[234] (2) تهذيب الاصول 2: 107.
[235] (1) هذا مضمون صحيحة عبداللَّه‌بن سنان. راجع وسائل الشيعة 8: 472، كتاب الصلاة، الباب 6 من أبواب صلاة المسافر، الحديث 3.
[236] (2) هذا مضمون صحيحة محمّد بن مسلم. راجع وسائل الشيعة 8: 470، كتاب الصلاة، الباب 6 من أبواب صلاة المسافر، الحديث 1.
[237] (3) فيقال: الجملة الشرطيّة تدلّ على المفهوم إلّافيما إذا كان الشرط متعدّداً. منه مدّ ظلّه.
[238] (4) أى شىء ثالث غير هذين الشرطين. م ح- ى.
[239] (5) فكلّ واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العلّة لوجوب القصر، فلا تدلّ القضيّة الشرطيّة- فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء- على العلّيّة التامّة، فضلًا عن العلّيّة المنحصرة. م ح- ى.
[240] (1) كفاية الاصول: 238.
[241] (2) بأحد التقريبين المتقدّمين. منه مدّ ظلّه.
[242] (1) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظلّه.
[243] (1) لكنّ الإمام الخمينى قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العلّيّة التامّة على الفرض الأوّل أيضاً، إذ بعد تساقط أصالتى الحقيقة كما لا يكون لنا دليل على الانحصار لا يكون لنا دليل على التماميّة أيضاً، لدوران أمر الأداة حينئذٍ بين استعمالها فى أحد المجازات الخمسة: العلّيّة التامّة، أو الأعمّ من الناقصة، أو مطلق الترتّب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجيح لأحدها، وكون العلّة التامّة أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا يكون مرجّحاً فى تعيينها، لأنّ وجه التعيين هو الانس الذهنى الذى يرجع إلى الظهور العرفى، وأمّا بناءً على الفرض الثانى- أعنى الانصراف- فالساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ويكون أصالة الحقيقة فى كلّ منهما محكّمة، فلو قلنا بوضع الأداة للعلّيّة التامّة لدلّت عليها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتّب أو العلّيّة المطلقة الشاملة للعلّة الناقصة فلا دليل لنا على العلّيّة التامّة كما لا دليل على الانحصار.
هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى تهذيب الاصول 2: 109.
وهو كلام متين، وملخّصه أنّ مقتضى الفرض الثالث- وهو استفادة العلّيّة المنحصرة من الإطلاق والقول بكون الأداة موضوعة للعلّيّة التامّة- دلالة الجملتين على العلّيّة التامّة، ومقتضى الفرض الأوّل- وهو وضع الأداة للعلّيّة المنحصرة- والأخير- وهو استفادة انحصار العلّة وتماميّتها كليهما من الإطلاق- عدم دلالتهما عليها، إذ بعد تساقط أصالتى الحقيقة فى الأوّل

والإطلاقات الأربعة فى الأخير ليس لنا دليل على التماميّة كما ليس لنا دليل على الانحصار، ومقتضى الفرض الثانى- وهو مسألة الانصراف- دلالتهما عليها لو قلنا بوضع الأداة للعلّيّة التامّة كالفرض الثالث، وإلّا فلا.
ثمّ إنّه كلّما ليس لنا دليل لفظى على العلّيّة التامّة فلابدّ من الرجوع إلى الاصول العمليّة، والظاهر أنّ مقتضاها هو أصالة البراءة من الحكم المذكور فى الجزاء إذا لم يتحقّق الشرطان معاً. م ح- ى.
[244] (1) فلابدّ لإمكان الاشتراک فيه إمّا من القول بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختيار أحد الطرق الثلاثة الاخر المذكورة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله لرفع التعارض، وإمّا من القول بعدم دلالتها على المفهوم، بل على مجرّد العلّيّة التامّة مطلقاً ولو لم يكن لها معارض. م ح- ى.
[245] (1) لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر كلامه بصدد بيان مورد لابدّ فيه من تداخل الأسباب ومورد آخر لابدّ فيه من تداخل المسبّبات، فقال:
« هذا كلّه فيما إذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلًا للتعدّد، وأمّا ما لا يكون قابلًا لذلک فلابدّ من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكّد المسبّب، ومن التداخل فيه فيما يتأكّد». كفاية الاصول: 243.
فهو كما ترى ليس بصدد حصر التداخل فى السبب أو المسبّب فيما ذكره، بل بصدد بيان لزوم تداخل الأسباب فى المورد الأوّل، والمسبّبات فى المورد الثانى، واستحالة عدم التداخل فيهما، فلا ينافى أن يكون المثال السابق أيضاً من قبيل التداخل فى المسبّب إذا اكتفى العبد بإكرام العالم الهاشمى بالضيافة وقلنا بجواز الاكتفاء، ومن قبيل عدم التداخل لو لم يكتف به أو قلنا بعدم جواز الاكتفاء.
ثمّ إنّه يمكن التمثيل لاستحالة عدم تداخل الأسباب بما إذا قال:« إذا لاقى ثوبک دم فاغسله» و« إذا لاقاه خمر فاغسله» حيث إنّ الغسل لا يتعدّد ولا وجوبه يتأكّد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولاستحالة عدم تداخل المسبّبات بما إذا قال:« من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و« من ارتدّ يجب قتله» حيث إنّ القتل لا يقبل التعدّد فيما إذا سبّ أحد المعصومين وارتدّ معاً، لكنّ وجوبه يتأكّد. م ح- ى.
[246] (1) القيامة: 22- 23.
[247] (2) الظاهر أنّ المراد به آية اللَّه البروجردى رحمه الله، وعبّر عنه الإمام رحمه الله فى تهذيب الاصول ب« بعض الأكابر». منه مدّ ظلّه.
[248] (3) التمثيل بالتوضّى عقيب البول والنوم مجرّد فرض، لأنّ الدليل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح- ى.
[249] (1) تهذيب الاصول 2: 116.
[250] (1) كما عرفت فى المقدّمة الاولى من مقدّمات هذا التنبيه. م ح-

ی.
[251] (2) مختلف الشیعة 2: 428.
[252] (1) مطارح الأنظار 2: 59.
[253] (2) کلام هذین المحقّقین وکذا ما سیأتی من کلام المحقّق النائینی رحمهم الله لو تمّ لثبت به المقدّمة الاولی المذکورة فی کلام الشیخ رحمه الله، وهی أنّ السبب الثانی مؤثّر کالأوّل. منه مدّ ظلّه.
[254] (1) کفایة الاصول: 240، ومصباح الفقیه 2: 258- 261.
[255] (2) أمّا تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأمّا تقدّم الحکم فلأنّ قوله:« فتوضّأ» یکون بمعنی« یجب علیک الوضوء» فکأنّه قال:« إذا بلت یجب علیک الوضوء» و« إذا نمت یجب علیک الوضوء». منه مدّ ظلّه.
[256] (1) راجع ص 182.
[257] (2) راجع ص 184 إلی ص 188 لکی یتّضح لک الطرق الأربعة من الإطلاق التی تمسّکوا بها لإثبات العلّیّة المنحصرة، ثمّ غیّرها بنحو تنطبق علی العلّیّة التامّة. م ح- ی.
[258] (3) أو الأداة أو الجزاء. م ح- ی.
[259] (4) بناءً علی دلالة الإطلاق علی الشمول. م ح- ی.
[260] (1) کقید« من قبله» فیکون قوله:« إذا بلت فتوضّأ» و« إذا نمت فتوضّأ» بمعنی إذا بلت فتوضّأ من قبله، وإذا نمت فتوضّأ من قبله. م ح- ی.
[261] (1) کفایة الاصول المحشّی 2: 305.
[262] (2) ذهب المحقّق النائینی رحمه الله فی مبحث تعلّق الأحکام بالطبائع أو الأفراد إلی أنّها متعلّقة بصرف الوجود من الطبیعة من دون أن یکون للتشخّصات الفردیّة دخل فی المتعلّق، ومراده بصرف وجودها أوّل وجودها، سواء تحقّق فی ضمن فرد واحد أو فی ضمن أفراد متعدّدة دفعةً وفی عرض واحد. منه مدّ ظلّه.
[263] (1) ما ذکره المحقّق الخراسانی والهمدانی أیضاً عبارة عن الورود، لأنّهما ذهبا إلی أنّ إطلاق مادّة الجزاء متوقّف علی مقدّمات الحکمة التی منها عدم البیان علی التقیید، وظهور القضیّتین فی السببیّة المستقلّة بیان له، فیرتفع به موضوع إطلاق المادّة حقیقةً، وأمّا الحکومة فهی عبارة عن تضییق أحد الدلیلین أو توسعته موضوع الدلیل الآخر تعبّداً، کما یضیّق قوله:« لا شکّ لکثیر الشکّ» موضوع قوله:« إذا شککت بین الثلاث والأربع فابن علی الأربع». منه مدّ ظلّه.
[264] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 493.
[265] (1) هذا مع قطع النظر عن المناقشة المتقدّمة منّا فی دلالتها علی السببیّة المستقلّة، حیث قلنا: إنّها ظاهرة فی مطلق الارتباط بین الشرط والجزاء. منه مدّ ظلّه.
[266] (2) إلّاأن یتمسّک لترجیح ظهورهما علی ظهور المادّة بقضاوة

العرف كما ذهب إليه صاحب الكفاية فى حاشيتها. منه مدّ ظلّه.
[267] (1) كما أنّ المولى إذا قال لعبده:« أكرم عالماً» و« أضف هاشميّاً» فأكرم العالم الهاشمى بالضيافة فلم يبق على عهدته تكليف، لكون عمله مصداقاً لإكرام العالم وإضافة الهاشمى كليهما. م ح- ى.
[268] (1) هذا خروج عن محلّ البحث كما عرفت فى المقدّمة الرابعة فى ص 206. م ح- ى.
[269] (2) حيث روى:« فإذا اجتمعت عليک حقوق أجزأک عنها غسل واحد». راجع وسائل الشيعة 3: 339، كتاب الطهارة، الباب 31 من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث 1.
[270] (1) كتغاير السواد والحلاوة، فإنّهما يجتمعان فى التمر مثلًا. م ح- ى.
[271] (1) ورد بهذا المضمون روايات. راجع وسائل الشيعة 1: 158 وما بعدها، كتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب الماء المطلق.
[272] (2) أى فى ناحية الجزاء. م ح- ى.
[273] (3) المسمّاة ب« هداية المسترشدين». م ح- ى.
[274] (4) هداية المسترشدين 2: 461.
[275] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[276] (1) مطارح الأنظار 2: 41، هداية: يجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلى آخر كلامه رحمه الله.
[277] (2) فنقيض الوجود العدم ونقيض العدم عدم العدم، وأمّا الوجود فهو لازم النقيض لا نفسه. م ح- ى.
[278] (1) وسائل الشيعة 18: 333، كتاب التجارة، الباب 8 من أبواب الدين والقرض، الحديث 4.
[279] (1) ورد بهذا المضمون روايات فى وسائل الشيعة، ج 17: 87 و 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1 و 4، وج 24: 236، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 64 من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث 2.
[280] (2) وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4، وفيه:« كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر». م ح- ى.
[281] (3) أى لكون ارتفاع الحكم عند حصول الغاية مقتضى تقييده بها. م ح- ى.
[282] (1) لكونها حينئذٍ كالوصف فى كونها قيداً للموضوع. منه مدّ ظلّه.
[283] (2) كفاية الاصول: 246.
[284] (3) كما هو المشهور حيث ذهبوا إلى أنّ الوضع فى الحروف وما

الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.
[285] (4) درر الفوائد: 204.
[286] (5) ولو كان للكلام الأوّل مفهوم لكان بمفهومه منافياً للكلام الثانى، فإنّ مفهوم الأوّل هو« لايجب بعد الزوال الجلوس» وتضادّه مع منطوق الثانى ظاهر. منه مدّ ظلّه.
[287] (1) درر الفوائد: 204.
[288] (1) لا تبتنى هذه المسألة على النزاع المعروف فى الفلسفة من« إمكان الجزء الذى لا يتجزّى وامتناعه» إذ ليس المراد بالغاية« نهاية الأجسام» التى هى المراد بالغاية عند الحكماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل« حتّى» و« إلى» قيداً للحكم أو الموضوع وكان ذا أجزاء زمانيّة، مثل« أتمّوا الصلاة إلى الليل» أو مكانيّة، مثل« سر من البصرة إلى الكوفة» أو غيرهما، مثل« كُل السمكة حتّى رأسها». منه مدّ ظلّه.
[289] (1) كفاية الاصول: 247.
[290] (2) كفاية الاصول المحشّى 2: 329.
[291] (1) قال المحقّق الحائرى رحمه الله: لا يخفى أنّ هنا مقامين: أحدهما: أنّ كلمة« إلّا» هل تدلّ على الإخراج وإثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى أو لا؟ والثانى: بعد تسليم دلالتها على الإخراج هل تدلّ على الحصر حتّى يكون منشأ لأخذ المفهوم بالنسبة إلى غير المستثنى من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنيفة إنّما خالف فى المقام الأوّل، فعدّه من المخالفين فى استفادة الحصر لا وجه له. انتهى. درر الفوائد: 206.
[292] (1) وسائل الشيعة 1: 365 و 366، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 1 و 6.
[293] (2) قال العلّامة المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية توضيحاً لاستدلال أبى حنيفة: وجه الاستدلال: أنّ الصلاة إمّا اسم للصحيح أو للأعمّ، وظاهر الكلام أنّ الخبر المقدّر من أفعال العموم، وعلى الأوّل فلو دلّ الاستثناء على الإثبات لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهارة، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلى الثانى لا يمكن حفظ ظهور الكلام، إذ ظاهره نفى وجود الصلاة عند فقدان الطهارة، وهو معلوم العدم، فلابدّ من التجوّز إمّا فى لفظ الصلاة باستعماله فى الفرد الصحيح أو تقدير كلمة« صحيحة» لتكون صفة لاسم« لا» أو تقدير الخبر كلمة« صحيحة» فحينئذٍ لو دلّ الاستثناء على الحصر لدلّ على صحّة الصلاة عند فقدان- الظاهر أنّه خطأ ناشٍ من سهو القلم، والصحيح« وجدان»- الطهارة ولو انتفى سائر ما يعتبر أيضاً، إنتهى. كفاية الاصول المحشّى 2: 329.
[294] (1) كفاية الاصول: 248.
[295] (2) لقمان: 25، والزمر: 38.
[296] (3) الزمر: 3. و« الزلفى» بمعنى: القربة، الدرجة، المنزلة. م ح-

ی.
[297] (1) المائدة: 33.
[298] (1) لم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لكنّه أشار فی مطاوی كلماته إلی أنّ عدم دلالة اللقب علی المفهوم أمر واضح. م ح- ی.
[299] (1) عدم اطّراد التعريف عبارة عن عدم منعه من الأغيار، وعدم انعكاسه عبارة عن عدم كونه جامعاً للأفراد. م ح- ی.
[300] (1) كفاية الاصول: 252.
[301] (2) كفاية الاصول المحشّی 2: 346.
[302] (1) عدّ بعض هذه الامور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق محلّ للإشكال والاختلاف، لكنّا لسنا فعلًا بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ ظلّه.
[303] (1) البقرة: 275.
[304] (2) راجع ص 9- 13.
[305] (1) بل عموميّتها مستندة إلی قضاوة العرف كما سيأتی. م ح- ی.
[306] (1) كفاية الاصول: 253.
[307] (1) كفاية الاصول المحشّی 2: 349.
[308] (2) القصص: 28.
[309] (1) البقرة: 275.
[310] (2) فإنّا وإن ناقشنا فی حكم العقل بأنّ« الماهيّة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» إلّاأنّ حكمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا يمكن الإشكال فيه. منه مدّ ظلّه.
[311] (1) لأنّها لو كانت للعهد لكانت الدلالة علی الفرد المعهود لفظيّة. م ح- ی.
[312] (1) هذه العبارة منقولة عن درر الفوائد للمحقّق الحائری رحمه الله، ولأجل ذلک ما غيّرنا العبارات، وإن كان الحقّ أنّ كلمة« كلّ» مؤنّثة. م ح- ی.
[313] (1) قال المحقّق الحائری رحمه الله- فی درر الفوائد: 212، التعليقة 1-: والحاصل أنّه فرق بين أن يكون المدخول مجملًا مردّداً بين المطلق والمقيّد فيحتاج إلی المقدّمات، أو مهملًا جامعاً فيكفی لفظة الكلّ فی تعيين الإطلاق. م ح- ی.
[314] (2) درر الفوائد: 211.
[315] (1) هذا الجواب يختصّ بلفظة« كلّ» وما فی معناها من الألفاظ الموضوعة للعموم، بخلاف النكرة فی سياق النفی، لما سيأتی من افتقارها فی إفادة العموم إلی جريان أصالة الإطلاق. م ح- ی.
[316] (1) تهذيب الاصول 2: 160.
[317] (2) كفاية الاصول: 254.

[318] (1) وإليک أمثلة الأقسام الأربعة: 1-« ليس رجل فى الدار»، 2-« لا رجل فى الدار»، 3-« لا تكرم رجلًا»، 4-« لا تكرم الرجل» بناءً على كون اللام للجنس. م ح- ى.
[319] (2) فى مقابل ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريّين المتعلّقين بإيجاد الفعل. م ح- ى.
[320] (1) راجع ص 9.
[321] (2) درر الفوائد: 210.
[322] (1) كفاية الاصول: 254.
[323] (2) راجع ص 9- 13.
[324] (1) كفاية الاصول: 254.
[325] (1) وبتعبير المحقّق الخراسانى رحمه الله: المرسلة. م ح- ى.
[326] (2) وردت هذه الآية فى مواضع من الكتاب العزيز، منها سورة البقرة، الآيات 43 و 83 و 110.
[327] (1) فاستفادة العموم فى المقام تتوقّف على ثلاثة امور:
أ- وقوع النكرة أو اسم الجنس فى سياق النفى أو النهى، وهذا أمر لفظى،
ب- جريان الإطلاق فيما دخل عليه النفى أو النهى، وهذا أمر عقلى، لأنّک قد عرفت أنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بموازين المحاورة إذا كان فى مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينة متّصلة أو منفصلة على تقييده ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب- على فرض كونه أيضاً من مقدّمات الحكمة- فلا محالة يريد الموضوع بإطلاقه،
ج- قاعدة« الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع مصاديقها» وهذا أمر عرفى كما عرفت. م ح- ى.
[328] (2) نحو قوله تعالى:« وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ». الأنبياء: 30.
[329] (3) نحو قوله تعالى:« إِذْ هُمَا فِى الْغَارِ». التوبة: 40.
[330] (4) نحو قوله تعالى:« كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا* فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ». المزمّل: 15- 16.
[331] (5) مثل قوله صلى الله عليه و آله:« الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة». كشف الغمّة فى معرفة الأئمّة 1: 521.
[332] (1) لأنّ قولنا:« أكرم العالم» مثلًا لو كان عامّاً ناظراً إلى الأفراد والكثرات بالوضع لما كان مجرى أصالة الإطلاق، لما عرفت من أنّ مورده هو الطبيعة لا الأفراد. م ح- ى.
[333] (2) راجع ص 259.
[334] (3) وفيه: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وإن أنكر دلالة المحلّى باللام على العموم وضعاً، إلّاأنّه صرّح بدلالته عليه بالإطلاق، فإنّه قال:« لكن دلالته على العموم وضعاً محلّ منع، بل إنّما يفيده فيما إذا

اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى». كفاية الاصول: 255. م ح- ى.
[335] (1) عدم دلالة المدخول على العموم واضح إذا كان مفرداً، وأمّا إذا كان جمعاً فلأنّه لو وضع للعموم لما صدق على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيرة للجمع- التى منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثة، بل اثنان عند المنطقيّين- إلّابنحو المسامحة والتجوّز، وهل يمكن الالتزام بذلک؟!. منه مدّ ظلّه.
[336] (1) راجع ص 236- 242 من الجزء الأوّل.
[337] (2) لا حاجة إلى توضيح هذا البحث وبيان الأدلّة والشواهد هنا لإثبات ما هو الحقّ المختار بعد ذكره فى مبحث« استعمال اللفظ فى المعنى المجازى» مفصّلًا، فليراجع الطالب إلى هناک. م ح- ى.
[338] (1) كفاية الاصول: 255.
[339] (1) المائدة: 1.
[340] (2) البقرة: 275.
[341] (3) وإن كانا فى مقام الإخبار متناقضين، فإنّ قولنا:« ما جاءنى من القوم أحد» يكون نقيضاً لقولنا:« جاءنى من القوم زيد». منه مدّ ظلّه.
[342] (1) كفاية الاصول: 256.
[343] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 517.
[344] (1) فيصير الكلام بعد الفراغ ظاهراً فى المعنى الحقيقى فى مثل« رأيت أسداً» والمجازى فى مثل« رأيت أسداً يرمى» فإنّ مورد أصالة الظهور أعمّ من الحقيقة والمجاز. منه مدّ ظلّه.
[345] (1) إن قلت: كيف لا تكون العلاقة موجودةً مع أنّ المستعمل فيه جزئى، وما وضع له اللفظ المستعمل كلّى؟
قلت: ليس لنا علاقة باسم علاقة الكلّى والجزئى، بل علاقة الكلّ والجزء. منه مدّ ظلّه.
[346] (1) كما أنّ أصالة الحقيقة فى قولنا:« رأيت أسداً» أيضاً شعبة منها، ولأجل هذا لو كان الكلام ظاهراً فى المعنى المجازى، كأن يقال:« رأيت أسداً يرمى» تجرى أصالة الظهور بالنسبة إلى المعنى المجازى من دون أن تجرى أصالة الحقيقة، فتمام الملاک فى مثل أصالتى الحقيقة والعموم هو مسألة الظهور. منه مدّ ظلّه.
[347] (1) والمخصّصات الشرعيّة تكون كذلک. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الدرر.
[348] (2) درر الفوائد: 215.
[349] (1) المصدر نفسه.
[350] (2) لأنّ من عادة العرف وصل المخصّصات بالعمومات عكس الشارع المقدّس. منه مدّ ظلّه.
[351] (1) هذا فيما إذا لم يرد« من يسمّى بزيد» وإلّا لعمّهما، بل وغيرهما

إذا كان المسمّى بزيد من بين العلماء أكثر من شخصين. منه مدّ ظلّه.
[352] (2) الإجمال الحقيقى فى مقابل الإجمال الحكمى الآتى عن قريب. منه مدّ ظلّه.
[353] (3) وذلک لأنّ المخصّص وإن كان مجملًا بالنسبة إلى كلّ من المتباينين، إلّاأنّه حجّة فى عدم دخول كليهما معاً تحت حكم العامّ. م ح- ى.
[354] (1) ولا فرق فى كون القاعدة تساقط المتعارضين بين ما إذا كان تعارضهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء والآخر على عدم وجوبه، فإنّ كلّاً منهما بمفهومه يطرد الآخر، أو بالعرض، كما فى المقام، حيث إنّ أصالة العموم الجارية فى كلّ منهما لا تطرد الاخرى، إذ يمكن أن يكون كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر واجب الإكرام، إلّاأنّا نعلم خارجاً بمقتضى التخصيص عدم وجوب إكرام أحدهما، فيقع بينهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.
[355] (1) فإنّهم وإن اختلفوا فى كون المرجع فى الشبهات التحريميّة الموضوعيّة أصالة البراءة أو الاشتغال، إلّاأنّهم لم يختلفوا فى خروجها عن تحت الدليل اللفظى. منه مدّ ظلّه.
[356] (1) لعدم إحراز كونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسّک بالعامّ لإثبات وجوب إكرامه يكون من قبيل التمسّک بالدليل فى الشبهة الموضوعيّة لنفس ذلک الدليل، وقد عرفت عدم جوازه. م ح- ى.
[357] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 525.
[358] (2) راجع ص 283.
[359] (1) كفاية الاصول: 258.
[360] (2) فتفسيرها بالمنجّزيّة والمعذّريّة كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله تفسير بلازم المعنى. م ح- ى.
[361] (1) كما إذا قال المولى:« أكرم العلماء» ثمّ قال:« لا تكرم الفسّاق من العلماء» وشككنا فى أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتكاب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن ارتكاب الصغيرة. م ح- ى.
[362] (1) كفاية الاصول: 259.
[363] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[364] (1) فهذا المخصّص اللبّى يكون مثل قول المولى:« لا تكرم الأعداء من جيرانى» فى كونه متعرّضاً للكبرى الكلّيّة دون المصاديق الجزئيّة. م ح- ى.
[365] (2) قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصوّريّة، والتصديقيّة، فالدلالة التصوّريّة أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظه، ولو علم أنّ اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند استعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع أنّ المعنى الحقيقى ليس مقصوداً

للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط.
والدلالة التصديقيّة دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد المتكلّم. م ح- ى.
[366] (1) مقالات الاصول 1: 443.
[367] (2) نعم، إذا كان المولى عالماً بحقائق الامور كان بيان الموضوع من قبله موجباً لانكشافه عندنا، فيجب علينا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبّداً. م ح- ى.
[368] (1) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة 27: 137، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 1.
[369] (1) فى كامل الزيارات، ص 179:« اللهمّ العن يزيد وأباه، والعن عبيداللّه‌بن زياد ... وبنى اميّة قاطبة». م ح- ى.
[370] (2) فيترتّب عليه سائر آثار غير المؤمن أيضاً، من عدم جواز مناكحته، وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه إذا مات، وحرمة دفنه فى مقابر المسلمين، وغير ذلک من آثار غير المؤمن. م ح- ى.
[371] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 536.
[372] (1) ذكر المخصّصات الثلاثة فى كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنّه لو اكتفى بواحد منها لكان التخصيص أفراديّاً أيضاً. م ح- ى.
[373] (1) راجع ص 41.
[374] (1) الفرق بين التعارض والتزاحم هو أنّ ملاک الحكم موجود فى الطرفين فى باب التزاحم، لكنّ المكلّف لا يقدر على امتثال كليهما، مثل إنقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما مشتمل على المصلحة، لكنّ المكلّف لايقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاک الحكم يختصّ بأحد المتعارضين، مثل الخبرين الذين يدلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة، والآخر على حرمتها. م ح- ى.
[375] (2) راجع مسألة الترتّب من مبحث الضدّ ص 447- 461 من الجزء الثانى.
[376] (1) فإنّ الاصول الموضوعيّة لا تجرى إلّالإثبات حكم شرعى، كاستصحاب خمريّة مايع للحكم بحرمته، أو نفيه، كاستصحاب عدم خمريّته للحكم بعدم حرمته، وأمّا اللوازم والملازمات العقليّة فلا تترتّب عليها. منه مدّ ظلّه.
[377] (1) نهاية الأفكار 1 و 2: 527، ومقالات الاصول 1: 444.
[378] (2) بل على القول بأنّ التخصيص يستلزم التجوّز فى العامّ كان التخصيص قرينة على استعماله فى غير مورد المخصّص، فكان تقييداً له بالنسبة إلى أصالة الظهور التى هى المرحلة الثانية من مراحل حجّيّة الدليل. منه مدّ ظلّه.
[379] (1) أى سواء كان من الاستصحابات المتعارفة أو من قبيل

استصحاب العدم الأزلی. م ح- ی.
[380] (2) فلا یعنون قوله:« أکرم کلّ عالم» بعد ورود قوله:« لا تکرم الفسّاق من العلماء» بعنوان خاصّ، کأن یکون بمعنی« أکرم کلّ عالم غیر فاسق» کی نحتاج إلی إحراز کون العالم غیر فاسق، بل یکفی عدم تحقّق عنوان المخصّص. وبعبارة اخری: مجموع العامّ والخاصّ یقتضیان أنّ زیداً العالم إذا لم یتحقّق بینه وبین الفسق علاقة وارتباط- نظیر السالبة المحصّلة التی تصدق حتّی مع انتفاء الموضوع- یجب إکرامه، ولا نحتاج إلی إحراز اتّصافه بأنّه غیر فاسق بنحو الموجبة المعدولة التی لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول.
نعم، حیثما یکن الموضوع فی المثال موجوداً، فإن کان فسقه ذا حالة سابقة عدمیّة یمکن إحراز اتّصافه بأنّه غیر فاسق بالاستصحاب، لکنّا لا نحتاج إلیه، بل یکفی جریان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بینه وبین الفسق بنحو السالبة المحصّلة، وتظهر الثمرة فی استصحاب العدم الأزلی الذی لا یمکن إثبات الاتّصاف به أصلًا. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.
[381] (3) أی المخصّص. م ح- ی.
[382] (4) قال المشکینی رحمه الله فی الحاشیة: مراده من الشاذّ هو الذی شکّ فیه لتبادل الحالتین، ولا شکّ فی ندرته. کفایة الاصول المحشّی 2: 389.
[383] (1) کفایة الاصول: 261.
[384] (2) لا یقال: إنّه عبارة اخری عن التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص. فإنّه یقال: کلّا، فإنّ نفس الشکّ فی عنوان المخصّص یکفی فی الرجوع إلی العامّ فی الشبهة المصداقیّة علی القول به، وأمّا فی المقام فنحن نتمسّک- بعد الشکّ فی عنوان المخصّص- بذیل استصحاب عدمه لو کان له حالة سابقة عدمیّة، ثمّ بمعونته نتمسّک بالعامّ. منه مدّ ظلّه.
[385] (3) ولعلّ الذی یدعوه إلی هذا المثال أمران:
أ- أنّه مثال فقهی واقعی مستفاد من الروایات، بخلاف التمثیل ب« أکرم کلّ عالم» و« لا تکرم فسّاق العلماء»، فإنّه مثال فرضی.
ب- أنّه لو مثّل بهذا المثال أو نحوه لأمکن أن یتخیّل اختصاص جریان الاستصحاب بموارد الاتّصاف، لأنّ الموضوع فی موارد الشکّ من هذا المثال حیث یکون موجوداً یمکن إحراز اتّصافه بأنّه غیر فاسق بالاستصحاب، فیتخیّل أنّه لا یجری فی موارد عدم الاتّصاف، مثل أصالة عدم تحقّق الارتباط بین زید مثلًا وبین الفسق، إذ لا طریق إلی القول بجریانه فی هذه الموارد إلّابالالتزام باستصحاب العدم الأزلی. منه مدّ ظلّه.
[386] (1) لکونها رابطةِ بین شیئین. م ح- ی.

[387] (2) كون هذا مثالاً للحمل الأوّلى مبنىّ على صدق هذا الحمل على صرف اتّحاد الموضوع مع المحمول ماهيّة وإن تغايرا مفهوماً. منه مدّ ظلّه.
[388] (3) كفاية الاصول: 75.
[389] (1) كفاية الاصول: 29.
[390] (1) الحاشية على تهذيب المنطق: 14.
[391] (1) لأنّ قولنا:« زيد لا قائم» يدلّ على اتّحاد« زيد» مع نقيض« القائم» بخلاف قولنا:« ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على سلب الاتّحاد بين« زيد» وبين نفس« القائم» بدون أن يدلّ على الاتّحاد بينه وبين نقيضه. م ح- ى.
[392] (1) وهذا القسم من القضايا اختصّت في كلماتهم بالموجبات، لكنّه لا وجه له ظاهراً، لإمكان تصوّرها فى السوالب أيضاً، كما أن يقال:« ليس عمرو هو الذى ليس بمؤمن». منه مدّ ظلّه.
[393] (2) لكن افتقار الموجبات إلى وجود الموضوع إنّما هو فى القضايا التى ظرف الحمل والاتّصاف فيها هو الخارج، كمسألة القيام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا كان ظرف حملها الذهن، مثل« الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّ الحمل فيه ليس بلحاظ الخارج، وكذا قضيّة« الإنسان كلّى» فإنّ عروض الكلّيّة على الإنسان إنّما هو فى وعاء الذهن، لكن مع قطع النظر عن وجوده الذهنى، إذ الإنسان الموجود فى الذهن بلحاظ وجوده الذهنى جزئى، لأنّ التشخّص كما يتحقّق بالوجود الخارجى، كذلك يتحقّق بالوجود الذهنى. منه مدّ ظلّه.
[394] (3) وافتقار الموجبات الثلاث إلى وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أنّ« ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلأنّ النفى فى النفى فى قولنا:« زيد ليس بلا قائم» يقتضى الإثبات. هذا ما أفاده« مدّ ظلّه» فى الدورة الاولى. م ح- ى.
[395] (1) أو السالبة المحصّلة التى يكون موضوعها موجوداً. م ح- ى.
[396] (2) إن كانت بصورة الوصف. منه مدّ ظلّه.
ولا فرق بين الخبر والوصف إلّامن حيث علم المخاطب وجهله بمضمون كلام المتكلّم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح- ى.
[397] (1) لعدم عروض القرشيّة على ماهيّة المرأة قبل وجودها، لكونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهيّة. م ح- ى.
[398] (2) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: 10.
[399] (1) ورد مضمونه فى كنز العمّال 16: 713، الحديث 46478.
[400] (1) أو من مصاديق التمسّک بالدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه. م ح- ى.
[401] (2) وبه يظهر التحقيق حول نذر الصيام فى السفر. م ح- ى.

[402] (1) وسائل الشيعة 11: 308، كتاب الحج، الباب 1 من أبواب المواقيت، الحديث 3.
[403] (2) وسائل الشيعة 11: 326، كتاب الحجّ، الباب 13 من أبواب المواقيت.
فالمقتضى لصحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر إنّما هو دليل خاصّ، لا عموم مثل« أوفوا بالنذور». منه مدّ ظلّه.
[404] (1) مستمسک العروة الوثقى 11: 298.
[405] (1) كإجراء الصيغة بالعربيّة، والتلفّظ ب« للَّه علىَّ» بناءً على اعتبارهما فى النذر. منه مدّ ظلّه.
[406] (1) مثل الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.
[407] (1) كالتوصيف بالعدول أو استثناء الفسّاق. منه مدّ ظلّه.
[408] (2) هذا التعبير أجود من تعبير المحقّق الخراسانى رحمه الله ب« ما إذا كان فى معرض التخصيص». منه مدّ ظلّه.
[409] (3) اعلم أنّ التقنين يتوقّف على أمرين: أحدهما: كون الكلام إنشاءً، الثانى: كون الخطاب عامّاً ولو بالنسبة إلى صنف من الناس، فإن قلت:« ما رأيت فى هذه المدرسة أحداً» لم يكن قانوناً، لعدم كونه إنشاءً، وكذلک إذا قال المولى لعبده:« أكرم كلّ عالم» لكون الخطاب شخصيّاً، بخلاف قوله تعالى- فى سورة آل عمران: 97-:« وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» لكونه فى مقام إنشاء وجوب الحجّ على كلّ مستطيع، فهو واجد للأمرين الذين يتوقّف جعل القانون عليهما. منه مدّ ظلّه.
[410] (1) وأمّا الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعيّة فقد قام الإجماع أو الرواية على عدم توقّف الرجوع إليها بالفحص عمّا يرفع الشكّ عن موردها. منه مدّ ظلّه.
[411] (1) كفاية الاصول: 266.
[412] (2) راجع ص 300.
[413] (1) عطف« الأحكام الإلزاميّة» على« المقيّدات» و« المخصّصات» إنّما هو لعدم اختصاص كلام المحقّق النائينى رحمه الله هاهنا بالفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسّک بالاصول اللفظيّة، بل يعمّ كلامه الفحص عن الحكم الإلزامى قبل التمسّک بالاصول العمليّة النافية للتكليف، واستدلّ على وجوب الفحص فى البابين بالعلم الإجمالى بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أحكاماً إلزاميّة على خلاف الاصول النافية للتكليف، ومقيّدات ومخصّصات للعمومات والإطلاقات. م ح- ى.
[414] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 543.
[415] (1) بناءً على كون الطهور حالةً نفسانيّة متحصّلة من الوضوء والغسل والتيمّم لا نفس هذه الامور. منه مدّ ظلّه.
[416] (2) وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب

الوضوء، الحديث 1.
[417] (3) البقرة: 43 و 83 و 110.
[418] (1) كفاية الاصول: 413- 417.
[419] (2) ويشترط فى منجّزيّة العلم الإجمالى أن يتعلّق بحكم شرعى، كالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها، أو بموضوع ذى أثر شرعى، كالعلم بخمريّة هذا المائع أو ذلک المائع، وأمّا إذا تعلّق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحكم فلا يقتضى التنجّز. منه مدّ ظلّه.
[420] (1) كما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السّيل. م ح- ى.
[421] (2) وأمّا إذا كان الاطّلاع عليه سهل الوصول، كما إذا كان الدفتر تحت اختياره، بحيث يطّلع على مقدار الدين بالنظر إليه بسرعة، فلا يجوز له الاكتفاء بدفع الأقلّ، بل يجب عليه الرجوع إلى الدفتر ودفع المقدار الذى ثبت فيه، لكنّه ليس من مقتضيات العلم الإجمالى، بل حتّى فيما إذا كانت الشبهة بدويّة- بأن كان شاكّاً فى كونه مديوناً لزيد- لا يجوز له إجراء البراءة إذا كان قادراً على إثباته ونفيه بسهولة، فإذا علم بأنّه على تقدير كونه مديوناً لأثبته فى الدفتر وكان الرجوع إليه سهلًا يجب عليه الرجوع ولا يجوز له التمسّک بالبراءة، مع أنّ الفقهاء والاصوليّين قالوا بجريان أصالة البراءة بدون الفحص فى الشبهات البدويّة الموضوعيّة.
وبالجملة: إذا كان رفع الشبهة متوقّفاً على أمر سهل الوصول يجب الفحص، سواء كانت الشبهة بدويّة أومقرونة بالعلم الإجمالى.
نعم، استثنى منه باب النجاسات، إذ لا يجب الفحص قبل إجراء البراءة فى شبهاتها البدويّة حتّى فى الموارد السهلة، لدلالة صحيحة زرارة- الواردة فى وسائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 1- على عدم وجوب النظر إلى الثوب عند الشكّ فى إصابته شيئاً من النجس. منه مدّ ظلّه.
[422] (1) راجع تهذيب الاصول 2: 217.
[423] (1) البقرة: 183.
[424] (2) آل عمران: 97.
[425] (1) كفاية الاصول: 266.
[426] (2) نعم، لو كان تعلّق التكليف بالمعدوم تعليقيّاً مشروطاً بوجوده لم يكن مستحيلًا، لكنّه خارج عمّا فرضه صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.
[427] (3) بل لا يمكن المخاطبة أيضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات- كالسحاب والشمس والقمر- إلّاتخيّلًا وشعراً. منه مدَّ ظلّه.
[428] (1) البقرة: 117، وآل عمران: 47، والنحل: 40، ومريم: 35، ويس: 82، وغافر: 68.
[429] (2) الفصول الغرويّة: 179 و 183.

[430] (1) المائدة: 1.
[431] (2) آل عمران: 97.
[432] (3) أى تعمّهم الآيات والروايات بنفسها وبلا واسطة، لا بمعونة قيام الإجماع أو الضرورة على الاشتراك فى التكليف. منه مدّ ظلّه.
[433] (1) لعلّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد صرفاً توضيح هذه الأنواع الثلاثة من القضايا مع قطع النظر عن كونها أقساماً لتقسيم واحد أو دخول بعضها تحت تقسيم وبعضها الآخر تحت تقسيم آخر، وإلّا فالقضيّة الطبيعيّة ليست قسيماً للقضيّة الخارجيّة والحقيقيّة، بل قسيمهما هو القضيّة الذهنيّة، وأمّا الطبيعيّة فهى قسيم الشخصيّة والمحصورة والمهملة. م ح- ى.
[434] (2) فإنّ كلّاً من الحيوانيّة والناطقيّة من أجزاء ماهيّة« الإنسان».
إن قلت: فإذا قلنا:« كلّ إنسان حيوان ناطق» فهل هى قضيّة طبيعيّة أو حقيقيّة؟
قلت: هذا التركيب لا يصدر من المخبر الحكيم العارف بالقواعد المنطقيّة، لعدم ترتّب فائدة على لفظة« كلّ» لأنّه إن أراد بها جرّ الحكم من دائرة الطبيعة إلى دائرة الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحكم بثبوت المحمول لطبيعة الموضوع فلا حاجة إلى لفظة« كلّ» بل هى توجب الخلل فى هذا الغرض. منه مدّ ظلّه.
[435] (3) لكن لا يخفى عليك أنّ لفظة« كلّ» إنّما تحكى عن كثرات الأفراد من دون أن تحكى عن تشخّصاتها الفرديّة، فبين قولنا:« أكرم كلّ عالم» و« أكرم زيداً وعمراً وبكراً» فرق، وهو أنّ الأوّل وإن دلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلّاأنّه لا يحكى عن تشخّصاتهم الفرديّة، بخلاف الثانى. منه مدّ ظلّه.
[436] (1) إشارة إلى قوله رحمه الله حول القضيّة الخارجيّة:
أمّا فى القضايا الخارجيّة: فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنّه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلًا عن المعدوم، إلّابتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزّل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول، فيخاطب، كما فى قول الشاعر:
ألا ياليل طلت علىَّ حتّىكأنّک قد خلقت بلا صباح إنتهى. فوائد الاصول 1 و 2: 550.
[437] (1) فوائد الاصول 1 و 2: 550.
[438] (2) آل عمران: 97.
[439] (1) المائدة: 1.
[440] (2) بالاستطاعة الماليّة والبدنيّة والزمانيّة والسربيّة. منه مدّ ظلّه.
[441] (3) لكون الآية الشريفة فى قوّة أن يقال:« كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ» وهو قضيّة حقيقيّة. منه مدّ ظلّه.

[442] (1) الحقيقى هاهنا فى مقابل الإنشائى لا فى مقابل المجازى. م ح- ى.
[443] (2) نحو« أين بيتک؟». م ح- ى.
[444] (3) طه: 17.
[445] (1) كفاية الاصول: 267.
[446] (2) المائدة: 67.
[447] (1) سواء كان الخطاب الكتبى متوجّهاً إلى موجود غائب عن مجلس الكتابة، كما فى مكاتيب النبىّ صلى الله عليه و آله إلى الملوک، فإنّها مليئة بأداة الخطاب، نحو ما جاء فى كتابه- المحكىّ فى مجموعة الوثائق السياسيّة: 109، الرقم 26- إلى هرقل عظيم الروم من قوله صلى الله عليه و آله:« فإنّى أدعوک بدعاية الإسلام، أسلم، تسلم، وأسلم، يؤتک اللّه أجرک مرّتين، فإن تولّيت فعليک إثم الأريسيّين»، وما جاء فى كتابه- المحكىّ فى مجموعة الوثائق السياسيّة: 140، الرقم 53- إلى كسرى عظيم فارس من قوله صلى الله عليه و آله:« وأدعوک بدعاء اللّه ... فأسلم، تسلم، فإن أبيت فإنّ إثم المجوس عليک».
أو كان متوجّهاً إلى الأعمّ منه ومن المعدوم فى زمن الكتابة، كما فى الوصايا التى يكتبها قادة الامم لإرشاد امّتهم فى الأعصار والقرون المتمادية، فهذه وصيّة الإمام الخمينى قائد الثورة الإسلاميّة رحمه الله مشتملة على خطابات كثيرة موجّهة إلى العموم أو إلى طوائف خاصّة من عمّال الحكومة. م ح- ى.
[448] (2) البقرة: 2.
[449] (3) يوسف: 1.
[450] (1) إبراهيم: 1.
[451] (1) آل عمران: 97.
[452] (2) البقرة: 183.
[453] (1) وقع الخلاف فى هذه المسألة بين الاصوليّين، فذهب المحقّق القمّى رحمه الله- فى القوانين 1: 233 و 403- إلى عدم حجّيّة الظواهر إلّالمن قصد إفهامه، وذهب المشهور إلى حجّيّتها للعموم، فلو أقرّ زيد بسرقة مال عمرو مثلًا لكان حجّة لكلّ من سمع كلامه، فجاز له الشهادة بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلًا عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.
[454] (2) كفاية الاصول: 269.
[455] (3) فوائد الاصول 1 و 2: 549.
[456] (1) أى سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعموميّتها لغيره من الغائبين والمعدومين. م ح- ى.
[457] (2) البقرة: 183.

[458] (1) الجمعة: 9.
[459] (1) كفاية الاصول: 270.
[460] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[461] (1) البقرة: 228.
[462] (2) كفاية الاصول: 271.
[463] (1) فيعمّ المطلّقة بالطلاق الرجعى وبعض من طلّقت بالطلاق البائن، كالخلع والمبارات. م ح- ى.
[464] (1) كفاية الاصول: 271.
[465] (1) كفاية الاصول: 272.
[466] (2) إلّاإذا حصل الاطمئنان من قول اللغويّين. منه مدّ ظلّه.
[467] (1) الإسراء: 23.
[468] (1) لكون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.
[469] (2) فوائد الاصول 1 و 2: 556.
[470] (1) وسائل الشيعة 1: 135، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الماء المطلق، الحديث 9.
[471] (2) وسائل الشيعة 1: 158 و 159، كتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب الماء المطلق، الحديث 1 و 2 و 6.
[472] (1) بأن لم يكن فى مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.
[473] (2) وإن لم يذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله إلّاأربع صور. منه مدّ ظلّه.
[474] (3) فرض كون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمة مبنىّ على تقسيم الإطلاق إلى الشمولى والبدلى، وأمّا بناءً على ما هو المختار من عدم دلالة المطلق على الشمول والسريان، بل على صرف الطبيعة، فليس لنا عامّ مستفاد من طريق الإطلاق، بل جميع العمومات مستندة إلى الوضع. منه مدّ ظلّه.
[475] (1) مثال الوضع: ما إذا قال المولى:« أكرم كلّ عالم وإن جاءک زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أنّ أداة الشرط وضعت للعليّة المنحصرة، كما أنّ كلمة« كلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطيّة- وهو« إن لم يجئک زيد العالم فلا يجب إكرامه»- ينافى عموم قوله:« أكرم كلّ عالم» وفرض أنّ دلالة كليهما بالوضع. منه مدّ ظلّه.
ومثال الإطلاق: ما إذا قال:« أكرم العالم وإن جاءک زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أوّلًا: أنّ المفرد المحلّى باللام فى الجملة الاولى مطلق شمولى، وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة تفيد العلّيّة المنحصرة بسبب إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء على الاختلاف المتقدّم فى باب المفاهيم، الصفحة 184. م ح- ى.

[476] (1) لأنّ القرينة المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور فى ذى القرينة، إلّاأنّ أصالة الظهور فى كلّ منهما معارضة بأصالة الظهور فى الآخر، فتتساقطان، ويرجع إلى القواعد المقرّرة للشاكّ فى مقام العمل. م ح- ى.
[477] (1) سواء كانت الجمل ذات أحكام متماثلة أو متخالفة. منه مدّ ظلّه.
[478] (1) أى ما له معنى اسمى، فاريد به ما هو الأعمّ من الاسم والفعل. منه مدّ ظلّه.
[479] (1) أى هذا البعض القائل باستحالة رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل. م ح- ى.
[480] (2) ولا فرق فى ذلک بين الاسم والحرف وإن كان الإشكال فى الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسميّة وضعت للإخراج الواحد الكلّى، والحرفيّة للإخراج الواحد الجزئى، فالموضوع له فى كلتيهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا المستشكل.
[481] (1) كفاية الاصول: 274.
[482] (1) أراد بالآية المباركة قوله تعالى:« وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِکَ هُمْ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». النور: 4- 5. م ح- ى.
[483] (1) أجود التقريرات 2: 375، وفوائد الاصول 1 و 2: 555.
[484] (1) كأن يقال:« أكرم العلماء وسلّم على العلماء وأضف العلماء إلّاالفسّاق منهم». م ح- ى.
[485] (1) إن قلت: فعلى هذا لا فرق فى مقام العمل بين ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الأخيرة وبين كونه مجملًا.
قلت: الثمرة بينهما وإن لم تظهر بالنسبة إلى الجملة الأخيرة، إلّاأنّها تظهر بالنسبة إلى سائر الجمل، لجواز التمسّک بأصالة العموم فيها بالنسبة إلى مورد الاستثناء إن كان الاستثناء ظاهراً فى الرجوع إلى خصوص الأخيرة، بخلاف ما إذا كان مجملًا، لأنّ أصالة الظهور- التى من شعبها أصالة العموم- أصل عقلائى، ولم يحرز تمسّک العقلاء بها فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينيّة كما فى صورة إجمال الاستثناء بين رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، بل يمكن أن يقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدّمة فى العموم فى هذه الصورة. م ح- ى.
[486] (2) كما إذا قال فى فرض وحدة عقد الوضع:« أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّاالفسّاق» وفى فرض وحدة عقد الحمل:« أكرم العلماء والطلّاب والهاشميّين إلّاالفسّاق» وفى فرض تعدّد العقدين:« أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميّين إلّاالفسّاق». منه مدّ ظلّه.

[487] (3) فكان« إلّا الفسّاق» فى الأمثلة بمعنى« إلّا الفسّاق منهم» لكنّ المتكلّم حذف الضمير اتّكالًا على وضوحه. منه مدّ ظلّه.
[488] (4) ولكلّ منهما ثلاثة فروض، فتصير الصور هاهنا أيضاً ستّاً، وإن لم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه العالى» هنا لما إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع بقسميه، أى ما إذا كان العنوان الجزئى منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين وما إذا كان منطبقاً على أشخاص وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، نعم، إنّه سيشير إلى حكمهما- وهو الرجوع إلى الجميع- فى التلخيص الذى يذكره عن قريب، فانتظر. م ح- ى.
[489] (1) سواء كان مشتملاً على الضمير أو فاقداً له. م ح- ى.
[490] (2) سواء كان منطبقاً على شخص واحد جامع للعناوين المستثنى منها أو على أشخاص دخل كلّ منها تحت واحد من تلك العناوين. م ح- ى.
[491] (3) فالاستثناء ظاهر فى الرجوع إلى الجميع فى ثمان صور، ومجمل فى أربع. م ح- ى.
[492] (4) كفاية الاصول: 274.
[493] (1) بل لا ينعقد للكلام ظهور حينئذٍ. م ح- ى.
[494] (2) كفاية الاصول: 274.
[495] (3) اعتماد هذا المحقّق الكبير على تكرار عقد الوضع فى الاستدلال إنّما هو لأجل ذهابه إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع. م ح- ى.
[496] (4) أجود التقريرات 2: 376.
[497] (1) والفرق بين الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم يتعلّق بالبيان فى الإهمال، وتعلّق بعدم البيان فى الإجمال. منه مدّ ظلّه.
[498] (2) كما يدلّ عليه قوله رحمه الله:« وأمّا القسم الأوّل- أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة». أجود التقريرات 2: 376. م ح- ى.
[499] (1) كفاية الاصول: 274.
[500] (1) البقرة: 43.
[501] (2) البقرة: 183.
[502] (3) آل عمران: 97.
[503] (4) المائدة: 1.
[504] (5) البقرة: 275.
[505] (6) المائدة: 5.
[506] (7) حيث إنّ أصالة العموم والإطلاق من مصاديق أصالة الظهور التى هى أصل عقلائى، وأهمّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد أيضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظلّه.
[507] (1) ويشهد عليه أنّ القاعدة الأوّليّة- مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة- هى تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما

حجّة، إلّاأنّا نطرحهما معاً إذ لا نتمكّن من الجمع بينهما، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجّح، مع أنّ حجّيّة الخبر لو كانت مقيّدة بعدم دليل مخالف فى مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشرط الحجّيّة. منه مدّ ظلّه.
[508] (1) راجع للإطّلاع على هذه الروايات إلى وسائل الشيعة 27: 106 وما بعدها، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى.
[509] (2) كما تقدّم فى أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة 282.
[510] (3) المائدة: 1.
[511] (4) البقرة: 275.
[512] (5) وإن ثبت فى محلّه أنّ الربا حرام فى الإسلام بالحرمة التكليفيّة أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[513] (1) النساء: 82.
[514] (2) وسائل الشيعة 27: 111، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 15.
[515] (1) كما إذا قال المولى:« أكرم كلّ عالم» ثمّ قال عقيبه:« لا تكرم زيد العالم». م ح- ى.
[516] (2) كما إذا قال يوم السبت:« أكرم كلّ عالم يوم الثلاثاء» ثمّ قال يوم الاثنين:« لا تكرم زيداً العالم». م ح- ى.
[517] (3) كفاية الاصول: 276.
[518] (1)« الواقعى» هاهنا فى مقابل« الامتحانى». منه مدّ ظلّه.
[519] (1) فلو فرض أنّ قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية 183-:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نزل فى رجب، وقوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية 185-:« وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» فى شعبان، لامتنع جعل الثانى ناسخاً للأوّل، لأنّه يستلزم نسخ الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.
[520] (2) أجود التقريرات 2: 394.
[521] (3) راجع ص 356.
[522] (1) كفاية الاصول: 276.
[523] (2) ولا يخفى أنّ الحكم الواقعى بهذا المعنى غير الحكم الواقعى المصطلح عندهم، فإنّه عبارة عمّا يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة فى مقابل الحكم الظاهرى الذى يتعلّق بما شكّ فى حكمه الواقعى، كما فصّل فى محلّه، وأيضاً هو غير الحكم الواقعى الذى يصدر لأجل العمل والامتثال، فى مقابل ما يصدر أحياناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.
[524] (1) سواء كان هذا الأمر الموجب للتنويع هو الفصل المميّز، كانقسام الجنس إلى أنواعه، أو غيره، كانقسام النوع إلى أصنافه، فالنوع

هاهنا أعمّ من النوع المنطقى. م ح- ى.
[525] (1) فإنّ المولى إذا قال:« يجوز إكرام كلّ عالم فى شهر رمضان» واختار العبد جانب التركى لفات عنه مصلحة ملزمة سبعة أيّام لو قال المولى فى اليوم السابع من رمضان:« يجب إكرام العلماء العدول فى هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع فى مفسدة ملزمة لو قال:« يحرم إكرام العلماء الفسّاق فى هذا الشهر». م ح- ى.
[526] (2) أى على كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مشتملًا على مصلحة أقوى فى الشريعة. م ح- ى.
[527] (1) كما ورد أنّه عليه السلام يقتل الشيخ الزانى، ويقتل مانع الزكاة. بحار الأنوار 52: 309، الباب 27، باب سيره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحديث 2. م ح- ى.
[528] (2) راجع ص 409.
[529] (3)« الواقعى» هاهنا فى مقابل« الامتحانى». منه مدّ ظلّه.
[530] (1) كفاية الاصول: 277.
[531] (2) وسائل الشيعة 27: 169، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 52.
[532] (1) وظاهر الجلّ لو لا الكلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق على عدم خصوص القرينة المتّصلة، ولذا اختلفوا فى أنّ المطلق هل يحمل على المقيّد- فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل:« أعتق رقبةً» وفى دليل آخر:« لا تعتق رقبةً كافرة»- أم لا يحمل، إذ لا يتصوّر حمل المطلق على المقيّد إلّابعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة، فعلم أنّ القرينة إذا كانت منفصلة لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م ح- ى.
[533] (1) لما عرفت من استلزامه دلالة دليل واحد على أمرين مختلفين فى الرتبة. م ح- ى.
[534] (1) ودوام الحكم وإن لم يكن مراداً جدّاً، إلّاأنّ بعض المصالح تقتضى جعله بنحو يتخيّل العبد أنّه حكم دائمى، فإذا نسخ تبيّن له أنّه كان محدوداً بقطعة خاصّة من الزمان. م ح- ى.
[535] (2) ونحن لانتعرّض للبحث عن حقيقة النسخ كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّه مسألة غير اصوليّة. منه مدّ ظلّه.
[536] (1) أمّا الأوّل: فلشموله لمن وما وأىّ الاستفهاميّة الدالّة على العموم البدلى وضعاً وغيرها ممّا ذكر فى المطوّلات، وأمّا الثانى: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيّة، مثل أسماء الأجناس وغيرها، مع أنّهم يطلقون عليها لفظ المطلق فى استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. كفاية الاصول المحشّى 2: 468.
[537] (2) كفاية الاصول: 282.
[538] (1) فالمطلق عبارة عن« لفظ دالّ على صرف الطبيعة» من دون

أن يكون شيوعها وسريانها فى الأفراد من تتمّة مدلول اللفظ، إلّاأنّه يستفاد من اتّحاد الطبيعى مع أفراده. منه مدّ ظلّه.
[539] (2) بأن يكون اللفظ المطلق دالّاً على أصل المعنى وعلى شيوعه فى أفراده كليهما. م ح- ى.
[540] (1) تقدّم تفصيل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله وجوابه فى ص 121- 131 من الجزء الثانى.
[541] (2) نحو« أعتق رقبة» و« إن ظاهرت فأعتق رقبة» فإنّ وجوب العتق فى الأوّل مطلق، وفى الثانى مقيّد بالظهار. م ح- ى.
[542] (3) نحو« أعتق رقبة» و« أعتق رقبةً مؤمنة» فإنّ الإطلاق والتقييد هاهنا يرتبطان بعتق الرقبة. منه مدّ ظلّه.
[543] (4) نحو قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية 21-:« يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ» وقوله تعالى- فى سورة آل عمران، الآية 97-:« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فإنّ« من استطاع» بحسب القواعد الأدبيّة عطف بيان ل« الناس» فكأنّه قيل:« للّه على المكلّف المستطيع حجّ البيت». منه مدّ ظلّه.
[544] (1) عبّر عنها صاحب الكفاية ب« العرضيّات». منه مدّ ظلّه.
[545] (1) وبالجملة: إنّ المعنى الذى استعمل فيه اسم الجنس تارةً يتضمّن حالة خاصّة- مضافاً إلى أصل المعنى- كما فى الحمل الشائع الصناعى، فإذا قيل:« زيد إنسان» كان لمعنى« الإنسان» حالة، وإذا قيل:« عمرو إنسان» كان لمعناه حالة اخرى، وإذا قيل:« بكر إنسان» كان له حالة ثالثة، واخرى يكون عارياً عن أيّة حالة، كما فى الحمل الأوّلى الذاتى، فإذا قيل:« الحيوان الناطق إنسان» استعمل لفظ« الإنسان» فى صرف ذات معناه بدون ضمّ حالة خاصّة إليه.
وحيث إنّ الاستعمال فى كلا الموضعين يكون بنحو الحقيقة فلا محالة لوحظ المعنى عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسمى ليتسرّى الوضع إلى المعنى بجميع حالاته وأطواره ويكون حقيقةً فيما إذا كان له حالة خاصّة، لكن وضع لصرف ذات المعنى ليصدق أيضاً بنحو الحقيقة فيما إذا استعمل فى صرف الطبيعة والماهيّة. منه مدّ ظلّه مع تتميم منّا توضيحاً لما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله. م ح- ى.
[546] (2) نهاية الدراية 2: 490.
[547] (1) قال الحكيم السبزوارى قدس سره فى منظومته حول اعتبارات الماهيّة:
مخلوطة، مطلقة، مجرّدةعند اعتبارات عليها موردة
من لا بشرط وكذا بشرط شىءومعنيى بشرط لا استمع إلىّ
فأوّل حذف جميع ماعداوالثانى كالحيوان جزءً قد بدا
ولا بشرط كان لاثنين نمىمن أوّلٍ قسم وثانٍ مقسم شرح المنظومة، قسم

ً ً ً ً
الفلسفة: 95.
[548] (1)« عدم صحّته» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[549] (1)« مرّة» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.
[550] (1) تهذيب الاصول 2: 264.
[551] (1) وإلّا لاشترک جميع البشر فى الانتقال إلى المعانى حين استماع ألفاظها، مع أنّ الفارسى مثلًا لا يفهم معانى الألفاظ العربيّة من دون تعلّم، وكذلک العكس. م ح- ى.
[552] (2) بخلاف اسم الجنس، فإنّه موضوع للماهيّة بما هى هى، ف« أسد» وضع لنفس« الحيوان المفترس» و« اسامة» ل« الحيوان المفترس المتعيّن». منه مدّ ظلّه.
[553] (1) كقولنا:« هذا الحيوان اسامة». منه مدّ ظلّه.
[554] (2) كفاية الاصول: 283.
[555] (1) درر الفوائد: 232.
[556] (1) تهذيب الاصول 2: 269.
[557] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[558] (1) أى المعروف بين أهل العربيّة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[559] (2) قال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: ومرادهم عدم إفادتها له فيه بالنسبة إلى الفرد، فإنّه لا تعيّن فيه خارجاً، لا بالنسبة إلى الجنس المتحقّق فى ضمنه، فإنّها مفيدة للتعيين بالنسبة إليه حسب إفادته فى تعريف الجنس محضاً، وإلّا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. كفاية الاصول المحشّى 2: 476.
[560] (3) كقولنا:« زيد الإنسان». منه مدّ ظلّه.
[561] (4) أى لا فائدة فى تقييد اسم الجنس باللام والتعبير ب« زيد الإنسان» مكان« زيد إنسان» إذا أراد تجريده عن التعيّن الذهنى الذى هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[562] (1) كفاية الاصول: 284.
[563] (2) أى الادباء. م ح- ى.
[564] (3) كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمه الله بقوله:« والمعروف أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فى غير العهد الذهنى».
[565] (1) كفاية الاصول: 285.
[566] (1) المصدر نفسه.
[567] (2) فالجمع كما وضع لمعنى ذى مراتب: أقلّها ثلاثة وأكثرها جميع الأفراد، كذلک وضع بوضع آخر فيما إذا كان محلّى باللام لخصوص المرتبة المستغرقة التى يعبّر عنها بالعموم. منه مدّ ظلّه.

[568] (1) القصص: 20.
[569] (2) قال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: والتحقيق: أنّ النكرة بالحمل الشائع عبارة عن اسم الجنس الذى دخل عليه تنوين التنكير، والمستفاد من الأوّل نفس الطبيعة، ومن الثانى الوحدة المفهوميّة، ومفاد المجموع هى الطبيعة المقيّدة بالوحدة المفهوميّة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فيكون مفاد النكرة حصّة كلّيّة دائماً، غاية الأمر أنّها إذا وقعت فى تلو الأوامر والنواهى وأمثالهما بقيت على كلّيّتها وقابليّة انطباقها على كثيرين، وإذا وقعت فى مثل« جائنى رجل» أو« أىّ رجل جائک؟» خرجت عن القابليّة المذكورة وتعيّنت فى فرد معيّن عند المتكلّم كما فى الأوّل، أو عند المخاطب كما فى الثانى، لكنّ الدالّ على التعيّن ليس لفظ« النكرة» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوين، بل قرينة خارجيّة اخرى، وهو الإخبار فى الأوّل، وكون السؤال ب« أىّ» عن المعيّن عند المخاطب فى الثانى، وهذا لا ينافى كون مفاد النكرة بما هى حصّة كلّيّة. كفاية الاصول المحشّى 2: 481.
[570] (3) كفاية الاصول: 285.
[571] (1) كما تقدّم نقله آنفاً عن المشكينى رحمه الله. م ح- ى.
[572] (2) فإنّ اسم الجنس- أعنى نفس« رجل» مع قطع النظر عن تنوينه- يدلّ على الماهيّة، وتنوينه على قيد الوحدة. منه مدّ ظلّه.
[573] (1) قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى أنّ مفهوم النكرة فى مثل« جائنى رجل» مغاير لمفهومها فى مثل« جئنى برجل» فقال هاهنا بصحّة إطلاق المطلق عليها بالمعنى الثانى، لا بالمعنى الأوّل. منه مدّ ظلّه.
[574] (2) فإنّ المطلق فى اللغة بمعنى« الماهيّة العارية عن القيد» حتّى قيد الإرسال والشمول البدلى، والظاهر أنّه بهذا المعنى يطلق فى كلمات الاصوليّين على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[575] (3) حيث تقدّم تعريفه ب« ما دلّ على شائع فى جنسه». م ح- ى.
[576] (4) وهى الإرسال والعموم البدلى. م ح- ى.
[577] (5) أى معنيى اسم الجنس والنكرة. م ح- ى.
[578] (1) لأنّ التقييد يستلزم تجريده من قيد الإرسال والعموم البدلى وإرادة صرف الماهيّة منه. م ح- ى.
[579] (2) كفاية الاصول: 286.
[580] (3) أو فى مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو« أىّ رجل جائک؟». م ح- ى.
[581] (1) راجع ص 427.
[582] (1) كفاية الاصول: 287.

[583] (2) راجع ص 256.
[584] (1) وسيأتى البحث عنها. م ح- ى.
[585] (1) والفرق بينهما أنّ غرض المولى فى الإجمال تعلّق بإلقاء كلامه مبهماً، كما فى متشابهات القرآن، وأمّا الإهمال فهو عبارة عن عدم تعلّق الغرض، لا ببيان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظلّه.
[586] (1) لأنّ التقييد لا يقتضى إلّاتضييق الإرادة الجدّيّة. م ح- ى.
[587] (2) هذا ينطبق على ما نسب إلى المشهور من كون الإطلاق عبارة عن الشيوع والسريان. منه مدّ ظلّه.
[588] (3) درر الفوائد: 234.
[589] (1) البقرة: 43.
[590] (2) البقرة: 183.
[591] (3) بل الأمر كذلک فى سائر موارد أصالة الظهور، فإنّ المتكلّم إذا قال:« رأيت أسداً» فلا إشكال فى كون« الأسد» موضوعاً ل« الحيوان المفترس» وأمّا جعل هذا المعنى على عهدة المتكلّم وأنّه أراده فلا يمكن استفادته من اللفظ، بل يستند إلى بناء العقلاء على حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيّة وأنّها مرادة للافظها مالم تكن قرينة على المجاز. منه مدّ ظلّه.
[592] (4) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة مثلًا لكان مخلًّا بغرضه، وهو قبيح على الحكيم. م ح- ى.
[593] (1) كما إذا قال:« أعتق رقبة» وكان القدر المتيقّن من الرقبة هو الرقبة المؤمنة، لكونها فردها الأكمل. م ح- ى.
[594] (1) كفاية الاصول: 287.
[595] (2) نعم، مصاديق« الرقبة» أكثر من مصاديق« الرقبة المؤمنة» لكنّ الفرض أنّ المطلق لا يدلّ على الشيوع والسريان فى الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونة مقدّمات الحكمة. م ح- ى.
[596] (1) يمكن جعل هذه الفقرة من كلامه رحمه الله دليلًا ثانياً للأصل العقلائى، وإن كان ظاهر كلامه رحمه الله كونه تتمّةً للدليل الأوّل. منه مدّ ظلّه.
[597] (2) كما تقدّم فى ص 446.
[598] (3) كفاية الاصول: 288.
[599] (4) ولا يخفى عليک أنّ هذا القسم من المطلقات أيضاً يكون قانوناً قابلًا للرجوع إليه فى جميع الأعصار، وإن كان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظلّه.
[600] (1) ويمكن أن يقال بخروج هذا القسم من حريم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يكن قرينة على كون المولى فى مقام البيان، وصدور الحكم لغرض العمل به بالفعل فى هذا القسم قرينة عليه. م ح- ى.

[601] (2) تهذيب الاصول 2: 276.
[602] (1) البقرة: 275.
[603] (2) فحلّيّة البيع- على هذا الفرض- قانون عامّ يرجع إليه فيما إذا شكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، دون الفرض الأوّل. م ح- ى.
[604] (3) ليس المراد استعمال اللفظ المطلق فى المقيّد لكى يستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل فى معناه وثبت بدليل آخر أنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالمقيّد. م ح- ى.
[605] (4) كفاية الاصول: 288.
[606] (1) وإن كان الظهور فى المجاز المشهور ناشئاً من كثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، وفى المقام من كثرة تعلّق الإرادة الجدّيّة بخصوص المقيّد عند استعمال اللفظ المطلق فى ما وضع له. م ح- ى.
[607] (1) ليس المراد من التنافى اختلافهما فى الإيجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولى حكم واحد يدور أمره بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيّد، ووحدة الحكم تارة: تثبت من طريق وحدة السبب، كما إذا قال فى دليل:« إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفى دليل آخر:« إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، واخرى: من طريق قرينة حاليّة أو مقاليّة اخرى، كما إذا قال فى دليل:« أعتق رقبة» وفى دليل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» ثمّ صرّح بأنّه ليس له إلّاتكليف واحد. منه مدّ ظلّه.
[608] (2) كفاية الاصول: 290.
[609] (1) ولا يخفى أنّ كون هذا مثالًا للمقام مبنىّ على ما اخترناه من عدم كون النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى مفيدة للعموم، وإلّا فهو داخل فى مسألة العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.
[610] (2) فلابدّ من أن يكون مورد الاجتماع- وهو الرقبة المؤمنة- إمّا مأموراً به أو منهيّاً عنه. م ح- ى.
[611] (1) وهى أولويّة الترک على الفعل. م ح- ى.
[612] (2) لا بالمعنى الاصطلاحى الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترک. م ح- ى.
[613] (1) كفاية الاصول: 290.
[614] (2) المصدر نفسه.
[615] (3) كفاية الاصول: 291.
[616] (1) درر الفوائد: 236.
[617] (1) حيث قال فى دليل:« أعتق رقبة» وفى دليل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» وأحرزنا وحدة الحكم. منه مدّ ظلّه.
[618] (1) لا يقال: ورود المقيّد لا يضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان.
فإنّه يقال: أصالة الإطلاق وإن كانت متحقّقة حتّى بعد الظفر بالمقيّد، إلّاأنّ

العقلاء لا يستندون إليها حينئذٍ، وبعبارة اخرى: أصل أصالة الإطلاق وإن لم يتوقّف على عدم المقيّد، إلّاأنّ حجّيّتها تتوقّف عليه. م ح- ى.
[619] (1) كفاية الاصول: 291.
[620] (2) المصدر نفسه.
[621] (3) وسائل الشيعة 1: 80، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات.
[622] (1) التعبير ب« المتضادّين» إنّما هو على مذاق القوم، وإلّا فالاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه العالى» لا يقول بتضادّ الأحكام. م ح- ى.
[623] (2) البقرة: 43.
[624] (3) ولا يجوز هاهنا حمل المطلق على المقيّد، لقيام الدليل على صحّة الصلاة فى غير المسجد أيضاً. م ح- ى.
[625] (4) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب فى الصلاة فى المسجد، وهو مستحيل كما تقدّم. م ح- ى.
[626] (1) عبّر ب« المتخالفين» مكان« المتضادّين»، لأنّه« مدّ ظلّه» لم يقل بتضادّ الأحكام، كما تقدّم آنفاً. م ح- ى.
[627] (2) البقرة: 275.
[628] (3) وسائل الشيعة 17: 448، كتاب التجارة، الباب 40 من أبواب آداب التجارة، الحديث 3.
[629] (1) سواء كان ظاهراً فى المعنى الحقيقى، مثل« رأيت أسداً» أو فى المعنى المجازى، نحو« رأيت أسداً يرمى». منه مدّ ظلّه.
[630] (2) المائدة: 3.
[631] (3) المائدة: 1.
[632] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

الجزء الرابع

المقصد السادسفى بيانالأمارات المعتبرةشرعاً أو عقلًا

اشارة

(*) (*) أكثر الأمارات شرعيّة، لكن بعضها عقليّة، كالظنّ الانسدادي بناءً على استقلال العقل فى الحكم بحجّيّته، وأمّا بناءً على كونه كاشفاً عن اعتباره شرعاً فكان حجّة شرعيّة. منه مدّ ظلّه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 7
فى القطع

مناسبة البحث عن القطع فى المقام

اشارة

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:
وقبل الخوض فى ذلک لابأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفنّ وكان أشبه بمسائل الكلام، لشدّة مناسبته مع المقام[1].

وللشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله كلام يمكن جعله وجهاً للمقام، وإن كان بصدد أمر آخر. وهو أنّ إطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّة» أو «البيّنة حجّة» أو «فتوى المفتى حجّة» يراد به كون هذه الامور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها، فيقال: «هذا مظنون الخمريّة[2] وكلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه» وكذلک قولنا: «هذا الفعل ما أفتى به المفتى بتحريمه، أو قامت البيّنة على كونه محرّماً، وكلّما كان كذلک فهو حرام» وهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 8

بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شىء فيقال: «هذا واجب، وكلّ واجب يحرم ضدّه، أو يجب مقدّمته» وكذلک العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمريّة شىء فيقال: «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه» ولا يقال: «إنّ هذا معلوم الوجوب، أو الخمريّة، وكل معلوم حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر. والحاصل: أنّ كون القطع حجّة غير معقول، لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع[3]، إنتهى كلامه.

ويمكن المناقشة فى صدر كلامه بأنّه لا فرق فيما ذكره من ثبوت أحكام الخمر للخمر لا لما علم أنّه خمر بين القطع والظنّ، فإنّ الحرمة إنّما تعلّقت بنفس الخمر، ولم تتعلّق بمظنون الخمريّة كما لم تتعلّق بمعلومها، غاية الأمر أنّ ما دلّ على حجّيّة البيّنة دلّ على أنّها إذا قامت على خمريّة مايع يحكم بكونه خمراً، وأين هذا من دلالته على حرمة ما قامت البيّنة على خمريّته؟!
على أنّا لا نسلّم كون الحجّة عبارة عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر- كما اختاره الشيخ رحمه الله- بل الحجّة عبارة عمّا يصحّ للمولى أن يحتجّ به على العبد وبالعكس، ولا فرق فى ذلک بين القطع والأمارات.
نعم، ما أفاده فى ذيل كلامه من قوله: «والحاصل: أنّ كون القطع حجّة غير معقول، لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع» يمكن أن يجعل وجهاً مستقلّاً آخر لخروج أحكام القطع من مسائل الاصول.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 9
توضيحه: أنّ كلّ مسألة اصوليّة لابدّ من أن يصحّ جعل نتيجتها كبرى لقياس به يستنبط حكم شرعى كلّى، كما يشير إليه صاحب الكفاية فى موارد عديدة.
وهذا الملاک يجرى فى الأمارات دون القطع.
أمّا جريانه فى الأمارات فلأنّا إذا قلنا بحجّيّة ظواهر الكتاب مثلًا، وضممنا إليها ظهور قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ»[4] فى وجوب صلاة الجمعة، استنتجنا منهما أنّ وجوب صلاة الجمعة حكم شرعى ثابت فى حقّنا.
وأمّا عدم جريانه فى القطع فلأنّ القاطع يعلم بالحكم بصرف القطع من دون حاجة إلى تشكيل قياس الاستنباط، وهذا واضح فيما إذا تعلّق بنفس الحكم، وأمّا إذا تعلّق بالموضوع- كالقطع بخمريّة مايع- فلأنّ القطع به يستلزم القطع بحكمه من دون حاجة إلى شىء آخر أصلًا.
وبعبارة اخرى: المسألة الاصوليّة لابدّ من أن تكون مقدّمة للمسألة الفقهيّة وطريقاً لاستكشاف الحكم الفرعى الإلهى، مع أنّ الأمر فى القطع بالعكس، فإنّ القطع بالحكم الشرعى متقدّم على مسائل القطع، لكونه مأخوذاً فى موضوعاتها، فإنّا إذا قطعنا مثلًا بوجوب صلاة الجمعة أو بخمريّة هذا المائع نبحث فى أنّ القطع بالحكم هل يترتّب على موافقته استحقاق المثوبة، وعلى مخالفته استحقاق العقوبة أم لا؟ ولا ريب فى أنّ استحقاق المثوبة

والعقوبة وعدمهما أحكام عقليّة لا شرعيّة.
والحاصل: أنّ أحكام القطع خارجة عن مسائل علم الاصول.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 10
ويؤيّده أنّ القدماء لم يبحثوا فى كتبهم الاصوليّة عنها، بل حدثت فى لسان المتأخّرين.

خلافاً لسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، حيث قال بعد نقل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله: أقول: بل هو من مسائل الاصول، ولا شباهة له بالكلام أصلاً.
أمّا الأوّل- أعنى كون مبحث القطع من مسائل الاصول- فلما عرفت فى محلّه من أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّة فى الفقه» وعوارضها المبحوثة عنها فى الاصول عبارة عن تعيّناتها وتشخّصاتها الخارجة عنها مفهوماً المتّحدة معها خارجاً، كخبر الواحد والكتاب وغيرهما من الحجج، ولا نعنى بالحجّة ما يقع وسطاً للإثبات كما عرفته ونسب إلى المنطقيّين أيضاً، مع أنّ المنطقى يطلقها على مجموع الصغرى والكبرى لا على الأوسط فقط.
وكيف كان، فليس مرادنا بالحجّة التى نجعلها موضوع علم الاصول ذلک، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد والعبيد على الموالى فى مقام الامتثال والمخالفة.
وبعبارة اخرى: هى ما يكون منجّزاً للتكاليف الواقعيّة، بمعنى أن لا يكون العبد معذوراً فى مخالفتها فى صورة المصادفة ويكون معذوراً إذا عمل به وخالف الواقع، وهذه الآثار كلّها تترتّب على القطع كما لا يخفى، فهو أيضاً من أفراد الحجّة ومن تعيّناتها، فالبحث عنه بحث اصولى، وعدم تعرّض القدماء له، من جهة وضوح مباحثه عندهم، وإن شئت تفصيل المطلب فراجع إلى ما ذكرناه فى موضوع علم الاصول.
وأمّا الثانى- أعنى عدم شباهته بمباحث الكلام- فلأنّ غاية ما يمكن أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 11
يقال: هو دخول المسألة فى مسألة «ما يصحّ على اللَّه وما يقبح» أو فى مسألة «ثبوت العقاب فى يوم الجزاء» وهما من المسائل الكلاميّة.
ولكن يرد على ذلک أنّ المبحوث عنه فى الاولى هو أنّ اللَّه تعالى يصدر عنه الحسن ولا يصدر عنه القبيح، وأمّا تعداد صغريات القبيح فليس مربوطاً بالمسألة، ولا البحث عنها من وظائف المتكلّم، والمبحوث عنه فى الثانية هو أنّ العقاب ثابت يوم الجزاء، وأمّا تعداد ما يمكن أن يعاقب عليه فليس أيضاً من وظائف المتكلّم، وعلى هذا فليس البحث عن عدم قبح عقاب من خالف القطع بحثاً كلاميّاً ولا مربوطاً به. فافهم[5]، إنتهى.

وفيه- لو فرض أنّ البحث عن مصاديق الموضوع وتعيّناته يعدّ بحثاً عن عوارضه-: أنّه يستلزم قلب المسائل الاصوليّة، فلابدّ من أن يقال مثلًا: «الحجّة هل تنطبق على ظاهر الكتاب وتتّحد معه اتّحاد الطبيعى مع أفراده أم لا؟» و «الحجّة هل تتّحد مع القطع أم لا؟» وهذا عكس العناوين المتداولة فى كلماتهم، حيث يعبّرون بأنّ «ظاهر الكتاب هل هو حجّة أم لا؟» وهكذا.

وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى ذلک
قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى تعليقته على الكفاية:
قد عرّف علم الكلام تارةً: بأنّه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 12
للوجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام.
واخرى: بأنّه علم يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى وصفاته وأفعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.
وأشبهيّة مسائل القطع بمسائل الكلام إنّما تكون على التعريف الثانى، لأنّه يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وأمثالهما[6].
وأمّا على الأوّل من التعريفين فلا شباهة بينهما أصلًا، فإنّ مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتيّة للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله[7].

وجه مناسبة أحكام القطع مع المقام

لا يخفى أنّ ما للقطع من الأحكام تناسب مسائل الأمارات من جهات:
منها: أنّ حجّيّة الأمارات- سواء كانت متعلّقة بالحكم أو بالموضوع- تتوقّف على عدم القطع الموافق والمخالف لها.
ومنها: أنّ الحجّيّة المبحوث عنها فى كليهما بمعنى واحد، وهو المنجّزيّة والمعذّريّة.
فلا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 13

قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله:
إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعى فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ فى مقام العمل، وتسمّى بالاصول العمليّة، وهى منحصرة فى الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثانى فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ فى التكليف أو فى المكلّف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثانى مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط[8].

ونوقش فيه من جهات:
الاولى: أنّ عنوان «المكلّف» ظاهر فى من توجّه إليه التكليف بالفعل، مع أنّ الشاكّ ليس كذلك، لأنّ الشكّ فى التكليف مانع عن فعليّته، فلا يصحّ جعل «المكلّف» مقسماً للأقسام الثلاثة المذكورة.

ولذا عدل عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى التعبير ب «البالغ الذى وضع عليه القلم»[9] فإنّ البالغ- سواء كان قاطعاً بالتكليف أو ظانّاً به أو شاكّاً فيه- وضع عليه قلم التقنين وإنشاء التكليف، وإن لم يكن الشاكّ مكلّفاً بالفعل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 14
وفيه: أنّه مبنىّ على كون «المكلّف» فى كلام الشيخ رحمه الله بمعنى «المكلّف بالفعل» حتّى بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه الذى قد يكون قاطعاً به وقد يكون ظانّاً وقد يكون شاكّاً.
مع أنّ ظهور عنوان «المكلّف» فى التكليف بالفعل لا يقتضى ذلک، فإنّ المراد من «المكلّف» أيضاً هو «البالغ الذى وضع عليه القلم» لأنّه دخل فى سلک التكليف وصار بالنسبة إلى ما علمه من الأحكام مكلّفاً بالفعل، وإن لم يكن كذلک بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه فيما إذا كان شاكّاً فيه.
فلا وجه للعدول من عنوان «المكلّف» إلى «البالغ الذى وضع عليه القلم».

ثمّ إنّهم اختلفوا فى أنّ ما ذكر من الأحكام للقاطع والظانّ والشاكّ هل تختصّ بالمجتهد أو تعمّ المقلّد؟
لا قرينة فى كلام الشيخ رحمه الله على تعيين أحدهما.
والحقّ هو الأوّل، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «إنّ البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعى أو ظاهرى متعلّق به أو بمقلّديه»[10].
فإنّ ظاهر قوله: «متعلّق به أو بمقلّديه» هو الاختصاص بالمجتهد.
وبه صرّح المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال فى شرح كلام الشيخ رحمه الله:
والمراد من المكلّف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد بحسب اطّلاعه على مدارک الأحكام، ولا عبرة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 15
بظنّ المقلّد وشكّه[11]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
إن قلت: لا يمكن الالتزام بالفرق بين المجتهد والمقلّد فى أحكام القطع، فإنّ القطع كما يكون حجّة بالنسبة إلى المجتهد فكذلک بالنسبة إلى العامّى، فلو قطع من أىّ طريق بعدم وجوب صلاة الجمعة مثلًا لكان حجّة عليه ولو كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذى يقلّده، لأنّ فتوى الفقيه أمارة شرعيّة على العامّى، فلا تعتبر إلّافى حقّ غير القاطع، كسائر الأمارات.
بل لا يمكن الالتزام به أيضاً فى الاصول العمليّة والأمارات الجاريتين فى الشبهات الموضوعيّة، فإنّ للعامّى أيضاً إجراء استصحاب بقاء نجاسة ثوبه والعمل بالبيّنة القائمة عنده على خمريّة هذا المائع.
قلت: كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا يوجب أن يكون المراد من المكلّف أعمّ من المقلّد والمجتهد، إذ البحث عن مباحث القطع وقع استطراداً، وليست من مسائل علم الاصول كما تقدّم.
وأمّا الاصول العمليّة والأمارات فلا نسلّم كون العامّى متمكّناً من العمل بهما أصلًا، ولا فرق فى ذلک بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، كيف وهو عاجز عن تشخيص حجّيّتهما وموارد جريانهما؟! فلا عبرة بشكّه ويقينه ما لم يكن مجتهداً فى مسألة حجّيّة الاستصحاب كى يعمّه مثل خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» ولا يجوز له التمسّک بالطرق والأمارات ما لم يكن عارفاً بشرائط حجّيّتها وكيفيّة التعامل معها عند التعارض.
والحاصل: أنّ المراد ب «المكلّف» الذى جعل مقسماً فى المقام هو خصوص المجتهد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 16

خلافاً للمحقّق العراقى رحمه الله، فإنّه ذهب إلى عموميّة الأحكام المذكورة لكلّ من المجتهد والمقلّد حتّى فى الشبهات الحكميّة، فضلًا عن الموضوعيّة، فإنّه قال:
لا ينبغى الإشكال فى عموم ما يذكر لها[12] من الأحكام لكلّ من المجتهد والمقلّد، إذ لا وجه لتخصيصها بالمجتهد بعد إطلاق أدلّتها عدا توهّم كونه من مقتضيات اختصاص عناوين موضوعاتها بخصوص المجتهد، بتقريب أنّ حصول تلک الصفات من القطع والظنّ والشکّ إنّما هو فرع الالتفات التفصيلى إلى الحكم الشرعى، ومثله مختصّ بالمجتهد، وإلّا فالعامّى من جهة غفلته لا يكاد تحصل له تلک الصفات، وعلى فرض حصولها له لا عبرة بظنّه وشكّه بعد عجزه عن تشخيص موارد الاصول والأمارات ومجاريها وعدم تمكّنه من فهم مضامينها والفحص التامّ فى مواردها، والحال أنّ اختصاص تلک الخطابات بالمتمكّن من تشخيص مجاريها والقادر على الفحص التامّ فى مواردها فى الوضوح كالنار على المنار، كوضوح اختصاص خطاب «لا تنقض» أيضاً بمن أيقن الحكم الفعلى وشكّ فى بقائه وعدم شموله لغيره.
ولكنّه كما ترى، إذ نقول: إنّه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبورة لغير المجتهد أيضاً، كما فى كثير من المحصّلين غير البالغين مرتبة الاجتهاد، فإذا فرض حينئذٍ شمول إطلاقات أدلّة الأمارات والاصول لمثله يتعدّى إلىالعامّى المحض بعدم القول بالفصل.
وأمّا شبهة عدم تمكّنه من الفحص عن الأدلّة والبحث فيها فتندفع بقيام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 17
المجتهد مقامه بمقتضى أدلّة الإفتاء والاستفتاء، فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصه، وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحه، بل بهذا الاعتبار يكون يقينه وشكّه أيضاً بمنزلة يقينه وشكّه فى شمول إطلاقات الأدلّة، بلا احتياج إلى إتعاب النفس فى التشبّث بعدم الفصل.
مع أنّه يمكن فرض حصول اليقين والشكّ للعامّى المحض أيضاً فى الشبهات الحكميّة بعين فرض حصولها للمجتهد، فإنّه كما أنّ المجتهد برجوعه إلى الأدلّة فى حكم الماء المتغيّر بالنجاسة مثلًا يحصل له اليقين بنجاسته، وبعد زوال تغيّره من قبل نفسه وعدم ظفره بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته حينئذٍ يشكّ فى بقاء نجاسته السابقة، كذلک العامّى، فإنّه برجوعه إلى الفقيه فى حكم الماء المتغيّر بالنجاسة وإفتائه إيّاه بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته، لأنّ فتوى الفقيه بالنسبة إليه بعينه كالأمارة القائمة لدى المجتهد على النجاسة فى الحجّيّة بمقتضى أدلّة الإفتاء والاستفتاء، وحينئذٍ لو زال تغيّره من قبل نفسه يشكّ قهراً فى بقاء ذلک

الحكم الكلّى- أعنى النجاسة- وبعد رجوعه ثانياً إلى الفقيه فى حكم المسألة وعدم إفتائه بالنجاسة الواقعيّة، بل وإعلامه بعدم ظفره فى هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، يستقرّ شكّه قهراً، فيتوجّه إليه حينئذٍ خطاب «لا تنقض» من جهة تحقّق كلا ركنيه بالنسبة إليه، وهما «اليقين السابق» و «الشكّ اللاحق» غير أنّه لمّا كان غير عارف بمضمون هذا الخطاب وما يقتضيه من الوظيفة الفعليّة ينوب عنه المجتهد بمقتضى أدلّة الإفتاء والاستفتاء، كنيابته عنه فى التكاليف الواقعيّة، فيفتيه حينئذٍ بنفس الاستصحاب الذى هو مفاد «لاتنقض» كإفتائه إيّاه بالحكم الواقعى.
ونتيجة ذلک: هو تخيّر المجتهد عند رجوع العامّى إليه بين الإفتاء بالواقع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 18
بمقتضى الاستصحاب الجارى فى حقّ نفسه، وبين إقراره على شكّه وإفتائه بالأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ بالخلاف.
وهذابخلاف مبنى تخصيص تلک الخطابات بالمجتهد، فإنّه يتعيّن عليه الإفتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجارى بالنسبة إليه، وليس له الإفتاء بالاستصحاب والأخذ باليقين السابق[13]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وملخّصه: أنّ العامّى يقلّد المجتهد فى نجاسة الماء المتغيّر، فيصير قاطعاً بالنجاسة، ثمّ يشكّ فى بقائها بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، فيقلّده ثانياً فى عدم الظفر فى هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، فيستقرّ شكّه، فيحصل بالنسبة إليه كلا ركنى الاستصحاب، وهما «اليقين السابق» و «الشكّ اللاحق» فيتوجّه إليه خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ».
غاية الأمر ينوب عنه المجتهد فى بيان مضمون هذا الخطاب، ويفتيه بنفس الاستصحاب الذى هو مفاد «لا تنقض» لا بالحكم ببقاء النجاسة.

نقد ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ التفرقة بين المراحل الثلاث- بتحقّق التقليد فى المرحلتين الاوليين والنيابة فى المرحلة الأخيرة- أمر غير مأنوس فى نفسه.
وثانياً: أنّ السيرة العمليّة عند المتشرّعة على خلاف ذلک، فإنّ المقلّدين يرجعون إلى المجتهدين أو إلى رسالتهم العمليّة ويأخذون منهم نفس الأحكام الفرعيّة، ولم يعهد من الفقهاء- عند رجوع العامّى إليهم- الإفتاء بالحكم الاصولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 19
وثالثاً: أنّ النيابة خلاف القاعدة، فلا يمكن الالتزام بها ما لم يقم دليل على مشروعيّتها، ألا ترى أنّه لا يجوز النيابة فى مثل الصلاة والصيام مادام المنوب عنه حيّاً؟
والحاصل: أنّ المراد ب «المكلّف» خصوص المجتهد، كما صرّح به المحقّق النائينى تبعاً لظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمهما الله.

الثانية: أنّالتقسيم الثلاثى الذى ذهب إليه الشيخ رحمه الله يستلزم تداخل الأقسام.
توضيح ذلک: أنّ الظاهر من «الظنّ» فى كلامه هو الظنّ الشخصى، لكونه فى مقابل القطع والشكّ الذين لا يتصوّر نوعيّتهما.
وحينئذٍ فإن حصل الظنّ الشخصى من طريق غير معتبر اقتضى كلامه أن يجرى عليه أحكام الظنّ، وهو خلاف ما عليه الاصوليّون من أنّه بحكم الشكّ، فلابدّ من إجراء الاصول العمليّة فيه.
ولو انعكس الأمر، بأن قام عند شخص أمارة معتبرة على حكم، لوجب عليه العمل بها وإن لم يحصل له الظنّ به، لأنّ من قال بحجّيّة الأمارات بملاک الظنّ أراد الظنّ النوعى لا الشخصى.
وبعبارة اخرى: إن قام دليل على اعتبار الظنّ فهو ملحق بالعلم، وإلّا فملحق بالشكّ، فلا يصحّ تثليث الأقسام.

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال

وأجاب عنه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ عقد البحث فی الظنّ إنّما هو لأجل تمیّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغیر المعتبر الملحق بالشکّ، فلابدّ من
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 20
تثلیث الأقسام، ثمّ البحث عن حکم الظنّ من حیث الاعتبار وعدمه، نعم، لازم اعتباره هو أن یکون کالعلم، کما أنّ لازم عدم اعتباره هو أن یکون کالشکّ[14]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.
وحاصله: أنّ تثلیث الأقسام فی کلام الشیخ رحمه الله إنّما هو توطئة للدخول فی المباحث الثلاثة للکتاب، ولم یرد به تقسیماً واقعیّاً.

وفيه: أنّ التقسيم المذكور فى بداية الكتاب بمنزلة أساس البحث، فلا يجوز أن يتسامح فيه، على أنّ بعض ما فى كلامه رحمه الله من الخصوصيّات- مثل لزوم لحاظ الحالة السابقة فى مجرى الاستصحاب[15]- قرينة على عنايته بالواقعيّات فى هذا التقسيم.
فإشكال تداخل الأقسام وارد على كلام الشيخ رحمه الله.
الثالثة: أنّ «الحكم» فى قوله رحمه الله: «إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعى» ظاهر فى خصوص الحكم الواقعى، لأنّه قسّم المكلّف الملتفت إليه إلى قاطع وظانّ وشاكّ، وحكم على الثانى بالرجوع إلى الأمارات المعتبرة، وعلى الثالث بالرجوع إلى الاصول العمليّة، ولا ريب فى أنّ من قامت عنده أمارة معتبرة شرعيّة على وجوب صلاة الجمعة مثلًا، أو تمسّک باستصحاب وجوبها، كان قاطعاً بالحكم الظاهرى، وإن كان ظانّاً أو شاكّاً فى الحكم الواقعى، فتقسيم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 21
المكلّف الملتفت إلى الحكم الشرعى إلى قاطع وظانّ وشاكّ، لا يتصوّر إلّاإذا اريد من الحكم خصوص الواقعى منه، مع أنّ أحكام القطع لا تختصّ بالقطع المتعلّق بالأحكام الواقعيّة، فإنّها أحكام مطلق القطع بالحكم.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

ولأجل ما ذكر- من استلزام كلام الشيخ رحمه الله تداخل الأقسام وتخصيص آثار القطع بما تعلّق بالواقعى من الأحكام- عدل عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى تقسيم ثنائى مع تصريحه بتعميم متعلّق القطع، فقال:
إنّ البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى متعلّق به أو بمقلّديه، فإمّا أن يحصل له القطع به أولا، وعلى الثانى لابدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلّا فالرجوع إلى الاصول العقليّة من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتى فى محلّه إنشاء اللّه تعالى[16]، إنتهى.
وتوضيحه: أنّ من وضع عليه القلم إن حصل له القطع بالحكم الشرعى الواقعى، كما إذا قام عنده دليل قطعى السند والدلالة على وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة، أو الظاهرى، كما إذا قام عنده ظنّ خاصّ أو ظنّ مطلق على تقدير الكشف، أو أصل عملى شرعى، كأصالتى الحلّيّة والطهارة والاستصحاب وأصالتى البراءة والاحتياط الشرعيّتين، يجب عليه العمل به، وإن لم يحصل له القطع بالحكم الشرعى الواقعى ولا الظاهرى، فإن استقلّ العقل بحجّيّة مطلق الظنّ- كما إذا تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 22
الحكومة[17]- فعليه اتّباعه، وإلّا فلابدّ له الرجوع إلى الاصول العمليّة العقليّة من البراءة والاشتغال العقليّين والتخيير.

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجهين:
الأوّل: قوله رحمه الله: لكن يرد عليه أنّ لازم ذلک دخول تمام مسائل الظنّ والشکّ إلّاالاصول الثلاثة العقليّة فى مسائل القطع، فإنّ المسائل المفصّلة الآتية فى الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجمالى المذكور فى أوّله، وإلّا يصير التقسيم لغواً باطلًا، فبناءً على توسعة دائرة القطع وإطالة ذيله حتّى يشمل كلّ المباحث، تصير كلّيّة المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع، مع أنّ مباحث الظنّ والشکّ من أعظم المباحث الاصوليّة، وهى العمدة فى المباحث العقليّة، والقول بدخولها فى مبحث القطع كلام لا يرضى به اصولى.
وإنّما خصّصنا الاستثناء بالاصول الثلاثة مع جعله قدس سره الظنّ على الحكومة مقابل القطع، فلأنّ الظنّ على الحكومة لا يكون مقابله، بل هو فى الحقيقة من مسائل العلم الإجمالى، إلّاأنّ دائرته أوسع من العلم الإجمالى المذكور فى مباحث القطع والاشتغال، وكون دائرة المتعلّق أوسع منه غير دخيل فى الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى على المتأمّل[18].
الثانى: قوله: ثم إنّ لنا بناءً على ما ذكره قدس سره أن ندرج كلّيّة المباحث حتّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 23
مبحث الاصول العقليّة فى القطع، بأن نجعل متعلّق القطع هو وظيفة المكلّف، فتصير المباحث العقليّة[19] كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع، لكن هذا ممّا لا يرضى به الوجدان الصحيح[20]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.
ويمكن أن يناقش فى كلام صاحب الكفاية رحمه الله بوجه ثالث أيضاً:
وهو أنّه رحمه الله اعترف فى محلّه بأنّ الشارع لم يجعل حكماً واقعيّاً ولا ظاهريّاً فى مورد الأمارات المعتبرة الشرعيّة، بل جعلها حجّة، ولا معنى للحجّيّة إلّا المنجّزيّة والمعذّريّة، فإذا دلّ طريق شرعى معتبر على وجوب صلاة الجمعة مثلًا كان منجّزاً للواقع لو صادفه، ومعذّراً لو خالفه، من دون أن يجعل على طبق مؤدّاه حكم ظاهرى[21].
وأمّا الاصول الشرعيّة فلسان أدلّة بعضها جعل حكم ظاهرى فى مورده، كأصالتى الطهارة والحلّيّة[22]، وكذلک الاستصحاب لو كان بمعنى جعل حكم مماثل للمتيقّن فى ظرف الشکّ.
بخلاف أصالة البراءة المستندة إلى حديث الرفع، فإنّ لسانه رفع الحكم لا إثباته.
فأين الحكم الظاهرى الشرعى فى موارد جميع الأمارات والاصول، كى

يدّعى القطع به عند قيام أمارة شرعيّة أو جريان أصل شرعى؟!
ثمّ قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذيل كلامه:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 24
وإن أبيت إلّاعن ذلک[23]، فالأولى أن يقال: إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع[24] أولا، وعلى الثانى إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولا، لئلّا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّرة عقلًا أو نقلًا لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتى فى محلّه إنشاء اللّه تعالى حسبما يقتضى دليلها[25]، إنتهى.

نقد ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من التقسيم الثلاثى

وكلامه هذا صريح فى الترتيب بين العناوين الثلاث[26].
وعليه فإن أراد من «الطريق المعتبر» فى العنوان الثانى خصوص الطريق الشرعى لخرج الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومة عن تحت جميع العناوين.
إن قلت: هو داخل تحت عنوان «من يحصل له القطع» لأنّ دليل الانسداد يتوقّف على مقدّمات أهمّها العلم الإجمالى بتكاليف شرعيّة.
قلت: دخوله فى «القاطع» يستلزم تقدّمه على الأمارات والاصول الشرعيّتين، وهذا خلاف ما عليه أهل الفنّ، ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث صرّح فى تقسيمه الثنائى بتأخّر الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومة عن القطع بالحكم الواقعى والظاهرى، فإنّ من قام عنده طريق أو أصل شرعى كان بزعمه رحمه الله من مصاديق القاطع بالحكم الظاهرى.
وإن أراد من «الطريق المعتبر» ما يعمّ الطريق العقلى أيضاً لاستلزم تقدّم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 25
الظنّ المطلق على تقدير الحكومة على الاصول العمليّة، ولو كانت شرعيّة، وقد عرفت أنّه خلاف ما يعتقده الاصوليّون ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله فى تقسيمه الثنائى.

والحقّ أنّا نتمكّن من تقسيم ثلاثى صحيح بشرط رعاية نكتتين: إحداهما: أن يراد من «الطريق المعتبر» فى العنوان الثانى خصوص الطرق الشرعيّة، الثانية: أن لا نلتزم بترتّب الأقسام، فإنّ التقسيم لا يدلّ على الطوليّة، ضرورة أنّ قولنا: «الإنسان إمّا عالم وإمّا جاهل» أو «الجسم إمّا أبيض أو أسود أو أحمر أو أصفر» لا يقتضى الترتيب أصلًا.

فعلى أساس هاتين النكتتين يمكن أن يقال فى التقسيم:

إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعى واقعى إمّا أن يكون قاطعاً به، أو يقوم عنده طريق معتبر شرعى عليه، أو يجرى فى مورده أصل عملى شرعى أو عقلى.

وعلى هذا يدخل الظنّ الانسدادى على الحكومة فى القسم الأوّل، من دون أن يستلزم تقدّمه على الأمارات أو الاصول الشرعيّة، لعدم اقتضاء تقدّم ذكره فى التقسيم ذلک، بل للبحث عن المتقدّم والمتأخّر من الأقسام محلّ آخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 27

فى لزوم متابعة القطع وحجّيّته وكشفه عن الواقع

أحكام القطع وأقسامه

اشارة

وكيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم امور:

الأمر الأوّل: فى لزوم متابعة القطع وحجّيّته وكشفه عن الواقع

اشارة

إنّ هاهنا عناوين ربما وقع الخلط بينها فى الكلمات، فلا بدّ لنا من البحث حولها فى ضمن ثلاث مسائل:

الاولى: فى لزوم العمل على وفق القطع

قال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا إشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً[27].
وهو وإن كان ظاهراً فى الوجوب الشرعى[28]، إلّاأنّه لابدّ من أن يكون مراده اللزوم العقلى.
توضيح ذلک: أنّ المقصود من «وجوب متابعة القطع» هو لزوم اتّباع الحكم الشرعى الذى تعلّق به القطع، وإلّا فلا يتصوّر وجوب متابعة نفس القطع الذى هو من الصفات النفسانيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 28
وعليه فلو اريد منه الوجوب الشرعى لاجتمع فى مورد القطع حكمان:
أحدهما: نفس الحكم الذى تعلّق به القطع، والثانى: وجوب العمل على وفقه، وهذا يستلزم أن يكون تارک الصلاة القاطع بوجوبها أو شارب الخمر القاطع بخمريّتها مثلًا مستحقّاً لعقوبتين، لمخالفته حكمين إلزاميّين، وفساده واضح.
ولأجل هذا المحذور حملوا الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ»[29] على الإرشاد[30] الذى لم يترتّب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فإنّه لو كان أمراً مولويّاً لكان تارک الصلاة مثلًا مستحقّاً لعقوبتين، لأجل مخالفته وجوبين:
أحدهما: ما تعلّق بالصلاة، والثانى: ما تعلّق بإطاعة اللَّه، وهو ضرورى الفساد.
فحاصل كلام الشيخ رحمه الله بعدما عرفت من التوضيح والتصحيح أنّه «لا إشكال فى لزوم متابعة ما تعلّق به القطع والعمل على وفقه عقلًا مادام القطع موجوداً».

الثانية: فى حجّيّة القطع

لايخفى عليک أنّ للحجّيّة شعبتين[31]: المنجّزيّة عند الإصابة، والمعذّريّة عند الخطأ.
ولا إشكال فى صحّة إسناد المنجّزيّة إلى القطع المصادف للواقع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 29
إنّما الإشكال فى صحّة إسناد المعذّريّة إلى القطع المخالف له، فإنّ من قطع بعدم وجوب صلاة الجمعة مع كونها واجبةً فى الواقع وإن كان معذوراً فى تركها، إلّاأنّ العذر إنّما هو لأجل عدم العلم بحكم المولى، لا لأجل العلم بعدمه، ولذا لو كان شاكّاً فى الحكم لكان معذوراً أيضاً.
والحاصل: أنّ إسناد المنجّزيّة إلى القطع صحيح حقيقةً، وأمّا إسناد المعذّريّة إليه فلا يصحّ إلّابنحو من المسامحة والتجوّز.

الثالثة: فى كون القطع طريقاً إلى الواقع

كلام صاحب الكفاية والمحقّق النائينى رحمهما الله فيه
ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ الكاشفيّة من لوازم ماهيّة القطع[32].
وبه صرّح المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال فى مسألة وجوب متابعة القطع:
وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعيّاً، لأنّ طريقيّة القطع ذاتيّة له لا تنالها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه، فإنّ الجعل التشريعى إنّما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه، لا ما يكون متكوّناً بنفسه، وطريقيّة القطع تكون كذلک ... فإنّها من لوازم ذات القطع، كزوجيّة الأربعة، بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، وما يكون شأنه ذلک كيف يصحّ أن تناله يد الجعل التشريعى؟!
وبعبارة اخرى: طريقيّة كلّ شىء لابدّ وأن تنتهى إلى العلم، وطريقيّة العلم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 30
لابدّ وأن تكون ذاتيّة له، لأنّ كل ما بالغير لابدّ وأن ينتهى إلى ما بالذات، وإلّا لزم التسلسل[33]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

لعلّ قائلًا يقول: إنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، فكيف تكون الطريقيّة من لوازم ذاته مع أنّه لا يمكن انفكاک لازم الماهيّة عنها؟!
إن قلت: لعلّ المراد هو الكاشفيّة بنظر القاطع وعقيدته.
قلت: لا تتفاوت الأنظار فى لوازم الماهيّة، ألا ترى أنّ الأربعة زوج باعتقاد الجميع ولا ينكر زوجيّتها أحد من الناس؟ بخلاف القطع، فإنّ بعض الناس يقطعون مثلًا بوجوب صلاة الجمعة وبعضهم بعدم وجوبها، فهل يمكن القول بكاشفيّة كلا القطعين عن الواقع مع أنّها تستلزم كون صلاة الجمعة واجبة وغير واجبة واقعاً؟!
اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ القطع وإن لم يكن كاشفاً عن الواقع الذى هو المعلوم بالعرض أحياناً، إلّاأنّه كاشف عن المعلوم بالذات دائماً.
توضيح ذلک: أنّ للعلم- سواء كان تصوّراً أو تصديقاً- معلوماً بالذات ومعلوماً بالعرض، فالأوّل: هو الصورة الحاصلة من الشىء الخارجى لدى النفس، والثانى: هو نفس الشىء الخارجى.
وذلک لأنّ ما فى الخارج لا يعقل أن يكون معلوماً لنا بلا واسطة، فإنّ المعلوميّة عبارة عن حضور المعلوم فى نفس العالم، وما فى الخارج بوصف كونه كذلک يستحيل أن يوجد فى الذهن[34]، ولو انسلخ عن ذلک الوصف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 31
لا نسلخ عن حقيقته، فإنّک إذا تصوّرت زيداً مثلًا مجرّداً عن وجوده الخارجى لم يكن المتصوّر زيداً، لأنّ الخارجيّة من أركان حقيقة الزيديّة.
فلابدّ من القول بأنّ ما فى الخارج- سواء كان أمراً تصوّريّاً أو تصديقيّاً- لا يتّصف بالمعلوميّة إلّابالعرض، والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة منه عند النفس.
ثمّ لا يخفى عليک أنّ العلم إذا أصاب الواقع كان مشتملًا على المعلوم بالذات وبالعرض كليهما، وإذا أخطأ كان مشتملًا على الأوّل دون الثانى، فإذا علمت ب «أنّ زيداً قائم» فلا إشكال فى وجود العلم والمعلوم بالذات، وهو الصورة الحاصلة من كون زيد قائماً فى النفس، سواء أصاب الواقع أو أخطأ، وأمّا وجود المعلوم بالعرض فيختصّ بصورة الإصابة.
ولا يمكن إنكار وجود القطع فى مصطلح الاصوليّين عند الخطأ، وإلّا فلم يصحّ القول بكونه منجّزاً فيما أصاب ومعذّراً فيما أخطأ، فالإصابة إلى الواقع لا تكون من مقوّمات القطع.
إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ القطع وإن كان قد ينفكّ عن المعلوم بالعرض، إلّاأنّه لا ينفكّ عن المعلوم بالذات أصلًا.
ولعلّ المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله أرادا كاشفيّته بالنسبة إلى الثانى دون الأوّل[35].
ويؤيّده أنّ المحقّق النائينى رحمه الله بعد أن صرّح بأنّ الطريقيّة من لوازم ذات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 32
القطع قال: بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع[36].
وجه التأييد أنّ المعلوم بالعرض لا يصلح أن يدّعى كونه عين القطع، فإنّ ما فى الخارج يستحيل أن يكون عين القطع الذى لا يوجد إلّافى الذهن، بخلاف المعلوم بالذات، إذ لقائل أن يقول: ليس لنا شيئان فى النفس يسمّى أحدهما بالعلم والآخر بالمعلوم بالذات، بل الصورة الحاصلة من الخارج لدى النفس التى نعبّر عنها بالمعلوم بالذات هى عين العلم، فلا يصحّ التعبير بالكاشفيّة المشعرة بتغايرهما[37].
والحاصل: أنّ كاشفيّة القطع إن لوحظت بالنسبة إلى ما فى الخارج فليست دائميّة، فضلًا عن كونها عين القطع، أو من لوازم ماهيّته.
وأمّا إن لوحظت بالنسبة إلى الصورة الحاصلة فى النفس فلا ريب فى كون القطع طريقاً تامّاً إليها دائماً، ويستحيل انفكاكه عنها، بل لا يبعد دعوى كونه نفسها كما التزم به المحقّق النائينى رحمه الله.

فی کون الحجّیّة من آثار القطع بوجوده الخارجی

ثمّ لا إشکال فی حجّیّة القطع، بمعنی أنّه ممّا یصحّ احتجاج المولی به علی العبد، وهو الذی یعبّر عنه بالمنجّزیّة عند الإصابة، واحتجاج العبد فی مقابل المولی، وهو الذی یعبّر عنه بالمعذّریّة عند الخطأ.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 33
إنّما الإشکال فی أنّ الحجّیّة هل هی من آثار القطع بوجوده الخارجی، أو من آثار ماهیّته [38]؟
الحقّ هو الأوّل، ضرورة عدم ترتّب المنجّزیّة أو المعذّریّة إلّاعلی الإدراک الواقعی القائم بنفس القاطع، ولا یمکن الالتزام بحجّیّة ماهیّته ما لم تصر موجودة، ولا بحجّیّة وجوده الذهنی التصوّری الذی یحصل بمثل استماع لفظه.
وبذلک انقدح لک تفاوت مرتبة الطریقیّة والحجّیّة، فإنّ الطریقیّة فی درجة عالیة توجب القول بعینیّتها مع القطع کما عرفت، بخلاف الحجّیّة التی لا یصحّ إلّا القول بکونها من لوازم القطع بوجوده الواقعی الخارجی.

ثمّ إنّ حجّيّة القطع من الأحكام العقليّة الضروريّة، فلا حاجة لإثباتها إلى مزيد بيان وإقامة برهان.
وعلى هذا فلا يمكن جعلها شرعاً، لكونه لغواً لا يصدر من الحكيم.
إن قلت: نعم، لا يمكن تأسيس الحجّيّة للقطع، لكن إمضائها بمكان من الإمكان، كإمضاء حجّيّة الأمارات العقلائيّة.
قلت: كلّا، فإنّ قياس الأحكام العقليّة الضروريّة بالأحكام العقلائيّة مع الفارق، فإنّ للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، ألا ترى أنّه أمضى كثيراً من الامور المعتبرة عندهم، وردع عن بعضها، كالربا الذى حرّمه اللّه تعالى مع كونه من المعاملات الرائجة بين عقلاء العالم؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 34
وهذا بخلاف الامور العقليّة الضروريّة، إذ ليس للشارع أن يوافقها تارةً ويخالفها اخرى، لأنّها أساس الشرع، وملاک حجّيّة قول الشارع، حيث إنّ لزوم إطاعته ينتهى إلى حكم عقلى فطرى، فلو تزلزل الأحكام العقليّة لتزلزل الأحكام الشرعيّة أيضاً، لابتنائها عليها، بخلاف الأحكام العقلائيّة.
إن قلت: فكيف يكون الظلم قبيحاً عقلًا ومحرّماً شرعاً، هل هذا إلّاحكم الشارع فى مورد حكم العقل؟!
قلت: ما حكم به الشرع فى باب الظلم غير ما حكم به العقل، فإنّ العقل يدرک قبحه، والشارع يحكم بحرمته بملاک هذا القبح، فحكم العقل بقبح الظلم يكون بمنزلة العلّة لحكم الشرع بحرمته.
والحاصل: أنّ فى باب الظلم حكمين متغايرين: أحدهما عقلى، والآخر شرعى، بخلاف مسألة حجّيّة القطع، فإنّها بوحدتها تكون من أحكام العقل تارةً، ومن أحكام الشرع اخرى لو قلنا بجعلها من قبل الشارع.
وهذا الذى ألجأنا إلى حمل الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ»[39] على الإرشاد، لأنّ مولويّته تستلزم محاذير منها اللغويّة.
وبذلک انقدح عدم إمكان نفى الحجّيّة عن القطع أيضاً، فإنّک عرفت أنّ الأحكام العقليّة الضروريّة التى منها حجّيّة القطع أساس الشرع، فإنّ إثبات الصانع ووحدانيّته وحجّيّة قول الشارع وسائر المسائل المتفرّعة على هذه الامور تبتنى على الإدراكات العقليّة الضروريّة، فمخالفتها ولو من قبل الشارع تستلزم تزلزل بنيان الشرع أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 35

نقد ما استدلّ به صاحب الكفاية على المسألة

واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحالة نفى الحجّيّة عن القطع- مضافاً إلى ما تقدّم- بكونه مستلزماً لاجتماع الضدّين[40] اعتقاداً مطلقاً، وحقيقةً فى صورة الإصابة[41].
وفيه: ما قدّمناه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى- تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- من أنّ التضادّ يختصّ بالامور الواقعيّة التكوينيّة، ولا يعمّ الاعتباريّات التى منها الأحكام الشرعيّة[42].
ويشهد عليه أنّ الضدّين لا يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص، ومزجوراً عنه من قبل شخص آخر.
إن قلت: لو اختصّ التضادّ بالامور الواقعيّة لجاز للمولى أن يأمر عبده بشىء وينهاه عن نفس ذلک الشىء، مع أنّه مستحيل بالضرورة.
قلت: إنّ الاستحالة هاهنا ليست ناشئة عن اجتماع البعث والزجر الاعتباريّين، بل ناشئة عن مبدئيهما، فإنّ البعث يتوقّف على مبادٍ: منها حبّ المبعوث إليه، والزجر يتوقّف على مبادٍ اخر: منها بغض المزجور عنه، والحبّ والبغض متضادّان حقيقةً، لكونهما أمرين واقعيّين قائمين بنفس المولى، فلا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 36
يمكن اجتماعهما كما لا يمكن اجتماع البياض والسواد[43].
ثمّ ناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجه آخر أيضاً فى تعليقته على الكفاية بقوله:
وأمّا حديث اجتماع الضدّين اعتقاداً أو حقيقةً، فيمكن دفعه، فإنّ العلم كالشكّ من عوارض المعلوم بوجه، كالشكّ الذى من طوارئ المشكوک، فكما أنّ المشكوک بما أنّه مشكوک موضوع يمكن تعلّق حكم متضادّ للذات به- بناءً على صحّة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى بنحو الترتّب- كذلک المعلوم بما أنّه معلوم يصحّ تعلّق حكم منافٍ للذات به.
نعم، جعل الحكم المنافى للذات لعنوان المعلوم يوجب اللغويّة، لكن هذا أمر آخر غير الامتناع الذاتى[44]، إنتهى.
توضيحه: أنّا لو أغمضنا عن مسألة اللغويّة لأمكن القول بجواز جعل حكم مخالف للحكم المقطوع، كجعل الحكم الظاهرى المخالف للحكم الواقعى المشكوک فيه، فإنّ شيئاً إذا كان بعنوانه الأوّلى نجساً مثلًا، ثمّ شككنا فى ذلک الحكم الواقعى- لعدم وصول دليله إلينا- جعل الشارع هذا الشىء بعنوان أنّه مشكوک الحكم موضوعاً للطهارة الظاهريّة، وهذا الحكم

الظاهرى متأخّر عن الواقعى برتبتين، لأنّ الحكم الواقعى متقدّم على الشكّ فيه، والشكّ فيه متقدّم على الحكم الظاهرى، فهذا الشىء المشكوک طهارته ونجاسته محكوم بحكمين شرعيّين: النجاسة الواقعيّة المتعلّقة به بعنوانه الأوّلى، والطهارة الظاهريّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 37
المتعلّقة به بما هو مشكوک الحكم.
ويمكن القول بنظيره فى القطع، فإنّ الشارع لو قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرّمت عليک صلاة الجمعة» فلا محذور فيه إلّا اجتماع حكمين مختلفين، وهو نظير ما تقدّم من اجتماع الحكم الظاهرى والواقعى- على القول بصحّته- فما هو جوابكم فى تلک المسألة فهو جوابنا فى المقام.
نعم، جعل الحكم الظاهرى لا يستلزم اللغويّة، بل ربما كان تسهيلًا وامتناناً على المكلّفين، بخلاف جعل الحكم المنافى للحكم المقطوع، لكنّ اللغويّة وإن كانت قبيحةً ممتنعةً على الحكيم، إلّاأنّها غير اجتماع الضدّين المتنازع فيه.
ولما ذكره الإمام رحمه الله مزيد تحليل وبيان سيجىء فى مسألة القطع الموضوعى.

هل يمكن جعل الكاشفيّة للقطع أو نفيها عنه أم لا؟

قد عرفت أنّ حجّيّة القطع لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً، فهل الطريقيّة أيضاً كذلک- بناءً على عدم عينيّتها مع القطع[45]- أم لا؟
الحقّ هو الأوّل، لأنّ الكاشفيّة من لوازم وجود القطع تكويناً، ولا ربط لها بمقام التشريع، فكما أنّ حرارة النار غير قابلة للجعل والنفى التشريعيّين[46]- بل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 38
إذا وجدت النار تكويناً، وجدت الحرارة بتبعها، وإذا انعدمت، انعدمت- كذلک الأمر فى المقام، فإذا وجد القطع فى نفس القاطع كان كاشفاً تكويناً، ولا دخل للشارع بما هو شارع فيه إثباتاً أو نفياً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 39
فى الانقياد والتجرّى

الأمر الثانى: فى الانقياد والتجرّى

اشارة

ولابدّ قبل الخوض فى هذه المسألة من امور:

الأوّل: فى الفرق بين الإطاعة والانقياد، وبين المعصية والتجرّى

إنّ المكلّف إذا اعتقد كون شىء مأموراً به أو منهيّاً عنه وكان فى الواقع أيضاً كذلک، فإن جرى على ما يقتضيه اعتقاده بإتيان المأمور به وترک المنهيّ عنه سمّى مطيعاً، ولو لم يجر عليه سمّى عاصياً، وإن كان اعتقاده مخالفاً للواقع سمّى فى صورة الموافقة منقاداً، وفى صورة المخالفة متجرّياً.
هذا بحسب اصطلاح أهل الفنّ.
وأمّا بحسب اللغة فالانقياد يعمّ الإطاعة، والتجرّى يعمّ العصيان.

إنّ التجرّى والانقياد لا يختصّان بباب القطع، بل موافقة الأمارة المعتبرة المخالفة للواقع أيضاً تسمّى انقياداً، ومخالفتها تجرّياً، بناءً على ما هو الحقّ، من أنّ حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، كالقطع.
نعم، لو قلنا بكون حجّيّتها من باب السببيّة[47] فلم يتصوّر الانقياد

والتجرّى فى باب الأمارات.
كما أنّهما لا يجريان فى باب الاستصحاب بناءً على أنّ مفاد دليله جعل حكم مماثل للحكم المتيقّن فى ظرف الشكّ، لأنّ متابعة هذا الحكم المماثل الظاهرى أيضاً واجبة ومخالفته محرّمة، وإلّا فلا معنى لجعله، وحينئذٍ فإن عمل به المكلّف كان مطيعاً، وإلّا كان عاصياً، حتّى فيما إذا كان الحكم الظاهرى المجعول بواسطة الاستصحاب مخالفاً للحكم الواقعى.
وأمّا قاعدة الطهارة والحلّيّة فليس لهما موافقة ومخالفة، لأنّهما لا تدلّان إلّا على طهارة الشىء وحلّيّته، ولا يجب على المكلّف استعمال الطاهر أو التصرّف فى الحلال.

الثالث: فى الانقياد والتجرّى فى القطع الموضوعى

إنّ القطع قد يكون طريقاً إلى الحكم أو إلى موضوعه[48]، وقد يكون موضوعاً لحكم، والقطع الموضوعى تارةً يكون تمام الموضوع[49]، واخرى جزئه[50]، كما سيأتى تفصيله.
ولا ريب فى أنّ التجرّى والانقياد لا يجريان فى القطع المأخوذ تمام الموضوع، لأنّ الحرمة إذا تعلّقت ب «مقطوع الخمريّة» مثلاً فكلّ ما قطع المكلّف بخمريّته كان بحسب الواقع حراماً، ولو لم يكن خمراً واقعاً، وحينئذٍ فإن عمل على وفق القطع تحقّقت الإطاعة حقيقةً، وإلّا تحقّقت المعصية كذلک،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 41
ولا يتصوّر فيه الانقياد والتجرّى أصلاً.
إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً فى التجرّى[51]، واخرى فى الفعل المتجرّى به، فلابدّ من عقد البحث فى مقامين:

المقام الأوّل فى التجرّى

اشارة

هل المسألة اصوليّة أو فقهيّة أو كلاميّة؟
لايخفى عليک أنّه يتصوّر البحث عن التجرّى فى ثلاثة وجوه:
أ- قبحه العقلى، ب- حرمته الشرعيّة، ج- استحقاق فاعله العقوبة.
والحقّ أنّه على الأخير مسألة كلاميّة، لأنّ البحث- عليه- يكون بحثاً عن خصوصيّات المعاد[52]، ولا ريب فى أنّ «الكلام» علم يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد. وعلى الثانى يكون مسألة فقهيّة، لأنّ البحث عن الحرمة والوجوب وسائر الأحكام يكون من شؤون علم الفقه.
وأمّا على الأوّل فلقائلٍ أن يقول: إنّه مسألة اصوليّة، لأنّا نتكلّم فى أنّ التجرّى هل هو قبيح عقلًا أم لا؟ فإذا ثبت قبحه نضمّ إليه قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ونستنتج الحكم الشرعى، فنقول: «التجرّى قبيح عقلًا، وكلّ قبيح عقلًا حرام شرعاً» فينتج أنّ «التجرّى حرام شرعاً».
وفيه أوّلًا: أنّ الملاک فى المسألة الاصوليّة أن يصحّ جعل نتيجتها كبرى

قياس الاستنباط، وأنتم جعلتموها فى المقام صغرى هذا القياس.
وثانياً: أنّ للعقل أحكاماً مستقلّةً متقدّمة على حكم الشرع، كحسن العدل وقبح الظلم، وأحكاماً متأخّرة عنه، متوقّفة عليه، كحسن الطاعة وقبح المعصية. والملازمة بين حكمه وبين حكم الشرع إنّما هى فى القسم الأوّل، فإنّ الشرع يحكم بحرمة الظلم مثلًا بملاک قبحه العقلى.
وأمّا القسم الثانى فلا مجال لقاعدة الملازمة فيه، لأنّا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل[53] لكانت مستحيلةً من جهة اخرى، وهى أنّها تستلزم أن تصير معصية واحدة معصيتين[54] ويستحقّ من ارتكبها عقوبتين، لأنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر مثلًا، ثمّ عصاه المكلّف وشرب خمراً حكم العقل بقبح العصيان، فلو حكم الشارع بحرمته عقيب حكم العقل بقبحه لاستحقّ شارب الخمر عقابين، لارتكابه محرّمين: أحدهما: شرب الخمر الذى صرّح الشارع بحرمته، والثانى: معصية اللّه التى استكشفنا حرمتها الشرعيّة بتبع حكم العقل بقبحها، وهل يمكن الالتزام بذلک؟!
فلابدّ من القول بأنّ قاعدة «كلمّا حكم به العقل حكم به الشرع» تختصّ

بالأحكام العقليّة التى تكون فى سلسلة علل الأحكام الشرعيّة، دون الأحكام العقليّة التى تكون فى رتبة متأخّرة عنها وفى سلسلة معاليلها.
وحكم العقل بقبح التجرّى من القسم الثانى، لأنّ حكمه بقبح شرب ما قطع بخمريّته- مع كونه ماءً فى الواقع- متأخّر رتبة عن حكم الشارع بحرمة الخمر كما لا يخفى، فلا يكون حكم العقل بقبح التجرّى فى سلسلة علل حكم الشرع، بل فى سلسلة معلولاته، فلا مجال للتمسّک بقاعدة الملازمة

بين حكم العقل وحكم الشرع لإثبات حرمة التجرّى، فلا يمكن إثبات كون البحث عن التجرّى مسألة اصوليّة من طريق قبحه عقلاً، والملازمة بينه وبين حرمته شرعاً.

وللمحقّق النائينى رحمه الله طريق آخر لإثبات ذلک:
وحاصله: أنّ القائل باستحقاق المتجرّى للعقاب لو استند فى ذلک إلى دعوى[55] أنّ الخطابات الأوّليّة تعمّ صورتى مصادفة الواقع ومخالفته لكانت المسألة اصوليّة، لأنّا نبحث حينئذٍ فى أنّ المتجرّى هل يندرج تحت إطلاق الخطابات الشرعيّة أم لا؟ ولا ريب فى أنّ نتيجة هذه المسألة إثباتاً ونفياً تستخدم فى طريق استنباط الحكم الشرعى، لأنّا لو قلنا بشمولها للمتجرّى لحرّم على المكلّف كلّ ما قطع بكونه خمراً، وإن كان ماءاً ونحوه فى الواقع، وإتلاف كلّ ما اعتقد أنّه مال الغير وإن كان لنفسه واقعاً، وهكذا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 44
وإن قلنا بعدم شمولها له لم يحرّم عليه شىء من ذلک فيما إذا لم يصادف قطعه الواقع، فنتيجة البحث- على كلّ حال- تستخدم فى طريق الوصول إلى الحكم الشرعى[56].
هذا ملخّص ما أفاده رحمه الله فى المقام.

البحث حول ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

اشارة

واعترض[57] عليه بأنّ البحث عن شمول وعدم شمول العمومات أو الإطلاقات ليس من مسائل الاصول، بل من شؤون علم الفقه، والبحث الاصولى المناسب للعموم والإطلاق إنّما هو حجّيّة أصالة العموم عند الشكّ فى التخصيص، وحجّيّة أصالة الإطلاق عند الشكّ فى التقييد، كما تقدّم فى بابيهما[58].
لكن يمكن أن يجاب من قبل المحقّق النائينى رحمه الله أوّلًا: بالنقض بمثل البحث عن الخطابات الشفاهيّة، وأنّها هل تختصّ بمن حضر مجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فإنّ هذا البحث نظير ما نحن فيه، مع أنّهم لا يرتابون فى كونه مسألة اصوليّة.
وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ المسألة لا تكون فقهيّة إلّاإذا كان لها موضوع معيّن، كحرمة الخمر، وحلّيّة المعاطاة، وجزئيّة السورة للصلاة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 45
وأمّا إذا كان لها موضوع كلّى، كما فى المقام- حيث نبحث فى أنّ أدلّة المحرّمات هل تختصّ بالعناوين الواقعيّة، أو تعمّ مطلق ما تعلّق به القطع؟ سواء صادف الواقع أم لا[59]- فكانت مسألة اصوليّة، وإن أبيت إلّاعن علاقتها بالفقه فلابدّ من القول بكونها من القواعد الفقهيّة، وأمّا المسألة الفقهيّة فقد عرفت أنّها لا تناسب كلّيّة الموضوع.
إذا عرفت هذا فلنشرع فى الأحكام الثلاثة المبحوث عنها فى التجرّى[60].

1- قبح التجرّى

لا إشكال ولا خلاف فى أنّ التجرّي قبيح عقلًا.
إنّما الإشكال فى أنّ قبحه فعلى أو فاعلى؟

ذهب الشيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله وجمع آخر إلى الثانى، وهو أنّ نفس الفعل المتجرّى به لا يكون قبيحاً، فإنّ شرب الماء الذى قطع العبد بخمريّته ليس بعنوانه الأوّلى- أعنى شرب الماء- قبيحاً، وانطباق عنوان «مقطوع الخمريّة» عليه أيضاً لا يوجب قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبّحة[61].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 46
لكن صدوره عن الفاعل القاطع بكونه مبغوضاً للمولى قبيح، لأنّه كاشف عن خبث طينته وجرئته على المولى وعزمه على العصيان والتمرّد[62].
هذا توضيح ما أفاده القائلون بالقبح الفاعلى.

وذهب المحقّق العراقي رحمه الله إلى الأوّل، وهو أنّ التجرّى يقتضى كون الفعل المتجرّى به قبيحاً، لانطباق عنوان الطغيان عليه، مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه فى الواقع، بلا استتباعه لحرمته شرعاً[63] بهذا العنوان الطارى.
وتوضيح المرام فى المقام أنّه لا ينبغى الارتياب فى حكم العقل بقبح الإقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية، واستحقاق العقوبة عليه[64]، وذلک لا من جهة اقتضاء مجرّد القطع بالمبغوضيّة لصيرورة العمل قبيحاً ومعاقباً عليه، كى يدفع ذلک بأنّه خلاف ما يقتضيه الوجدان من بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبيّة لدى المولى، وعدم كون القطع بحرمة شىء بالقطع المخالف للواقع من العناوين المغيّرة لجهة حسنه ومحبوبيّته، بل من جهة أنّ نفس إقدامه على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له ممّا ينطبق عليه عنوان الطغيان على المولى، لكونه إبرازاً للجرأة عليه وخروجاً عن مراسم العبوديّة، وأنّ مبغوضيّة العمل واستحقاق العقوبة عليه إنّما هو لأجل هذا العنوان الطارى عليه، كما هو الشأن فى إقدامه على العمل من قبل العلم المصادف، حيث إنّ قبحه أيضاً إنّما هو من جهة كونه طغياناً على المولى، بإبرازه للجرأة عليه بلا خصوصيّة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 47
ذلک لعنوان العصيان، فتمام المناط فى القبح الفعلى واستحقاق العقوبة إنّما هو عنوان الطغيان المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له الأعمّ من المصادف وغيره، ولا يستلزم ذلک أخذ عنوان العلم فى موضوع القبح على نحو الصفتيّة كما توهّم، بل العلم بما هو مأخوذ على نحو الطريقيّة والكاشفيّة يكون تمام الموضوع فى إحداث عنوان الطغيان على إقدامه[65]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام، وبيان الحقّ فيه

اشارة

وفيه: أنّه لا وجه لكون الفعل المتجرّى به قبيحاً بعد اعترافه رحمه الله أوّلًا: ببقاء ذات العمل على ما هو عليه فى الواقع، فإذا شرب الماء باعتقاد الخمريّة كان ذات العمل هو شرب الماء الذى لا يكون قبيحاً أصلًا، وثانياً: بأنّ القطع بكونه مبغوضاً للمولى لا يؤثّر فى قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبّحة.
فالحقّ أنّ قبح التجرّى فاعلى.
ويمكن القول بأنّ النزاع لفظى، فإنّهم اتّفقوا على ثلاثة امور: أ- أنّ ذات الفعل المتجرّى به لا يكون قبيحاً، ب- أنّ القطع بمبغوضيّته أيضاً لا يؤثّر فى واقعيّته، ج- أنّ مجرّد قصد الحرام أيضاً لا يقتضى شيئاً، بل القبح يتوقّف على العمل الخارجى الصادر عن اعتقاد المعصية، فيمكن القول بأنّه قبح فعلى، لتوقّفه على الفعل الخارجى، وفاعلى، لأنّ الفعل لا يكون قبيحاً إلّابلحاظ كونه مبرزاً عن خبث سريرة الفاعل وجرئته على المولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 48

2- حرمة التجرّى

وأمّا حرمته فاستدلّ لإثباتها بوجوه:
الأوّل: قيام الإجماع على حرمة بعض مصاديقه، فإنّهم اتّفقوا على أنّ من أخّر الصلاة عن الوقت الذى ظنّ أنّه بمقدار أدائها فقط ارتكب حراماً، وإن انكشف أنّ الوقت لم يكن مضيّقاً وصلّى قبل انقضائه.
واتّفقوا أيضاً على أنّ من قطع أو ظنّ الضرر فى طريق السفر وجب عليه إتمام الصلاة، وإن انكشف بعداً عدم الضرر، لكونه سفر المعصية.

وفيه أوّلًا: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة، والمحصّل ليس بثابت، لنقل وجود المخالف فى كلتا المسألتين المتقدّمتين.
وثانياً: أنّا نحتمل أن يكون مستند المجمعين فى المقام ما سيجىء من سائر أدلّة الباب، وحجّيّة الإجماع مشروطة بما إذا كان دليلًا مستقلّاً، وأمّا إذا قطعنا أو احتملنا استناده إلى دليل آخر فلابدّ من ملاحظة نفس ذلک الدليل، فإن كان تامّاً فهو المستند، لا الإجماع، وإلّا فلا يصحّ الاستدلال بواحد منهما.
وثالثاً: أنّ مورد التجرّى هو القطع الطريقى[66]، لأنّه إن صادف الواقع تحقّق بمخالفته العصيان، وإن خالفه تحقّق بها التجرّى.
وأمّا القطع الموضوعى- مثل «لا تشرب مقطوع الخمريّة»- فلا يجرى بمخالفته إلّاالعصيان، لأنّ الحرمة تعلّقت بما قطع المكلّف بخمريّته، ولو لم يكن خمراً فى الواقع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 49
وما ذكر فى المقام من قبيل الثانى، لأنّ موضوع وجوب الإتمام هو المسافر الذى سلک طريقاً يخاف فيه الضرر، فالموضوع هو الخوف الجامع بين القطع والاحتمال العقلائى، لا نفس الضرر.
وكذلک الأمر فى المسألة الاولى، لأنّ فوريّة وجوب الصلاة لا ترتبط بنفس ضيق الوقت، بل بالظنّ به، فإذا أخّر الصلاة عن الوقت المظنون الضيق كان عاصياً حقيقةً، وإن انكشف الخلاف بعداً.
الثانى: أنّ التجرّى قبيح كما تقدّم، والعقل يحكم بالملازمة بين قبح الشىء عقلًا وحرمته شرعاً.
وانقدح فساده ممّا سبق بوجهين:
أ- أنّ قبح التجرّى فاعلى لا فعلى كما عرفت[67].
ب- أنّ قاعدة «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» على فرض قبولها تختصّ بما إذا كان حكم العقل فى سلسلة علل حكم الشرع المتقدّمة عليه، لا فى سلسلة معلولاته المتأخّرة عنه، لأنّا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل فى مثل المقام لكانت مستحيلةً من جهة أنّها تقتضى أن تصير معصية واحدة معصيتين ويستحقّ من ارتكبها عقوبتين كما تقدّم[68].

الثالث: ما قرّبه المحقّق النائينى رحمه الله ثمّ أجاب عنه. أمّا التقريب فهو قوله: إنّ الخطابات الأوّليّة تعمّ صورتى مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرّى فى عموم الخطابات الشرعيّة حقيقةً، ببيان أنّ التكليف لابدّ وأن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 50
يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلّف، والتكليف الذى له تعلّق بموضوع خارجى[69]، كقوله: «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» وإن كان وجوده الواقعى مشروطاً بوجود ذلک الموضوع من غير دخل للعلم والجهل فى ذلک، إلّا أنّ مجرّد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكلّف وحركة إرادته نحوه، فإنّ الحركة والانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمى، ولا أثر للوجود الواقعى فى ذلک، فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً، إلّاأنّه بالنسبة إلى الاختيار والإرادة والانبعاث يكون موضوعاً، ومتعلّق التكليف إنّما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشئعن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود فى كلتى[70] صورتى مصادفة العلم للواقع ومخالفته، فإنّه فى صورة المخالفة قد تحقّق اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، والفرق بين الصورتين ليس إلّامصادفة العلم للواقع فى إحداهما ومخالفته فى الاخرى، والمصادفة والمخالفة ليست اختياريّة، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: «لا تشرب الخمر» مثلًا- بعد ضمّ المقدّمة العقليّة إليه: من أنّ متعلّق التكليف لابدّ وأن يكون أمراً مقدوراً، وليس هو إلّاالاختيار والانبعاث نحو ما علم أنّه موضوع التكليف- هو «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا المعنى كما ترى موجود فى المتجرّى.
وحاصله ينحلّ إلى دعويين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 51
الاولى: أنّ متعلّق التكليف فى الواقع هو الإرادة والاختيار، وإن كان بحسب الظاهر فعلًا من الأفعال الجوارحيّة، كالأكل والشرب وغيرهما.
الثانية: أنّ الذى اضيف إليه متعلق التكليف هو ما علم من الواقعيّات الخارجيّة بحيث يكون العلم موضوعا، وإن كان بحسب الظاهر نفس هذه الواقعيّات.
فإذا قيل: «لا تشرب الخمر» كان معناه «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا يعمّ المتجرّى[71].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى تقريب الدليل.
وأمّا الجواب فهو قوله: ولا يخفى عليک ما فى كلتى[72] المقدّمتين من المنع.

أمّا فى الاولى: فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادة واختيار، لا نفس الإرادة والاختيار، فإنّ الإرادة والاختيار تكون مغفولةً عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها[73]، فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار فالمتجرّى لم يتعلّق شربه بالخمر.
وأمّا فى الثانية: فلأنّ الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا بما أنّه علم وصورة حاصلة فى النفس، بل بما أنّه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبة إلى كلّ من الإرادة والخمر طريقاً، بل العلم يكون فى باب الإرادة من مقدّمات وجود الداعى، حيث إنّه تتعلّق الإرادة بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى،

وهذا الداعى ينشأ عن العلم بأنّه الشىء الكذائى.
فدعوى اندراج المتجرّى فى الخطابات الأوّليّة واضحة الفساد.
مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح فى مثل[74] ما إذا علم بوجوب الصلاة ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدّم لا يجرى فى هذا القسم من التجرّى، كما هو واضح[75]، إنتهى كلامه رحمه الله ملخّصاً.

وناقش المحقّق العراقى رحمه الله فيه بوجوه عديدة:
أ- أنّ كلماته مختلّة النظام فى أصل تقريب الاستدلال، لأنّه قال بأنّ التكليف الذى اضيف متعلّقه إلى موضوع خارجى لا يصير فعليّاً ما لم يتحقّق ذلک الموضوع، وهذا يستلزم أن لا يكون التكليف فعليّاً فى موارد التجرّى، لعدم تحقّق ذلک الموضوع الخارجى فيه، فكيف فسّر «لا تشرب الخمر» ب «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» بحيث يعمّ المتجرّى؟!
ب- أنّ فى جعل الاختيار تحت التكليف مسامحة اخرى، لأنّه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقة للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقة.
ج- أنّا لا نسلّم ما ذهب إليه فى الجواب عن المقدّمة الاولى من كون الإرادة مغفولًا عنها، كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال، كما فى العبادات، سيّما على القول بلزوم إخطار النيّة بالبال.
والحقّ فى الجواب عنها أن يقال: إنّ الإرادة المبحوث عنها هى الإرادة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 53
الناشئة عن التكليف، لا الإرادة الناشئة عن غيره[76]، لكونها أجنبيّة عن التكليف، وحينئذٍ فلا يعقل تعلّق التكليف بها أو بما هو مقيّد بها[77]، لأنّ الإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف تكون موضوعه أو قيداً لموضوعه؟!
فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً كما لا يخفى على الناظر الدقيق، وحينئذٍ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيّز التكليف، لا جهة الغفلة كما توهّم المحقّق النائينى رحمه الله[78].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام.
وبالجملة: لا يمكن إثبات حرمة التجرّى بالإجماع، ولا بالملازمة العقليّة بين القبح العقلى والحرمة الشرعيّة، ولا من طريق الخطابات المتعلّقة بالعناوين الأوّليّة.

القول فی إمکان تحریم التجرّی بدلیل آخر

ثمّ هاهنا بحث آخر بحسب مقام الثبوت، وهو أنّه هل یمکن تحریم التجرّی بخطاب ثانٍ متوجّه إلی المتجرّی بملاک قبحه الفاعلی[79] المتّفق علیه، أم لا؟

ما قیل أو یمکن أن یقال فی ذلک طرق ثلاثة:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 54

الأوّل: توجیه الخطاب إلی عنوان «المتجرّی» أو «العالم المخالف علمه للواقع» وأمثال ذلک من العناوین المختصّة بالقبح الفاعلی.

واستشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ الخطاب علی هذا الوجه لا یعقل، لأنّ الالتفات إلی العنوان الذی تعلّق به الخطاب ممّا لابدّ منه، والمتجرّی لا یمکن أن یلتفت إلی أنّه متجرٍّ، لأنّه بمجرّد الالتفات یخرج عن کونه متجرّیاً، فتوجیه الخطاب علی وجه یختصّ بالقبح الفاعلی فقط لا یمکن، علی أنّه لا موجب لهذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلی مشترک بین العاصی والمتجرّی، لأنّه ناشٍ عن سوء سریرة العبد الموجب لهتک حرمة المولی ولو باعتقاده، وهذا الأمر مشترک بینهما، بل هو فی صورة المصادفة أتمّ وأکمل[80].

الثانی: توجیه الخطاب علی وجه یعمّ صورة المصادفة والمخالفة، بأن یقال: «لا تشرب معلوم الخمریّة» فإنّ هذا العنوان یعمّ کلتا الصورتین[81].

وناقش فيه المحقّق النائينى أيضاً بقوله:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 55
ولكنّ الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن، لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمريّة، بل بعنوان أنّه خمر، فإنّ الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر، ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً فى المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر[82]؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أنّ صاحب الدعوى سلّم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر، فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلک، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحة والمفسدة فى المتعلّق فى صورة المخالفة لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحّة الحكم لا تدور مدار وجودهما فى المتعلّق بعدما كان القبح الفاعلى مناطاً للخطاب.
بل المانع من ذلک هو لزوم اجتماع المثلين[83] فى نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلک فى الواقع، لأنّ النسبة بين حرمة الخمر الواقعى ومعلوم الخمريّة هى العموم من وجه، وفى مادّة الاجتماع يتأكّد الحكمان- كما فى مثل «أكرم العالم» و «أكرم الهاشمى»- إلّاأنّه فى نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثلين، لأنّ العالم لا يحتمل المخالفة ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع فى نظره حكمان، ولا يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث[84] عنه ولو فى مورد، وفى مثل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 56
«أكرم العالم» و «أكرم الهاشمى» يصلح كلّ من الحكمين للباعثيّة بحيال ذاته ولو فى مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر، وفى صورة الاجتماع يلزم التأكّد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين، بخلاف المقام، فإنّه لو فرض أنّ للخمر حكماً ولمعلوم الخمريّة حكماً، فبمجّرد العلم بخمريّة شىء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذى فرض أنّه رتّب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّک والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتّب على معلوم الخمريّة لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويّته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله فى الباعثيّة، فإنّ العلم بالخمريّة دائماً ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه المترتّب على الخمر الواقعى، وذلک واضح بعدما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمريّة لا يمكن.
فظهر أنّ القبح الفاعلى بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب[85]، إنتهى كلامه.
وحاصله: أنّ إصدار خطابين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» والآخر: «لا تشرب

معلوم الخمريّة» يستلزم محذورين:
أ- اجتماع حكمين متماثلين دائماً فى نظر القاطع.
ب- لغويّة الخطاب الثانى، لعدم كونه دخيلًا فى الانبعاث والانفعال مع وجود الخطاب الأوّل.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله هاهنا

ويرد على الأوّل: أنّه خلط بين مقام الجعل ومقام الامتثال، فإنّ الأحكام تتعلّق فى مقام الجعل بالطبائع- كما عرفت فى مسألة اجتماع الأمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 57
والنهى[86]- فالنهى فى المقام تعلّق بعنوان «الخمر» فى دليل، وبعنوان «معلوم الخمريّة» فى دليل آخر، وهما عنوانان متغايران بينهما عموم من وجه، فلا يجتمع فى هذا المقام حكمان متماثلان، وأمّا اجتماعهما بنظر المكلّف فى مقام الامتثال عندما يريد شرب ما قطع بكونه خمراً فلا يرتبط بالمولى، فإنّ ما يرتبط به مقام جعل الحكم وانشائه، لا مقام موافقته وامتثاله، وبين المقامين بون بعيد.
على أنّ نفس المتجرّى الذى اجتمع المثلان بنظره أيضاً يعترف بأنّ النسبة بين الدليلين- مع قطع النظر عن هذا المورد الخاصّ الذى هو يبتلى به- عموم من وجه، ضرورة أنّا لو سألناه عن النسبة بين عنوان «الخمر» وعنوان «معلوم الخمريّة»- مع قطع النظر عن هذا المائع الذى يريد شربه- لقال:
النسبة بينهما عموم من وجه.
ويرد على الثانى: أنّا لا نسلّم لغويّة الخطاب الثانى بالنسبة إلى جميع المكلّفين، فإنّ بعض العبيد لا ينبعث إلّابعثين ولا يمتثل التكليف إلّاعند الخوف من عقوبتين، فيحسب المولى أنّه لو اكتفى بقوله: «أيّها العبيد حرّمت عليكم الخمر» لا يؤثّر إلّافى بعضهم، ولو ضمّ إليه قوله: «أيّها العبيد حرّم عليكم معلوم الخمريّة»- من دون أن يكون الخطاب الثانى مؤكّداً للأوّل، بل يشتمل كلّ منهما على حكم مستقلّ، ويترتّب على عصيان كلّ منهما استحقاق عقوبة مستقلّة- لأثّر فى بعض آخر أيضاً، فيخاطبهم بكلا الخطابين لأجل الوصول إلى هذا الغرض[87].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 58

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى استحالة تحريم التجرّى بواسطة توجيه خطاب خاصّ إلى المتجرّى بمثل عنوان كونه متجرّياً[88].
وأمّا إصدار خطاب يعمّ صورة المصادفة والمخالفة، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمريّة» فهو وإن كان ممكناً فى نفسه، إلّاأنّ المتجرّى لا يقصد الفعل المتجرّى به إلّابما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعى، لا بعنوانه الطارئ، ضرورة أنّه يشرب المائع الذى قطع بخمريّته بعنوان أنّه «خمر» لا بعنوان أنّه «معلوم الخمريّة» بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه[89].
هذا حاصل ما ذكره فى المقام.

وإيراد المحقّق النائينى رحمه الله عليه بما تقدّم[90]- من كون الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ومن إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر- وإن كان تامّاً فى الجملة، إلّاأنّ الوجدان حاكم بأنّ القطع- سواء صادف الواقع أو خالفه- ملحوظ آلةً لا استقلالاً.
ويشهد عليه أنّک لو قلت لمن يشرب المائع الذى قطع بخمريّته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب معلوم الخمريّة».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 59
لكن يمكن المناقشة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ العناوين المغفول عنها على قسمين: أحدهما: ما لو التفت المكلّف إليه لخرج نفسه عن تحته، كعنوان «المتجرّى» و «الناسى» ثانيهما: مالا يكون كذلک، كعنوان «معلوم الخمريّة» فإنّ من قطع بخمريّة مائع وإن لم يلتفت إلى علمه إلّابلحاظ آلى، إلّاأنّه لو التفت إليه استقلالاً لما خرج عن تحت الخطاب، ضرورة أنّا لو قلنا لمن يشرب المائع الذى قطع بخمريّته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولو سألناه ثانياً بقولنا: «هل أنت عالم بأنّ هذا المائع خمر؟» لأجاب بأنّه «نعم، أنا عالم بأنّ هذا المائع خمر» فعلمه بالخمريّة وإن كان عند الجواب عن السؤال الأوّل آلة ومرآةً للعنوان الأوّلى، أعنى «الخمر» إلّاأنّه ملحوظ استقلالاً عند الجواب عن السؤال الثانى، ومع ذلک يعمّه خطاب «لا تشرب معلوم الخمريّة» فى الحالة الثانية كما يعمّه فى الحالة الاولى.

الحقّ فى المسألة

اشارة

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يتصوّر تحريم التجرّى إلّابأحد طرق ثلاثة بعضها مستحيل، وبعضها لا قائل به:
الأوّل: أن يتعلّق الحرمة بنفس عنوان «التجرّى».
وفيه: ما عرفت من أنّ الالتفات إلى هذا العنوان يوجب خروج المتجرّى عن كونه كذلک، فلا يمكن أن تتعلّق الحرمة به.
الثانى: أن يؤخذ العلم فى الموضوع، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمريّة» مع بقاء الخطاب المتعلّق بالعنوان الأوّلى- وهو «لا تشرب الخمر»- أيضاً على قوّته.
وفيه ثلاثة احتمالات:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 60
أ- أن يكون العلم المأخوذ فى الموضوع خصوص ما صادف الواقع.
ب- أن يكون خصوص ما خالفه.
ج- أن يعمّ الصورتين.
أمّا الأوّل: فلا يجدى المستدلّ، لعدم شموله للتجرّى.
وأمّا الثانى: فلا يلتفت إليه المخاطب أصلًا، لأنّ المتجرّى حال كونه متجرّياً لا يرى علمه مخالفاً للواقع، بل لا يحتمل ذلک أصلًا.
فلابدّ من إرادة الاحتمال الثالث[91]، وهو وإن لم يكن مستحيلًا- كما عرفت عند البحث حول كلام العلمين المحقّقين الخراسانى والنائينى رحمهما الله- إلّاأنّه يستلزم ما لم يلتزم به أحد، بل لا يمكن الالتزام به، وهو صيرورة المعصية الواقعيّة الواحدة[92] معصيتين واستحقاق من ارتكبها عقوبتين، لمخالفته خطابين مستقلّين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» مثلًا، والآخر: «لا تشرب معلوم الخمريّة».
إن قلت: لعلّ الخطابين يتداخلان فى المقام.
قلت: التداخل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه هاهنا بعد أن كان لنا حكمان تعلّق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلّق به الآخر وكان بينهما عموم وخصوص من وجه، فإنّ المكلّف لو خالف كلا الحكمين بارتكاب مجمع العنوانين لاستحقّ عقوبتين، بسبب ارتكاب معصيتين، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.
الثالث: أن تتعلّق الحرمة بعنوان «معلوم الحرمة» مع بقاء الخطاب المتعلّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 61
بالعنوان الأوّلى أيضاً على قوّته، فللمولى خطابان: أ- «لا تشرب الخمر» مثلًا، ب- «كلّ معلوم الحرمة حرام».
وفيه: أنّه مستحيل، لاستلزامه التسلسل، لأنّ الخطاب الثانى يكون من القضايا الحقيقيّة التى تعمّ نفسها، فإذا علمت بكون مائع خمراً علمت

بحرمته بمقتضى قوله: «لا تشرب الخمر» فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» فيصير محرّماً بحرمة ثانية بمقتضى الدليل الثانى، فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» مرةً ثانية ويصير حراماً بحرمة ثالثة، وهكذا يتسلسل إلى‌مالا نهاية له.
والحاصل: أنّه لا طريق إلى إثبات حرمة التجرّى شرعاً.

3- استحقاق العقوبة على التجرّى

اختلفوا فى أنّ المتجرّى هل يستحقّ العقاب أم لا؟
فذهب بعضهم- كالمحقّق الخراسانى فى «كفايته» وتلميذه المحقّق الاصفهانى فى «نهايته»- إلى الأوّل.
وذهب بعض آخر- كالشيخ الأعظم الأنصارى فى «فرائده» والمحقّق النائينى فى «فوائده»- إلى الثانى.
ولا يخفى عليك أنّ التجرّي لو كان حراماً شرعاً لترتّب عليه استحقاق العقوبة قطعاً، لكنّا- بعد ما أثبتنا عدم إمكان تحريمه ثبوتاً، وعدم قيام دليل عليه إثباتاً- نضطرّ إلى ملاحظة ما قيل فى المقام.

قال فى الكفاية: قد عرفت أنّه لا شبهة فى أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة فى صورة الإصابة، فهل يوجب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 62
استحقاقها فى صورة عدم الإصابة على التجرّى بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟ الحقّ أنّه يوجبه، لأنّ الوجدان كما يحكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعة والعصيان باستحقاق النيران أو الجنان، كذلک يشهد بصحّة مؤاخذة العبد وذمّه على تجرّيه وهتک حرمته لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديّته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان، وصحّة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضيّة عبوديّته من العزم على موافقته والبناء على إطاعته[93]، إنتهى كلامه ملخّصاً.

وقال فى نهاية الدراية، توضيحاً لما ذكره المحقّق الخراسانى فى الكفاية: لاينبغى الشبهة فى حكم العقل باستحقاق العقاب على التجرّى، لاتّحاد الملاک فيه مع المعصية الواقعيّة، بيانه: أنّ العقاب على المعصية الواقعيّة ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهى، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة وتفويت، ولا لكونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو، لوجود الكلّ فى صورة الجهل، بل لكونه هتكاً لحرمة المولى وجرأةً عليه، إذ مقتضى رسوم العبوديّة إعظام المولى وعدم الخروج معه عن زىّ الرقّيّة، فالإقدام على ما أحرز أنّه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديّة ومنافٍ لزىّ الرقّيّة، وهو هتک لحرمته، وظلم عليه، وهذا الحكم العقلى من الأحكام العقليّة الداخلة فى القضايا المشهورة المسطورة فى علم الميزان فى باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها[94]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 63

ولابدّ لتحقيق الحال من ذكر أمرين:
أ- أنّه لا يترتّب على المعصية الواحدة إلّاعقاب واحد ناشٍ عن ملاک واحد، ولا يحتمل كونه ناشياً عن ملاكين متداخلين أو ملاكات كذلگ.
فلابدّ لنا من ملاحظة خصوصيّات المعصية الواقعيّة، ليتبيّن أنّ ملاک استحقاق العقوبة فيها ماهو؟
ب- أنّه لا يمكن أن يقال بأنّ ملاک استحقاق العقوبة فى باب التجرّى- على القول به- غير ما هو الملاک فى باب المعصية.
فإن أحرزنا الملاک فى المعصية، وأحرزنا أنّه موجود فى التجرّى لترتّب عليه أيضاً استحقاق العقاب، وإن لم يتبيّن لنا ما هو الملاک فيها، أو لم نعلم بوجوده فيه، فلا.

إنّ هاهنا اموراً ینبغی البحث عن دخلها فی استحقاق العاصی للعقاب:
الأوّل: بعض مبادئ إرادة الحرام، ک «تصوّر الحرام» أو «التصدیق بفائدته».
ولا یخفی أنّ واحداً منها لا یصلح لأن یکون ملاکاً لاستحقاق العقوبة علی المعصیة، ضرورة أنّا کثیراً ما نتصوّر المحرّمات، وأنّ کثیراً من الناس یصدّقون فی أنفسهم بفائدة السرقة والالتذاذ بالزنا ونحوهما، فهل یمکن الالتزام بأنّا نستحقّ فی کلّ یوم عقوبات کثیرة لأجل تصوّر محرّمات متعدّدة والتصدیق بما
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 64
یترتّب علیها من المنافع والتلذّذات النفسانیّة؟!
الثانی: نفس «إرادة الحرام» التی یعبّر عنها فی لسان الروایات بنیّة المعصیة، والمراد بها العزم الجازم علی ارتکاب المعصیة، بحیث لو لم یمنعه مانع لارتکبها.
ولا یخفی أنّها أیضاً غیر دخیلة فی استحقاق العقوبة، لشهادة العقل بأنّ العبد ما لم یرتکب الحرام خارجاً لا یصحّ عقابه، وإن أراده بإرادة حتمیّة جازمة.
هذا بحسب حکم العقل.
لکن هاهنا روایات[95]: بعضها تدلّ علی ترتّب العقوبة علی مجرّد نیّة المعصیة، وبعضها الآخر علی نفی العقوبة عن العبد ما لم یعص خارجاً.
ولو تمّت هذه الأخبار سنداً ودلالةً لأمکن الجمع بین الطائفتین بحمل الطائفة الاولی علی ترتّب استحقاق العقوبة، والثانیة علی نفی فعلیّتها، فإنّ اللّه تعالی یتفضّل علی کثیر من المجرمین المستحقّین للعقاب ولا یعاقبهم.
وحیث إنّا نبحث فی ملاک استحقاق عقوبة العاصی لا فی ملاک أصل العقوبة لدلّت الأخبار بمقتضی الجمع المذکور علی أنّ الملاک هو نیّة العصیان المشترکة بینه وبین التجرّی.
لکنّ الکلام فی سندها ودلالتها.
علی أنّه لو فرضنا شخصین أراد کلّ منهما شرب الخمر مثلًا، لکن وصل أحدهما إلی مطلوبه لتوفّر الشرائط، ولم یصل إلیه الآخر لحیلولة الموانع، فإن قلنا بتساویهما فی استحقاق العقوبة ولا یترتّب علی المعصیة الصادرة عن الشخص الأوّل أثر أصلًا فهو واضح البطلان، وإن قلنا بکون الشخص الأوّل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 65
مستحقّاً لعقاب زائد علی العقاب المشترک بینه وبین الثانی فلا محالة کان استحقاق هذا العقاب الزائد ناشئاً عن ملاک آخر غیر النیّة التی تکون مشترکة بینهما، وقد عرفت أنّه لیس للعصیان الواقعی إلّاعقوبة واحدة ناشئة عن ملاک واحد.

فلايمكن القول بكون الملاک فی المعصية الواقعيّة إرادتها ونيّتها باستناد هذه الأخبار المخالفة لهذا الحكم العقلی.
الثالث: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبة «ارتكاب ما فيه مفسدة لازمة الاجتناب» وبتعبير آخر: «ارتكاب ما هو مبغوض للمولی».
وفيه: أنّه لو كان ملاكاً لكان من خالف التكليف جاهلًا أيضاً مستحقّاً للعقاب، سواء كان جهله بسيطاً، كما إذا شكّ فی خمريّة مائع فشربه بمقتضی أصالة الحلّيّة، أو مركّباً، كما إذا قطع بكونه ماءً، فشربه، وكان خمراً واقعاً فی الصورتين، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم، ضرورة عدم استحقاق الجاهل للعقوبة.
الرابع: أن يكون الملاک «ارتكاب ما هو مبغوض للمولی مع الالتفات بكونه كذلک».
واعترض عليه سيّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله بأنّ باب الثواب والعقاب غير مربوط بالجهات الواقعيّة من المصالح والمفاسد والمحبوبيّة والمبغوضيّة، ولذا لو فرض أمر المولی بلا مصلحة ومحبوبيّة[96] كان مخالفته موجبة للاستحقاق كما لا يخفی[97]، إنتهی كلامه رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 66

الخامس: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبة «مخالفة تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار».
وهذا هو الذى يشهد به الوجدان ويحكم به العقل ويستقرّ عليه بناء العقلاء فى قوانينهم العامّة، فإنّهم لا يعاقبون إلّامن خالف القانون مع علمه والتفاته إليه.
ولا يخفى أنّ هذا يختصّ بالمعصية الواقعيّة، لعدم صدق مخالفة التكليف على التجرّى كما هو واضح.
نعم، لو كان ملاک الاستحقاق هتک العبد لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديّته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان- كما قال به الأعلام الثلاثة[98]- لجرى فى العاصى والمتجرّى كليهما.
لكنّه يستلزم أن يترتّب على المعصية الواقعيّة استحقاق عقابين، لاشتمالها على ملاكين:
أ- «مخالفة تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار» وهذا يختصّ بالمعصية.
ب- «كون العبد بصدد الطغيان وعزمه على العصيان» وهذا يشترک بينها وبين التجرّى.
وحيث إنّه لا يمكن الالتزام به وقع القائلون بترتّب العقاب على التجرّى فى[99]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج4 ؛ ص66
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 67
حيص وبيص:

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى ذلک ونقده

فذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّه لا فرق فيما يوجب استحقاق العقاب بين التجرّى والعصيان، فإنّ تمام المناط فى ذلک إنّما هو عنوان «الطغيان» المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له الأعمّ من المصادف وغيره، بلا خصوصيّة فى ذلک لعنوان العصيان موجبة لاستحقاق عقاب زائد[100].

وفيه: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان، ضرورة أنّه لا يمكن القول باشتراک من شرب خمراً ومن شرب ماءً باعتقاد كونه خمراً فى استحقاق العقوبة من دون أن يتفاوت عقوبتهما حتّى بالشدّة والضعف.

وذهب صاحب الفصول- على ما نقل عنه- إلى تداخل العقوبتين فى المعصية الواقعيّة[101].
وناقش فيه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بأنّه إن أراد من التداخل وحدة العقوبة فلا وجه له بعد الالتزام بتحقّق مناطين مستقلّين لها، وإن أراد أنّ للعاصى عقاباً زائداً على عقاب المتجرّى فهذا لا يسمّى تداخلاً، بل يكون من قبيل ارتكاب معصيتين بالإتيان بعمل جامع لعنوانين محرّمين[102] يترتّب على كلّ منهما استحقاق عقوبة مستقلّة[103].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 68

والتحقيق فى المقام أن يقال: لا يمكن اجتماع المعصية والتجرّى أصلًا، لأنّهما متباينان.
توضيح ذلک: أنّ التجرّى بمعناه اللغوى وإن كان يجتمع مع المعصية، بل هى أوضح مصاديقه، إلّاأنّ البحث إنّما هو فى التجرّى بمعناه الاصطلاحى، وهو مخالفة القطع المخالف للواقع، كالإتيان بالفعل باعتقاد كونه حراماً مبغوضاً للمولى، أو تركه باعتقاد كونه واجباً محبوباً له مع أنّه لم يكن كذلک واقعاً، وهذا المعنى لا يمكن أن يجتمع مع المعصية، لكونها عبارة عن مخالفة العلم الموافق للواقع[104].
فلا ربط بين المسألتين كى يقال: يصدق على من شرب خمراً واقعاً عنوان العاصى والمتجرّى، فيتداخل العقوبتان على القول باستحقاق المتجرّى للعقوبة كالعاصى.
فإن قلنا بأنّ ملاک الاستحقاق فى المعصية الواقعيّة هو «مخالفة تكليف المولى عن علم والتفات واختيار»- كما هو الحقّ- فلا يجرى هذا الملاک فى التجرّى، لعدم كونه مصداقاً لمخالفة التكليف أصلًا، فيترتّب استحقاق العقوبة على العصيان دون التجرّى.
ولو قلنا بأنّ الملاک هو الطغيان على المولى وهتک حرمته والعزم على معصيته- كما ذهب إليه الأعلام الثلاثة- كان مشتركاً بين المعصية والتجرّى من دون أن يجتمع فى المعصية ملاكان، بل ملاک الاستحقاق فيها عين ملاک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 69
الاستحقاق فى التجرّى- كما صرّح به المحقّق العراقى رحمه الله- فكلّ من العاصى والمتجرّى يستحقّ العقوبة بهذا الملاک، وحيثما عرفت أنّ التجرّى مباين للعصيان ولا يمكن أن يجتمعا فلا يشتمل المعصية الواقعيّة على عنوانين محرّمين كى يستحقّ العاصى عقوبتين، فأين تعدّد العقوبة فى مورد المعصية كى يدّعى تداخلهما ويناقش فيه بما تقدّم عن الشيخ الأنصارى رحمه الله؟!
هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل الذى عقدناه للبحث عن نفس التجرّى.

المقام الثانى: فى الفعل المتجرّى به

اشارة

الحقّ بقاء الفعل المتجرّى به على ما هو عليه واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلّق القطع المخالف للواقع به، فلا يترتّب عليه قبح عقلى، ولا حرمة شرعيّة، ولا استحقاق العقوبة.
أمّا عدم القبح العقلى، فلأنّ شرب الماء باعتقاد كونه خمراً لو كان قبيحاً لكان إمّا من جهة عنوانه الواقعى الأوّلى- أعنى «الماء»- وهو ضرورى البطلان، أو من جهة عنوانه الطارئ الثانوى- أعنى «مقطوع الخمريّة»- وهو ليس من العناوين المقبّحة.
وأمّا عدم الحرمة الشرعيّة، فلأنّ الأحكام تعلّقت بالعناوين الواقعيّة، فالشارع أباح الماء وحرّم الخمر، وليس لنا دليل على حرمة مقطوع الخمريّة.
وأمّا عدم استحقاق العقوبة، فلأنّه بعدما لم يكن قبيحاً عقلًا ولا حراماً شرعاً فلا وجه لمؤاخذة فاعله وعقوبته ولو[105] قيل بأنّ سوء سريرته وخبث طينته، الذى ينكشف بهذا الفعل، يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة، فإنّ الاستحقاق- على فرض تسليمه- يترتّب على المنكشف لا الكاشف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 70

والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث ذهب- فى ذيل كلامه- إلى عدم صدور فعل اختيارى من المتجرّى فى بعض الموارد[106]، كما فى التجرّى بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلًا بأنّ مائعاً خمر مع أنّه كان ماءً، فإنّه قصد شرب الخمر الذى لم يقع، وشرب الماء الذى لم يقصده، فلم يصدر منه فعل اختيارى أصلًا[107].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.
وفيه: أنّه وإن لم يقع منه شرب الخمر، ولم يقصد شرب الماء، إلّاأنّه وقع منه شرب المائع الذى هو الجامع بينهما اختياراً، وإلّا فلم يبطل الصوم به، لأنّ بطلانه يتوقّف على الإفطار الاختيارى، وهل يمكن الالتزام بصحّة صوم من شرب الماء باعتقاد كونه خمراً؟!

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى كون المتجرّى مستحقّاً للعقوبة[108]، وإلى كون الفعل المتجرّى به باقياً على ما هو عليه واقعاً، بدعوى[109] أنّه بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختياريّاً، فلا يكون القطع بالحرمة من الجهات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 71
المقبّحة عقلًا ومن مناطات الحرمة شرعاً.
وعلّل عدم اختياريّته بأنّ القاطع لا يقصده إلّابما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى، لا بعنوانه الطارئ الآلى، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه[110].
وحيث إنّه لا يمكن الجمع بينهما وقع فى وادٍ هائل فى مسألة الاختيار والإرادة، والسعادة والشقاوة، والكفر والإيمان والإطاعة والعصيان، وينبغى البحث حول كلامه وبيان منشأ خطأه اختصاراً، فإنّه رحمه الله قال:
إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك[111] فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلّاعقاباً على ما ليس بالاختيار.
قلت: العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.
إن قلت: إنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادئ الاختيار وهى ليست اختياريّة، وإلّا لتسلسل[112].
قلت: مضافاً إلى أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلّاأنّ بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة[113].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 72

ويستفاد من قوله رحمه الله: «إلّا أنّ بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار» أنّ مبادئ الإرادة على قسمين: بعضها يكون اضطراريّاً دائماً، وبعضها يكون اختياريّاً غالباً، فيكون جميع مباديها اضطراريّاً أحياناً.
ويستفاد أيضاً من قوله: «للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة» أنّ الحدّ الفاصل بين ما يكون بالاختيار غالباً من مبادئ الإرادة ومالا يكون كذلک هو العزم على المراد، فكلّ ما تقدّم عليه- من تصوّر المراد والتصديق بفائدته، وميل النفس وهيجان الرغبة إليه- يتحقّق بلا اختيار، بخلاف العزم على المراد وما بعده، إذ غالباً يكون وجوده بالاختيار.
وحينئذ يرد عليه أوّلًا: أنّ الإشكال الأوّل- وهو كون العقاب على مخالفة القطع عقاباً على ما ليس بالاختيار- يرجع بالنسبة إلى الموارد غير[114] الغالبة التى تتحقّق فيها الإرادة وجميع مباديها جبراً، إلّاأن يلتزم بالتفصيل بين ما إذا كان بعض المبادئ اختياريّة وبين ما إذا كان الجميع اضطراريّة، فيستحقّ المتجرّى للعقوبة فى الأوّل دون الثانى، ولا يمكن الالتزام بهذا التفصيل أصلًا.
وثانياً: أنّ إشكال التسلسل يرجع بالنسبة إلى ما كان من المبادئ اختياريّاً، وهو العزم على المراد وما بعده، فإنّه لابدّ من أن يكون مسبوقاً بإرادة اخرى[115]، ولهذه الإرادة الثانية أيضاً مبادٍ بعضها اختياريّة تتوقّف على إرادة

ثالثة، وهكذا إلى مالا نهاية له.

ما أفاده صدر المتألّهين رحمه الله فى المقام

قال صدر المتألّهين رحمه الله ردّاً على الجبريّة: إنّ الوجدان حاكم بأنّ للإنسان أفعالًا اختياريّة، كحركة اليد السليمة، واضطراريّة، كحركة اليد المرتعشة.
وللأفعال الاختياريّة بُعد عقلائى وبُعد عقلى، فهى بحسب بعدها العرفى تكون موضوعاً للتكاليف والقوانين وما يترتّب عليها من استحقاق المدح والثواب على الموافقة والذمّ والعقاب على المخالفة، بخلاف الأفعال الاضطراريّة، ضرورة أنّه لا يصحّ جعل القانون فى موردها لا إثباتاً ولا نفياً.
وأمّا بحسب بعدها الفلسفى فلسنا بصدد أحكامها الفقهيّة وكونها موضوعاً للقوانين العقلائيّة، بل لابدّ لنا من النظر إلى واقعيّتها وحقيقتها، فإنّ الفيلسوف ناظر إلى الواقعيّات، فنقول:
الفعل الإرادى مسبوق بالإرادة، لكنّ الإرادة نفسها ليست مسبوقة بإرادة اخرى، بل هى كالحبّ والعلم ونحوهما من سائر الصفات الواقعيّة النفسانيّة ذات الإضافة، فكما أنّ لنا عند تحقّق الحبّ والعلم ثلاثة امور: أ- نفس الحبّ والعلم، ب- المحبّ والعالم، ج- المحبوب والمعلوم، وليس لنا أمر رابع يسمّى ب «حبّ الحبّ» أو «العلم بالعلم» فكذلک الأمر فى الإرادة، فإنّ لنا عند تحقّقها اموراً ثلاثة: أ- المريد، ب- المراد، ج- نفس الإرادة المضافة إليهما، ولا مجال لأنّ نسأل من يريد حركة يده مثلًا: «هل تعلّقت بإرادتک إرادة اخرى أم لا؟»[116].
هذا حاصل ما أفاده صدر المتألّهين رحمه الله فى الأسفار.
وهو وإن كان مفيداً فى المقام، إلّاأنّه يحتاج إلى تكميل وتتميم، إذ لقائل أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 74
يقول: إنّ الإرادة وإن كانت من الامور النفسانيّة ذات الإضافة إلى طرفيها، إلّا أنّها أمر حادث مسبوق بالعدم، فلابدّ له من أمر دخيل فى تحقّقها، فهل ذلک الأمر اختيارى أو اضطرارى؟

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّ للإنسان أفعالًا جوارحيّة، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها، وأفعالًا نفسانيّة، وهى- كما قال صدر المتألّهين رحمه الله- صفات حقيقيّة قائمة بنفس الإنسان، كالإرادة ومباديها.
والوجدان حاكم بأنّ الأعمال الجوارحيّة بعضها اختياريّة، وبعضها اضطراريّة، والفارق بينهما هو المسبوقيّة بالإرادة وعدمها، فإنّ اليد السليمة تتحرّک بإرادة صاحبها، بخلاف اليد المرتعشة.
وأمّا الإرادة ومباديها فالوجدان حاكم بأنّ جميعها امور اختياريّة- خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من التفصيل المتقدّم- ضرورة أنّ صديقک لو أعطاک ورقة حاوية على موضوعات فقهيّة مثلًا فأنت مختار فى قراءة تلک الورقة وتصوّر ما فيها من الموضوعات وعدمها.
وكذلک الأمر فى التصديق بالفائدة، ألا ترى أنّ الناس بعد بعثة النبى صلى الله عليه و آله كانوا مختلفين، بعضهم كانوا يقطعون مسافةً بعيدة لرؤيته صلى الله عليه و آله واستماع كلامه والتصديق بما يشتمل عليه من التبشير والإنذار، وبعضهم- مع كونهم فى جواره صلى الله عليه و آله- كانوا يجعلون القطن فى آذانهم لئلّا يسمعوا كلامه صلى الله عليه و آله؟ وهذا أوضح شاهد على كون التصديق بالفائدة أمراً اختياريّاً.
وهكذا الأمر فى نفس الإرادة التى يتحقّق عقيبها المراد، ولذا نقول: «أنا أردت أن أفعل كذا» ولو قال أحد: نحن مجبورون فى إرادة أفعالنا لضحک به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 75
الثكلى.
فالإرادة وجميع مباديها امور اختياريّة بشهادة الوجدان.
لكنّ المناط فى اختياريّتها ليس مسبوقيّتها بالإرادة ليلزم التسلسل[117]، بل المناط فيها أنّ اللّه تبارک وتعالى بمقتضى قوله: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى»[118] وهب لنفس الإنسان شعبة من الخلّاقيّة، فصارت قادرة على خلق الإرادة ومباديها.
وأمّا قاعدة «كلّ فعل اختيارى لابدّ وأن يكون مسبوقاً بالإرادة» فهى مختصّة بالأفعال الجوارحيّة التى هى ظاهرة ملموسة، ولا تعمّ الصفات النفسانيّة التى منها الإرادة ومباديها[119].
ويؤيّده ما فى الكفاية من أنّ العناوين المشتقّة الجارية على اللَّه تعالى وعلى غيره- كالعالم والعادل- جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد[120]، وإن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الاتّحاد وكيفيّة التلبّس بالمبدأ، حيث إنّه بنحو العينيّة فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور فى غيره[121]، إنتهى كلامه، وهو حقّ متين.

فالإرادة لو كانت صفة مسبوقة بإرادة اخرى لم يصحّ إطلاقها على اللّه تعالى من وجهين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 76
أ- أنّ الإرادة بهذا المعنى لا تلائم عينيّتها مع الذات.
ب- أنّ السبق واللحوق حاكٍ عن قابليّة لحوق اللاحق فى مرتبة السابق، فللإرادة بهذا المعنى بُعد فعلى وبُعد استعدادى، وإطلاقها عليه سبحانه يستلزم تركّبه من هاتين الجهتين، تعالى اللّه عن ذلک علوّاً كبيراً.
إن قلت: لعلّ مفهومها لم يتضمّن للمسبوقيّة بإرادة اخرى حينما تطلق عليه تعالى، بل اشتمالها عليها تختصّ بما إذا تطلق على الإنسان.
قلت: هذا مغاير لما تقدّم من كون الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد.
والحاصل: أنّ الإرادة ومباديها امور اختياريّة من دون أن تكون مسبوقة بإرادة اخرى، فإنّ اختياريّتها عبارة عن قدرة النفس على إيجادها بعناية اللّه تعالى، لا عن مسبوقيّتها بالإرادة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وقع فی ورطة هائلة اخری، وهی أنّ السعادة والشقاوة، وبعبارة اخری: الکفر والإیمان والإطاعة والعصیان من ذاتیّات الإنسان، والذاتیّات ضروریّة الثبوت للذات، فلا یصحّ السؤال عنها ب «لِمَ» کأن یقال: «لِمَ جعل السعید سعیداً والشقیّ شقیّاً» أو «لِمَ اختار الکافر والعاصی الکفر والعصیان والمطیع والمؤمن الإطاعة والإیمان» فإنّه یساوق السؤال عن أنّ «الحمار لم یکون ناهقاً والإنسان لم یکون ناطقاً».
وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه جلّ شأنه وعظمت کبریائه والبعد عنه سبب لاختلافها فی استحقاق الجنّة ودرجاتها والنار ودرکاتها،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 77
وموجب لتفاوتها فی نیل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها فی ذلک بالأخرة یکون ذاتیّاً، والذاتی لا یعلّل[122].

ولابدّ من بيان المراد من الذاتى ووجه عدم كونه معلّلًا وبيان معنى السعادة والشقاوة كى يتّضح المناقشة فى كلام صاحب الكفاية رحمه الله، فنقول:
إنّ المنطقيّين يتكلّمون حول الذاتى فى موضعين:
أ- باب الكلّيّات الخمس، ويعبّر عنه بالذاتى فى باب «إيساغوجى» وهو ثلاثة: النوع، والجنس، والفصل.
ب- باب البرهان، ويعبّر عنه بالذاتى فى باب البرهان، وهو أعمّ من الأوّل، لأنّه- مضافاً إلى شموله للنوع والجنس والفصل- يعمّ لوازم الماهيّة أيضاً، كزوجيّة الأربعة، بل يعمّ مثل الوجود لواجب الوجود، والامتناع لشريک البارى.
واريد من «الذاتى» فى المقام هذا المعنى الثانى العامّ، ووجه عدم كونه معلّلًا أنّ ذاتى الشىء ضرورى الثبوت له، فلا يتصوّر لثبوته علّة كى يعقل السؤال عنها.
توضيح ذلک: أنّ كلّ محمول إذا قيس إلى موضوعه فلا يخلو إمّا أن يكون وجوده ضروريّاً له، أو عدمه، أو لا يكون شىء منهما ضروريّاً، بل يكون نسبة الموضوع إلى وجود هذا المحمول وعدمه على السواء[123].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 78
ولا يعقل السؤال عن العلّة فى القسمين الأوّلين، بأن يقال: «لم جعل الإنسان إنساناً» أو «لم لا يكون الإنسان فرساً» إذ ليست الإنسانيّة مجعولة للإنسان بالجعل التأليفى، ولا الفرسيّة مسلوبة عنه بالسلب التأليفى كى يمكن السؤال عن علّة ذلک الجعل وهذا السلب.
نعم، يمكن السؤال عن علّة جعل الإنسان ووجوده بنحو مفاد «كان التامّة» لتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فإنّ «اللّه تعالى ما جعل المشمش مشمشاً، بل أوجده» فيصحّ السؤال عن علّة وجود المشمش، لا عن علّة جعل المشمشيّة له.
ولا فرق فيما تقدّم بين النوع والجنس والفصل وبين لازم الماهيّة وسائر ما يسمّى بالذاتى فى باب البرهان، فإنّ جميعها ضرورى الثبوت، فلا يصحّ السؤال عن علّتها. فاتّضح لک أنّ قاعدة «الذاتى لا يعلّل» قاعدة فلسفيّة لها برهان قاطع.

إنّ السعادة عبارة عن نيل الإنسان إلى جميع آماله، والشقاوة عبارة عن حرمانه عنها.
ولا فرق فی ذلک بین العرف والشرع، وإن کان الآمال تختلف بحسب اختلاف الآراء والأنظار، فبعض ما هو مطلوب فی الشرع لا یکون مطلوباً عند العقلاء وبالعکس، بل بعض ما هو مرغوب إلیه عند شخص لا یکون
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 79
کذلک عند شخص آخر، فبعض الناس یطلب العلم والاجتهاد، وبعض آخر یحبّ الحکومة والرئاسة، وبعض ثالث یرغب إلی المال والثروة، وهکذا، ولکن هذا الاختلاف یرتبط بالأغراض والآمال، ولا دخل له بمعنی السعادة والشقاوة کما لا یخفی.

لا يخفى أنّ من أنكر الحياة الاخرويّة لا يهتمّ إلّابالامور الدنيويّة التى هى الغاية القصوى فى نظره، وأمّا الشارع فلا يرى الدنيا إلّامزرعة الآخرة، وغرضه الحقيقى هو نيل الإنسان إلى الحياة الأبديّة الخالدة، ولأجل ذلک جعل السعادة فى الوصول إلى الجنّة والشقاوة فى دخول النار، حيث قال: «فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ* فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ* وأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ»[124].

وبيّن فى سورة «النازعات» ما هو سبب دخول الجحيم والجنّة بقوله: «فَأَمَّا مَنْ طَغَى* وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا* فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِىَ الْمَأْوَى* وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ الْهَوَى* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِىَ الْمَأْوَى»[125].

فهذه الآيات تفسّر السعادة والشقاوة المتقدّمتين فى تلک الآيات، فكأنّها تقول: إنّ للشقىّ الذى حكمنا فى سورة «هود» بدخوله النار رذيلتين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 80

أ- الطغيان، ب- اختيار الحياة الدنيا، وللسعيد الذى حكمنا فى تلک السورة بدخوله الجنّة فضيلتين: أ- خوف مقام ربّه، ب- نهى النفس عن الهوى[126].

ولا يخفى أنّ إسناد «الطغيان» و «الإيثار» إلى الإنسان المستحقّ للجحيم، وإسناد «الخوف» و «النهى» إلى الإنسان المستحق للجنّة بصيغة الفعل[127] يشعر بأنّ ارتكاب هذه الأوصاف ناشٍ عن الاختيار والإرادة، سيّما أنّ لفظ «آثر» يكون بمعنى «اختار».

إذا عرفت هذا فلا يخفى عليک أنّه لا يصحّ دعوى كون السعادة أو الشقاوة أمراً ذاتيّاً للإنسان بعنوان تمام الماهيّة أو جزئها، وهذا أمر ضرورى واضح لمن راجع تعريف «الإنسان» فى الكتب المنطقيّة والفلسفيّة.
وكذلک لا يصحّ دعوى كونهما من لوازم ماهيّته، لأنّ لازم الماهيّة ما يلزم تصوّره من تصوّر الملزوم[128] أوّلًا، ولا يتوقّف على وجود الملزوم خارجاً أو ذهناً ثانياً، فإنّ الزوجيّة لازمة للأربعة، ولو لم تتلبّس الأربعة بلباس الوجود الذهنى ولا الخارجى.
ولا ريب فى أنّه لا يلزم من تصوّر «الإنسان» تصوّر «السعادة» أو «الشقاوة»، بل الشرط الثانى للازم الماهيّة أيضاً مفقود فى المقام، إذ لا يصدق «السعيد» و «الشقىّ» إلّاعلى الإنسان الموجود فى الخارج، بل لابدّ فى صدقهما عليه شرعاً من قيود اخر أيضاً، مثل كونه بالغاً عاقلًا عاملًا بالتكاليف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 81
الشرعيّة أو تاركاً لها، ليتحقّق ملاک السعادة والشقاوة الشرعيّة ويستحقّ المكلّف دخول النار أو الجنّة، وهذا ما يقتضيه العقل والكتاب والسنّة كما لا يخفى.
فإذا كانت السعادة والشقاوة من عوارض وجود الإنسان صحّ السؤال عن علّة تحقّقهما، كما صحّ السؤال عن علّة وجود نفس الإنسان.
والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث شبّه السعادة والشقاوة بأجزاء الماهيّة، كناطقيّة الإنسان، وناهقيّة الحمار[129]، مع أنّک عرفت بطلان القول بكونهما من لوازم ماهيّة الإنسان فضلًا عن جزئيّتهما لها.

ولعلّ الذى دعاه إلى هذا الخطأ العظيم ما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال:
«السعيد من سعد فى بطن امّه والشقىّ من شقى فى بطن امّه»[130].
وفيه أوّلًا: أنّ نفس هذه الرواية تشهد على خلاف ما ذهب إليه صاحب الكفاية، لأنّها أناطت السعادة والشقاوة ببطن الامّ الذى هو أوّل مراحل الوجود الخارجى للإنسان، مع أنّهما لو كانتا من أجزاء ماهيّته أو من لوازمها لثبتتا له وإن لم يوجد فى الذهن ولا فى الخارج كما عرفت.
وثانياً: أنّ لهذه الرواية معنى آخر، وهو أنّا لو علمنا عاقبة امور الخلائق وتبيّن لنا مستقبل كلّ شخص من حيث إنّه سيصير عالماً نافعاً مطيعاً للّه ورسوله مثلًا، أو منافقاً قاتلًا مستهزءاً باللّه ورسوله لحكمنا من أوّل أيّام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 82
صباوتهم بسعادة الأوّل وكونه من أهل الجنّة وشقاوة الثانى وكونه من أهل الجحيم، وهذا ما يشهد به العقلاء، وبه يفسّر الحديث النبوى المذكور.
ويؤيّده أنّ أهل العراق كانوا ينفرون من عمر بن سعد قبل وقعة كربلاء بسنين كثيرة، لعلمهم بأنّه يقتل الحسين عليه السلام[131] فى المستقبل، كما يستفاد ذلک ممّا روى عن سالم بن أبى حفصة أنّه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السلام: يا أبا عبداللّه إنّ قبلنا ناساً سفهاء يزعمون أنّى أقتلک، فقال له الحسين عليه السلام: «إنّهم ليسوا بسفهاء، ولكنّهم حلماء[132]، أما إنّه يقرّ عينى ألّا تأكل برّ العراق بعدى إلّاقليلًا»[133].
وقد فسّر كون السعادة والشقاوة فى بطن الامّ بما ذكرناه أيضاً فى ما رواه محمد بن أبى عمير عن الإمام الكاظم عليه السلام فإنّه قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «الشقىّ من شقى فى بطن امّه والسعيد من سعد فى بطن امّه» فقال: «الشقىّ من علم اللّه وهو فى بطن امّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم اللّه وهو فى بطن امّه أنّه سيعمل أعمال السعداء»[134].
فهذا الخبر أيضاً فسّر الحديث النبوى بما ذكرناه، فلا يمكن القول بكون السعادة والشقاوة من ذاتيّات الإنسان أو من لوازم ذاته باستناد هذا الحديث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 83
الشريف.
إن قلت: نعم، الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان لا تكون من ذاتيّات من يتّصف بها ولا من لوازم ذاته، بل هى من آثار وجوده، لكنّها مع ذلک تتحقّق بلا اختيار، فإنّ عوارض الوجود بعضها اضطراريّة، كطول القامة وقصرها،

وبياض الجلد وسواده، ونحوها، فالسعادة والشقاوة أيضاً من العوارض الاضطراريّة لوجود الإنسان خارجاً.
قلت: القياس مع الفارق بحكم الوجدان، فإنّ مثل الطول والقصر والبياض والسواد من الأعراض الاضطراريّة، أوصاف ثابتة للإنسان، بخلاف مثل الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان، فإنّ للإنسان حالات متبدّلة فى باب السعادة والشقاوة، فربّ إنسان مؤمن مطيع صار كافراً عاصياً وبالعكس، بل قد تكون لشخص واحد فى طول عمره حالات متبدّلة كثيرة، وهذا ما يشهد به الوجدان المؤيّد بالقرآن حينما يقول: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا»[135].
على أنّ ما ذكرناه فى باب الإرادة- من أنّها أمر اختيارى مسبوق بمبادٍ اختياريّة- يرشدنا إلى أنّ للإنسان اختيار الكفر والإيمان، لا أنّه مجبور على الاتّصاف بأحدهما.

نعم، إنّ الإنسان غير مستقلّ فى أفعاله- خلافاً لما ذهب إليه المفوّضة- لكن عدم الاستقلال ليس بمعنى الجبر والاضطرار، فأعمالنا منسوبة إلينا، متحقّقة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 84
بإرادتنا، لكن قوّاتنا المصروفة فيها موهوبة من عند اللَّه تعالى، بحيث لو أمسک عن إعطائها لحظة لما قدرنا على شىء أصلًا «بحول اللَّه وقوّته أقوم وأقعد»[136]، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»[137]، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»[138].
فنحن نقوم ونقعد، ورسول اللَّه صلى الله عليه و آله رمى، ولكن كلّ ذلک يكون بحول اللَّه وقوّته الموهوبة من عنده سبحانه، ونحن وإن لم نكن نشاء إلّاأن يشاء اللَّه، إلّا أنّه تعالى إذا شاء وأوقد نور القوّة والقدرة فى وجودنا فنحن نشاء ونختار، لا أنّ أعمالنا تتحقّق بالجبر والاضطرار، فاللَّه سبحانه وتعالى شاء أن نفعل بالاختيار، فلو كنّا فى أفعالنا مضطرّين لكان الامور حينئذٍ على خلاف مشيّة اللَّه سبحانه، لا فيما إذا كنّا مختارين، فإنّه تعالى بيّن لنا طريق الهداية والضلالة، وأعطانا قوّة السلوک والحركة، وجعلنا حرّاً فى اختيار أيّهما نشاء «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وأمّا كَفُوراً»[139].

قال اللَّه تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»[140].
لا إشكال فى أنّ الإرادة فى هذه الآية الشريفة هى الإرادة التكوينيّة، لأنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 85
إرادة التطهير وإذهاب الرجس تشريعاً لا تختصّ بأهل البيت عليهم السلام، بل اللَّه تعالى يريدهما فى مقام التشريع من جميع العباد، وما يختصّ بهم عليهم السلام إنّما هو إرادة عصمتهم تكويناً.
فهل هذا لا يقتضى كون العصمة أمراً جبريّاً اضطراريّاً؟
قلت: لا، فإنّ تركهم عليهم السلام المحرّمات جبراً لا يوجب فضيلة لهم كى تكون الآية الشريفة فى مقام بيانها.
بل إنّهم عليهم السلام يتركون المحرّمات مع كونهم قادرين عليها.
توضيح ذلک: أنّ العصمة أمر متحقّق فى جميع أفراد الإنسان فى الجملة، ولو بأقلّ مراتبها، فإنّا نقطع بأنّ الإنسان العاقل المتشخّص لا يكشف عورته بمرأى الناس ومنظرهم، مع أنّه قادر عليه، لوضوح قبحه عنده، وهذه مرتبة نازلة من العصمة، وكلّما ازدادت معرفة الناس بحقائق الامور وقبح المعاصى ازدادت عصمتهم، وحيث إنّ قبح جميع المحرّمات وما يترتّب عليها من الآثار والتبعات كان واضحاً عند أهل البيت وسائر المعصومين عليهم السلام لم يحوموا حولها، بل ولا حول المكروهات، مع كونهم قادرين عليها، فتعلّق إرادة اللّه التكوينيّة بكونهم عليهم السلام معصومين لا يوجب سلب اختيارهم فى باب الإطاعة والعصيان.
والحاصل: أنّ الكتاب والسنّة والعقل والوجدان تحكم بأنّ الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان تكون تحت حاكميّة الاختيار، فلا يصحّ قياسها بمثل طول القامة وقصرها من الصفات المتحقّقة بالاضطرار، وإن كان كلا الفريقين من عوارض الوجود الخارجى للإنسان، كما لا يصحّ قياسها بأجزاء الماهيّة ولوازمها. فلا يترتّب استحقاق العقوبة والمثوبة إلّاعلى ما يصدر عن الإنسان بإرادته واختياره.
هذا تمام الكلام فى الانقياد والتجرّى وما يتعلّق بهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 87
فى أقسام القطع وقيام الأمارات والاصول مقامه

الأمر الثالث: فى أقسام القطع وقيام الأمارات والاصول مقامه

اشارة

القطع على قسمين:
الأوّل: ما يكون طريقاً صرفاً إلى الحكم الشرعى، وهو ما لم يؤخذ موضوعاً لحكم أصلًا، بل الحكم تعلّق بالعنوان الواقعى، كما إذا قال: «الخمر حرام» ثمّ نحن قطعنا بحرمة الخمر أو بخمريّة مايع.
الثانى: ما جعل موضوعاً للحكم، وهو على قسمين؛ لأنّه تارةً: يكون تمام الموضوع، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّة شىء يجب عليک التصدّق» واخرى:
جزئه، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع وكان خمراً فى الواقع يجب عليک التصدّق» فوجوب التصدّق يترتّب فى الأوّل على صرف القطع بالخمريّة، سواء أصاب أو أخطأ، بخلاف الثانى، فإنّ وجوب التصدّق فيه يتوقّف على اجتماع أمرين:
أ- القطع بخمريّة مايع، ب- كونه خمراً فى الواقع أيضاً، وأمّا إذا تحقّق أحدهما دون الآخر فلا يجب التصدّق.
وفى كل من القسمين إمّا أن يؤخذ القطع فى الموضوع بما هو صفة خاصّة[141] قائمة بنفس القاطع، أو بما هو كاشف عن الواقع، وعلى الثانى، فإمّا أن يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 88
مأخوذاً فيه بلحاظ كاشفيّته التامّة أو بلحاظ مطلق الكاشفيّة.
فجميع أقسام القطع الموضوعى ستّة حاصلة من ضرب القسمين الحاصلين من التقسيم الأوّل إلى الأقسام الثلاثة الحاصلة من التقسيم الثانى، وبضميمة القطع الطريقى المحض إليها يصير جميع أقسام القطع سبعة.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما هو صفة قائمة بالنفس- بإلغاء جهة كشفه- فى موضوع الحكم، لعدم إمكان انفكاک الكاشفيّة عن القطع، بل حقيقته عين الكشف، فملاحظة القطع بنفسه- مع قطع النظر عن حيثيّة كشفه- قطع النظر عن حقيقته[142].
هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.
وينقدح المناقشة فيه لمن أمعن النظر فيما قدّمناه[143] فى مسألة كاشفيّة القطع، من أنّها ليست من لوازم ذاته، فضلًا عن كونها عين حقيقته، فإنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، مع أنّ الكاشفيّة لو كانت عين القطع أو من لوازم ذاته لاستحال انفكاكها عنه، كما يستحيل انفكاک الإنسانيّة عن الإنسان، أو الزوجيّة عن الأربعة.
سلّمنا كونها عينه، لكنّه لا يستلزم أن يمتنع أخذه فى موضوع الحكم بلحاظ خصوص جهة كونه صفةً خاصّةً قائمةً بالنفس.
توضيح ذلک: أنّ الكلّ- حتّى من قال بكونه عين الكشف- يتسالمون على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 89
أنّ للقطع جهتين:
أ- جهة قيامه بنفس القاطع، ب- جهة كشفه عن الواقع، وأخذ القطع فى موضوع الحكم الشرعى مسألة مربوطة باللحاظ والاعتبار، لا بالحقائق والواقعيّات، فما المانع من أن يأخذه الشارع فى موضوع حكمه بلحاظ جهته الاولى وإلغاء جهة كشفه، فيريد أنّ الحكم الشرعى لا يترتّب إلّاعلى هذه الصفة الخاصّة من بين الصفات الحقيقيّة القائمة بالنفس؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما أنّه كاشف عن الواقع تمام الموضوع لحكم، فإليک عين عبارته:
نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة إشكال، بل الظاهر أنّه لا يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيّة يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصورة ويكون النظر فى الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلک ينافى أخذه تمام الموضوع، فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلّابأخذه على وجه الصفتيّة[144]، إنتهى كلامه.
وفيه احتمالان:
الأوّل:- وهو الظاهر- أن يكون ما ادّعاه من الامتناع مربوطاً بلحاظ المولى الحاكم، لأنّ أخذ القطع تمام الموضوع يستلزم أن يلاحظ نفس القطع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 90
دون الواقع، وأخذه فى الموضوع بما أنّه كاشف يستلزم أن يلاحظ الواقع المنكشف، فجعل القطع بما هو كاشف تمام الموضوع يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع.
الثانى: أن يكون الامتناع مربوطاً بواقعيّة المسألة، لا بلحاظ المولى، فإنّ جعل القطع تمام الموضوع يقتضى أن لا يكون للواقع دخل فى ترتّب الحكم، ولحاظه بعنوان الكاشفيّة يقتضى أن يكون الواقع دخيلًا فيه، فإذا قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع يجب عليک التصدّق» كان معناه أنّه لا دخل لواقعيّة الخمر فى وجوب التصدّق، بل تمام الموضوع هو القطع بالخمريّة، فلو كان القطع مأخوذاً بعنوان كونه كاشفاً كان واقعيّة الخمر دخيلةً فى الوجوب، فالتنافى مربوط بأمر واقعى حقيقى، لا بلحاظ الحاكم الذى هو أمر اعتبارى.

ويرد عليه بناءً على الاحتمال الأوّل- مضافاً إلى عدم اختصاص التنافى، على فرض تسليمه، بالقطع المأخوذ تمام الموضوع، فإنّ البرهان الذى أقامه على التنافى يعمّ ما اخذ بعض الموضوع أيضاً[145]، فما هو جوابه فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فهو جوابنا فى القطع المأخوذ تمام الموضوع- أنّه رحمه الله خلط بين قطع المولى وقطع العبد، فإنّ محلّ الكلام أن يأخذ المولى قطع العبد بلحاظ جهة كشفه موضوعاً لحكمه، فالقطع الكاشف عن الواقع فى نظر العبد

القاطع اخذ موضوعاً لحكم المولى، فلم تجتمع الكاشفيّة والموضوعيّة فى محلّ واحد؛ لأنّ الكاشفيّة ترتبط بالعبد، والموضوعيّة بالمولى.

والحاصل: أنّ اللحاظين اللذين تخيّل المحقّق النائينى رحمه الله بتنافيهما يتقوّمان بشخصين، فإنّ لحاظ الواقع قائم بالعبد القاطع، حيث إنّه يرى الواقع بقطعه الذى يكون آلةً ومرآةً له، ولحاظ القطع قائم بالمولى الحاكم، حيث إنّه لاحظ قطع العبد بما هو كاشف له وجعله موضوعاً لحكمه.

ويؤيّده أوّلًا: جعل الحجّيّة للظنّ الحاصل من مثل خبر العادل[146]، حيث إنّ هذا الظنّ أيضاً اخذ بلحاظ طريقيّته إلى الواقع[147] موضوعاً للحكم بالحجّيّة، لكن انقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ الكاشفيّة مربوطة بالمجتهد الظانّ، والموضوعيّة مربوطة بالشارع الحاكم بحجّيّة هذا الظنّ الحاصل للمجتهد، فالواقع المنكشف ملحوظ من قبل المجتهد الظانّ، والظنّ الكاشف ملحوظ من قبل الحاكم بحجّيّة الظنّ، فلم تجتمع لحاظان متنافيان فى محلّ واحد.

وثانياً: أخذ القطع موضوعاً لحكم العقل بالحجّيّة، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضى أن يكون هذا القطع طريقيّاً، لأنّ «الحجّيّة» التى‌هى عبارة عن المنجّزيّة عند الإصابة والمعذّريّة عند الخطأ لا تناسب إلّاالقطع الطريقى، فإذا قلنا: «القطع حجّة» جعلنا القطع بلحاظ جهة كشفه تمام الموضوع للحكم بالحجّيّة، فلا فرق بينه وبين ما أحاله المحقّق النائينى رحمه الله إلّافى أنّ الحاكم هاهنا هو العقل، وهناک هو الشارع، وهذا الفرق ليس بفارق، فكما أنّ القطع بلحاظ طريقيّته جعل تمام الموضوع لحكم العقل بالحجّيّة، يمكن أن يجعل بهذا اللحاظ

تمام الموضوع لحكم من الأحكام الشرعيّة أيضاً.

ووجه الصحّة فى كليهما أنّ القطع هو قطع المكلّف، والحاكم- سواء كان

الشارع أو العقل- يأخذه ويجعله موضوعاً لحكمه.
وأمّا الاحتمال الثانى الجارى فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله- وهو أنّ أخذ القطع تمام الموضوع يقتضى عدم دخل الواقع فى ترتّب الحكم، وكون القطع طريقيّاً يقتضى دخله فيه- فيرد عليه أنّ كونه تمام الموضوع وإن اقتضى عدم دخل الواقع فيه، لأنّ صرف القطع يوجب ثبوت الحكم، سواء أصاب أو أخطأ، إلّا أنّ طريقيّته لا تقتضى دخله فيه، فإنّ الدخيل هو الطريقيّة إلىالواقع، لا نفس الواقع، وطريقيّة القطع لا تتوقّف على إصابته، فإنّ القطع الطريقى تارةً: يوافق الواقع، واخرى: يخالفه، ولذا نقول: «القطع حجّة» أى منجّز عند الإصابة ومعذّر عند الخطأ.
كما أنّ الأمر كذلک أيضاً فى حجّيّة الأمارات، فإنّ الحكم بحجّيّة خبر العادل بعنوان أنّه طريق إلى الواقع لا يقتضى كون الواقع دخيلًا فى حجّيّته، بل الدخيل إنّما هو طريقيّته التى لا تتوقّف على إصابته.
والحاصل: أنّ كلام المحقّق النائينى رحمه الله لا يتمّ فى المقام، سواء فسّر بالمعنى الأوّل أو بالمعنى الثانى.
فالقطع بلحاظ طريقيّته وموضوعيّته ينقسم إلى سبعة أقسام كما تقدّم.

تقسيم آخر للقطع الموضوعى

وللقطع الذى اخذ موضوعاً للحكم تقسيم آخر بلحاظ متعلّقه، فإنّ متعلّقه قد يكون حكماً من الأحكام، وقد يكون شيئاً آخر.
لا إشكال ولا خلاف فى جواز الثانى، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 93
يحرم عليک ذلک المايع».
وأمّا الأوّل فهو يتصوّر على أربعة أقسام:
أ- أنيؤخذالقطع بحكم فى موضوع حكم آخر لايضادّه ولايماثله، بل بينهما كمال الملائمة، مثل «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليک التصدّق».
ولا إشكال ولا خلاف فى جواز هذا القسم أيضاً.
ب- أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع حكم يضادّه، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليک صلاة الجمعة».
ج- أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع حكم يماثله، كما إذا قيل: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليک صلاة الجمعة» واريد أنّها تجب بوجوب آخر غير ما تعلّق به القطع.
د- أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم، كما إذا اريد فى المثال السابق أنّ صلاة الجمعة تجب بنفس الوجوب الذى تعلّق به القطع.
وهذه الأقسام الثلاثة وقعت محلّاً للبحث.

أخذ القطع بحكم فى موضوع ضدّه

وذكر القائلون باستحالة أخذ القطع بحكم فى موضوع ضدّه وجوهاً لإثباتها:

كلام صاحب الكفاية فى ذلک ونقده

منها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، من أنّه يستلزم اجتماع الضدّين، وهو محال[148].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 94
وفيه- مضافاً إلى أنّه لا يقتضى اجتماع الضدّين بحسب الواقع، لجواز كون القطع خطأً، بل يستلزمه بحسب نظر القاطع، وهو لا يكفى فى الاستحالة، فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدّين واقعاً-: أنّ ما ذهب إليه فى الكفاية، من القول بتضادّ الأحكام الخمسة التكليفيّة[149] لا يتمّ عندنا، فإنّ مقولة التضادّ وكذا سائر المقولات تختصّ بالواقعيّات، ولا ترتبط بالاعتباريّات، ألا ترى أنّه يستحيل كون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمن واحد، ولو من قبل شخصين، ولا يمتنع تأثير عقد عند قوم وعدم تأثيره عند آخرين، كبعض مصاديق البيع أو النكاح التى يعتبرها العقلاء صحيحةً مؤثّرة، ويعتبرها الشارع لغواً باطلة، وأيضاً لا يمتنع إيجاب شىء من قبل شخص وتحريمه من قبل شخص آخر، وهذا أوضح شاهد على عدم جريان التضادّ فى الامور الاعتباريّة التى منها الصحّة والبطلان، والإيجاب والتحريم، لاستحالة الجمع بين الضدّين ولو من قبل شخصين. فما أفاده صاحب الكفاية فى وجه الاستحالة لا يسمن ولا يغنى من جوع.

ومنها: ما اختاره بعض الأعلام رحمه الله، من أنّه لا يمكن الجمع بينهما فی مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه فی آن واحد محال، وبعد عدم إمكان امتثالهما لا يصحّ تعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة[150].

وفيه: أنّ امتناع الجمع بينهما فی مقام الامتثال لا يوجب امتناعه فی مقام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 95

تعلّق الحكم، إذ لا ربط بين المقامين، فإنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع وإن كان العبد عاجزاً عن الامتثال أحياناً، كما فی باب المتزاحمين، فإنّ المولى إذا قال:

«أنقذ الغريق» وصادف العبد غريقين لا يقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، فلا ريب فی أنّ كلّاً منهما واجب الإنقاذ بحسب حكم المولى، لاشتماله على الملاک، ولا يمنع منه عدم تمكّن العبد على ذلک، غاية الأمر أنّ للعبد أن يتمسّک بما يقتضيه حكم العقل، من لزوم الإتيان بالأهمّ إن كان، وإلّا فيتخيّر.

ولأجل ذلک قلنا بجواز إيجاب الأهمّ والمهمّ، كما إذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد وبالصلاة، وإن تلاقيا فی زمن واحد ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما فی هذا الزمان.

فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأهمّ، وهو «الإزالة» فی المثال، لفوريّة وجوبها وسعة وقت الصلاة فرضاً.

وبالجملة: لا يسرى امتناع الجمع بين تكليفين فی مقام الامتثال إلى مقام تعلّق الحكم من قبل المولى.

دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده

ومنها: أنّه لا يكون الشىء واجباً إلّاإذا كان ذا مصلحة ملزمة، ولا يكون حراماً إلّاإذا كان ذا مفسدة كذلک، فلو كان شىء واحد واجباً وحراماً معاً لكان مجمعاً للضدّين، لأنّ المصلحة والمفسدة أمران حقيقيّان متضادّان.
وهاهنا وجه آخر قريب منه، وهو أنّ وجوب الشىء كاشف عن كونه محبوباً للمولى، وحرمته كاشفة عن كونه مبغوضاً له، فلو كان شىء واحد واجباً وحراماً لاستلزم الجمع بين الضدّين، لأنّ المحبوبيّة والمبغوضيّة أيضاً أمران تكوينيّان متضادّان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 96
وفيه: أنّه لا يمتنع الجمع بين المصلحة والمفسدة ولا بين المحبوبيّة والمبغوضيّة فى واحد انطبق عليه عنوانان يكون بأحدهما ذا مصلحة ومحبوباً، وبالآخر ذا مفسدة ومبغوضاً، فإنّه ليس فى الواقع من قبيل الاجتماع بينهما، وهذا هو سرّ جواز اجتماع الأمر والنهى، كما عليه جلّ المحقّقين بعد الآخوند صاحب الكفاية رحمه الله.
وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ موضوع أحد الحكمين هو نفس الواقع، وموضوع الآخر هو مقطوع الحكم، فإذا قال المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليک صلاة الجمعة»[151] فالوجوب قد تعلّق بصلاة الجمعة بما هى، والحرمة قد تعلّقت بها بما هى مقطوعة الوجوب، فيكون موضوع الحكمين متعدّداً بحسب الجعل، ولا ضير فى أن يكون شىء بعنوانه الأوّلى واجباً، محبوباً، ذا مصلحة لازمة الاستيفاء، وبعنوان أنّه مقطوع الوجوب حراماً، مبغوضاً، ذا مفسدة لازمة الاجتناب.

الحقّ فى المسألة

والحقّ فى المقام ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من التفصيل بين كون القطع تمام الموضوع للحكم المضادّ، وبين كونه بعض الموضوع، فقال بالجواز فى الأوّل، والامتناع فى الثانى، لأنّ مصبّ الحكم المضادّ الثانوى إنّما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 97
هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه[152]، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادقان على الموضوع الخارجى أحياناً، وقد أوضحنا فى مبحث النواهى أنّ اجتماع الحكمين المتضادّين- حسب اصطلاح القوم[153]- فى عنوانين مختلفين متصادقين على مورد واحد، ممّا لا إشكال فيه.
هذا إذا كان القطع تمام الموضوع.
وأمّا إذا كان جزئه فينقلب النسبة وتصير النسبة بين الموضوعين الحاملين لحكمين متضادّين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر فى محلّه خروجه عن مصبّ البحث فى مبحث الاجتماع والامتناع، وأنّهم تسالموا فيه على الامتناع.
لا يقال: المفروض أنّ العنوانين مختلفان فى هذا القسم أيضاً، فلو كان التغاير المفهومى كافياً فى رفع الغائلة فليكن مجدياً مطلقاً.
لأنّا نقول: فكم فرق بين التغايرين، فإنّ التغاير فى العموم من وجه حقيقى، والتقارن مصداقى، وأمّا الآخر فالمطلق عين المقيّد، متّحد معه اتّحاد اللابشرط مع بشرط شىء، كما أنّ المقيّد عين المطلق زيد عليه قيد، فلو قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلو لم يحمل المطلق على المقيّد لزم كون الشىء الواحد- وهو عتق الرقبة الكافرة- واجباً محبوباً ذا مصلحة ملزمة، وحراماً مبغوضاً ذا مفسدة ملزمة.
وكذلك الأمر فيما إذا قال: «صلاة الجمعة واجبة» ثمّ قال: «صلاة الجمعة إذا كانت مقطوعة الوجوب وصادف القطع للواقع محرّمة»[154].
هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام، وهو دقيق متين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 98

وانقدح ممّا سبق، آراء أكابر الفنّ وما يرد عليها من المناقشات فيما إذا اخذ القطع بحكم فى موضوع مثله.
فإنّ من استدلّ هناک باستحالة اجتماع الضدّين- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- استدلّ هاهنا بامتناع اجتماع المثلين.
وجوابه هاهنا نظير الجواب هناک، فإنّ التماثل وامتناع اجتماع المثلين يختصّ بالامور الواقعيّة التكوينيّة، ولا يعمّ الاعتباريّات.
ومن استدلّ هناک بامتناع اجتماع المصلحة والمفسدة أو الإرادة والكراهة استدلّ هاهنا بعدم إمكان اجتماع المصلحتين[155]، أو الإرادتين، وكذلک اجتماع المفسدتين[156] أو الكراهتين.
والجواب كالجواب، لتحقّق عنوانين هاهنا بينهما عموم من وجه، أحدهما: نفس صلاة الجمعة مثلًا، والثانى: كونها مقطوعة الوجوب، ولا يمتنع أن يكون كلّ منهما متعلّقاً للإرادة ومشتملًا على المصلحة، وإن تصادقا فى الخارج على صلاة واحدة.
نعم، يختصّ هذا القسم ببرهان آخر لا يجرى فى القسم السابق، وهو لزوم اللغويّة.
لكنّه أيضاً مخدوش بأنّ بعض المكلّفين لا ينبعث إلّاعقيب بعثين، ولا ينزجر إلّابواسطة زجرين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 99
وهذا وجه صحّة تعلّق النذر بالواجبات من دون أن يكون لغواً، فإنّ المكلّف حينما يرى نفسه متكاسلةً فى الإتيان بالصلوات اليوميّة مثلًا ربما ينذر فعلها ليكون فى معرض توجّه وجوبين، ويفكّر فيما يترتّب على تركها من استحقاق عقوبتين، فيقوّى فى نفسه الداعى إلى الإتيان بها.
والتحقيق هاهنا أيضاً يقتضى القول بالتفصيل، وهو القول بجواز أخذ القطع بحكم تمام الموضوع للحكم المماثل، وعدم جوازه فيما إذا كان بعض الموضوع، لصحّة تعلّق حكمين مستقلّين متماثلين بعنوانين بينهما عموم من وجه، واستحالة تعلّقهما بعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلق.

أخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم

وذهب جمع من المحقّقين الفحول إلى استحالة أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه، لاستلزامه الدور[157].

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق النائينى رحمه الله: وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلّق العلم به فهو ممّا لا يمكن إلّابنتيجة التقييد.
توضيح ذلک: أنّ الانقسامات المرتبطة بالحكم على قسمين:
أ- ما هو سابق على الحكم، كما فى الواجبات المشروطة، مثل مسألة الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ المكلّف ينقسم إلى مستطيع وغير مستطيع، سواء وجب الحجّ أو لم يجب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 100
ب- ما هو لاحق للحكم، فلم يتحقّق إلّافى رتبة متأخّرة عنه، كالعلم بالحكم والجهل به، فإنّ المكلّف لا يسمّى عالماً أو جاهلًا بالحكم إلّابعد جعله من قبل المولى.
لا إشكال فى إمكان التقييد اللحاظى[158] والإطلاق فى القسم الأوّل، كما قيّد وجوب الحجّ بالاستطاعة فى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[159]، ولو لم يقيّده لا نعقد الإطلاق.
بخلاف القسم الثانى، فإنّ الانقسامات اللاحقة- كالعلم والجهل بالتكليف- متأخّرة عن الحكم، فكيف يمكن للمولى لحاظها فى مقام الجعل؟!
وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم والملكة.
إن قلت: لا يمكن خلوّ الأحكام فى مقام الثبوت من التقييد والإطلاق كليهما حتّى بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة، وإن لم يتمكّن المولى من إبلاغه إلى العبد فى قالب اللفظ، ضرورة أنّ ملاک كلّ حكم فى الواقع ومقام الثبوت إمّا مطلق يعمّ العالم والجاهل، أو مختصّ بالعالم، فهل للمولى طريق إلى إبلاغه إلى العبد فى الانقسامات اللاحقة، بعد أن امتنع فيها التقييد والإطلاق كلاهما فى مقام الجعل؟
قلت: نعم، يمكن بيان الإطلاق أو التقييد فى هذا القسم من القيود بدليل آخر- غير ما به جعلت الأحكام- يسمّى متمّم الجعل، وينتج نتيجة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 101
الإطلاق تارةً ونتيجة التقييد اخرى، كما ادّعى تواتر الروايات على اشتراک الأحكام فى حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلک الروايات سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» فى مقدّمة كتابه، إلّاأنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلک، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.
ولكن تلک الأدلّة قابلة للتخصيص، وقد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد

الجهر والإخفات[160] والقصر والإتمام[161]، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد اخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعاً.
فمن تلک الأدلّة التى نسمّيها «متمّمات الجعل» يستفاد نتيجة الإطلاق، وأنّ الأحكام مطلقة فى حقّ العالم والجاهل، إلّافى مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث إنّ «متمّم الجعل» فيها يفيد نتيجة التقييد وأنّ ملاكات وجوبها تختصّ بالعالم بالوجوب.
والحاصل: أنّه يمتنع القطع بحكم فى موضوع نفسه بنحو التقييد اللحاظى، كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليک صلاة الجمعة» لكنّه يمكن بنحو «متمّم الجعل» كأن يقول: «صلاة الجمعة واجبة» ثمّ يقول: «وجوب صلاة الجمعة يختصّ بالعالم به» وهذا لا يسمّى التقييد، لكنّه ينتج نتيجته[162].
هذا حاصل ما ذكره رحمه الله فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 102

ويرد عليه أنّ ما ذكره من إمكان إبلاغ الواقع إلى المكلّف بمتمّم الجعل ونتيجة التقييد وإن كان صحيحاً فى بعض الانقسامات اللاحقة للحكم، كالإتيان بالواجب بقصد امتثال أمره، إلّاأنّه لا يصحّ فيما نحن فيه، لأنّ متمّم الجعل لا يكاد يرفع غائلة الدور، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف عليه، فلو كان موضوعاً له لكان الحكم أيضاً متوقّفاً عليه، وهو دور مصرّح، ولا فرق فى ذلک بين تفهيم أخذه فى الموضوع بدليل واحد أو بدليلين.
إن قلت: فكيف اختصّ وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم بها؟
قلت: لسان الروايات الواردة فى هذين البابين وكذا الفتاوى عدم وجوب الإعادة على الجاهل بالقصر والإتمام أو الجهر والإخفات، لا خروجه عن تحت التكليف بها، فإنّ الشارع المقدّس سهّل الأمر على العباد أحياناً، سيّما فى باب الصلاة التى تتكرّر فى كلّ يوم خمس مرّات، فرفع الإعادة عنهم إذا أخلّوا ببعض الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلاً.
ويؤيّده حديث «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»[163] فإنّه لا يمكن أن يدلّ على انحصار أجزاء الصلاة وشرائطها بهذه الخمسة فى صورة الجهل والنسيان، وإلّا لزم تخصيص الأكثر[164]، فعدم وجوب الإعادة لا يلازم عدم الجزئيّة والشرطيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 103
ثمّ[165] إنّه رحمه الله عبّر عن التقييد ب «التقييد اللحاظى»[166]. فإن أراد أنّ فى مقابله «الإطلاق اللحاظى» ففيه: أنّ الإطلاق والسريان لا يكون ملحوظاً للمولى، ولذا قلنا فى الفرق بينه وبين العموم بأنّ العموم يستفاد من الوضع، والإطلاق من طريق مقدّمات الحكمة، فإذا تمّت قرينة الحكمة حكم العقل بأنّ تمام الموضوع للحكم هو نفس الماهيّة.
ولا يمكن أن تكون الماهيّة حاكية عن الأفراد، لأنّ الفرد هو الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة، فالفرديّة متأخّرة عن الوجود الذى هو متأخّر عن الماهيّة، فكيف يمكن أن تكون الماهيّة حاكيةً عمّا هو متأخّر عنها بمرحلتين؟!
فالتعبير ب «التقييد اللحاظى» وإن كان صحيحاً، إلّاأنّه ليس لنا فىمقابله ما نسمّيه ب «الإطلاق اللحاظى».
سلّمنا، لكنّ الإطلاق لو كان بمعنى لحاظ متعلّق الحكم مطلقاً، كما أنّ التقييد يكون بمعنى لحاظه مقيّداً لكان التقابل بينهما تقابل التضادّ، لا تقابل العدم والملكة، لكونهما حينئذٍ أمرين وجوديّين.
وأمّا بناءً على المختار- من أنّ التقييد عبارة عن لحاظ متعلّق الحكم مقيّداً،

والإطلاق عبارة عن عدم لحاظ شىء- كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 104
نعم، إن كان «الإطلاق» الذى يقابله «التقييد اللحاظى» عبارة عمّا لم يلاحظ فيه التقييد- بنحو كان عدم لحاظ التقييد قيداً له- كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، لكون التقييد حينئذٍ عبارة عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارة عن عدم لحاظه فيما كان قابلًا له.
ولكن يرد عليه حينئذٍ أنّه لا ملازمة بين امتناع الوجود وامتناع العدم فى جميع موارد العدم والملكة، لكى يقال: إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، بل إن كان استحالة الوجود لأجل عدم قابليّة الموضوع له ذاتاً كان العدم أيضاً مستحيلًا، كالبصر والعمى بالنسبة إلى الجدار مثلًا، فإنّ امتناع كون الجدار بصيراً إنّما هو لأجل عدم قابليّة ذاته للبصر، فيمتنع أيضاً كونه أعمى.
بخلاف ما إذا كان استحالة الوجود لأجل أمر خارجى، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ امتناع تقييد الحكم بالعلم به إنّما هو لأجل استلزامه الدور، لا لأجل ذاته[167]، فالتقييد اللحاظى فى المقام- بأن يقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليک صلاة الجمعة»- وإن كان مستحيلًا، إلّا أنّ التمسّک بالإطلاق فيما إذا قال: «صلاة الجمعة واجبة» لنفى احتمال تقيّد وجوبها بالعلم به بمكان من الإمكان، لعدم كون الإطلاق واستنتاج شمول الحكم للعالم والجاهل مستلزماً للدور الذى كان التقييد ممتنعاً لأجله.
فاشتراک التكليف بين العالم والجاهل لا يحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضرورة؛ لإمكان إثباته بالتمسّک بإطلاق الكتاب والسنّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 105

كلام الإمام رحمه الله فى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه

وفصّل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزئه، فقال بإمكان الأوّل وامتناع الثانى.
أمّا امتناع الثانى فلأنّ الحكم يتوقّف على موضوعه وبالعكس، أمّا توقّف الحكم على موضوعه فواضح، وأمّا عكسه فلأنّا فرضنا تركّب الموضوع من جزئين: القطع بالحكم، والواقع المقطوع الذى هو عبارة عن نفس هذا الحكم المجعول بنفس هذا الدليل، إذ ليس لنا واقعيّة غيره فرضاً، فالموضوع أيضاً يتوقّف على الحكم، وهو دور مصرّح.
وأمّا إمكان الأوّل، فلأنّ القطع بالحكم إذا كان تمام الموضوع كان التوقّف من طرف واحد فقط، لأنّ الحكم موقوف على موضوعه الذى هو القطع به، بخلاف العكس، لأنّ القطع إذا كان تمام الموضوع فلا فرق فيه بين ما وافق الواقع وما خالفه[168].
هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام.

وفيه: أنّ الواقع خالٍ عن الحكم مع قطع النظر عمّا جعل بواسطة نفس هذا الدليل، فإنّ النزاع إنّما هو فى أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه، فالحكم الذى اخذ القطع به موضوعاً فى الدليل متّحد مع ما جعل فيه.
وبعبارة اخرى: لو كان لصلاة الجمعة مع قطع النظر عن قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليک صلاة الجمعة» حكم فى الواقع لصحّ ما قاله
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 106
الإمام رحمه الله من أنّه لا فرق فى القطع المأخوذ تمام الموضوع بين ما وافق الواقع وما خالفه.
لكنّ المفروض أنّها خالية عن الحكم مع قطع النظر عن هذا الدليل، ووقع النزاع فى إمكان أخذ القطع بوجوبها فى موضوع نفس هذا الوجوب الذى تعلّق به القطع، فلنا حكم واحد تعلّق به القطع أوّلًا، ثمّ ترتّب على القطع ثانياً، وهل هذا إلّاالدور المستحيل؟!
وهذا بخلاف ما إذا اخذ القطع بحكم فى موضوع ضدّه أو مثله، أو فى موضوع حكم آخر لا يضادّه ولا يماثله كما هو واضح.
والحاصل: أنّه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الطريقى

لا إشكال فى قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيّتهما مقام القطع الطريقى، سواء تعلّقتا بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاة الجمعة يثبت بواسطة القطع، كذلک يثبت بواسطة خبر العادل أو استصحاب الوجوب، وكما تثبت خمريّة مايع بواسطة القطع كذلک تثبت بواسطة البيّنة أو استصحاب الخمريّة، ويترتّب عليه دليل حرمة الخمر.
ولولاذلک لكان جعل الحجّيّة للُاصول والأمارات لغواً، فإنّ دليل حجّيّتهما يدلّ على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بهما كما تثبتان بالقطع الذى هو حجّة ذاتاً.
نعم، إنّهم اختلفوا فى اعتبار بعضهما، كحجّيّة قول العدل الواحد فى الموضوعات، فالحقّ أنّه ليس بحجّة وأنّ الموضوعات لا تثبت إلّابالبيّنة، خلافاً للسيّد صاحب العروة، وكالاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميّة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 107
فالحقّ أنّه حجّة، خلافاً لبعض الأعلام، حيث قال باختصاص حجّيّته بالشبهات الموضوعيّة[169].
وأمّا إذا ثبت اعتبار طريق أو أصل فإنكار قيامه مقام القطع الطريقى يستلزم اللغويّة كما لا يخفى.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعى

ولا إشكال فى عدم قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيّتهما مقام القطع الذى اخذ فى الموضوع بما هو صفة خاصّة قائمة بالنفس، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه، لأنّ المولى إن قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع يحرم عليک» وكان معناه أنّ هذه الصفة النفسانيّة الخاصّة المسمّاة بالقطع تقتضى حرمة المايع الذى تعلّقت به، فلا ريب فى عدم قيام شىء آخر مقامه، لدخل القطع فى الموضوع بخصوصيّة لا يشتمل عليها الأمارات والاصول، ولا يقتضى دليل حجّيّتهما أيضاً قيامهما مقامه، فإنّ قضيّة الحجّيّة والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنّه كذلک يكون كسائر الموضوعات والصفات.
نعم، لو كان لنا دليل ثالث[170] ينزّل أمارة أو أصلًا منزلة القطع الصفتى لقاما مقامه كما لا يخفى.
وقد وقع الخلاف بينهم فى قيامهما مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكاشفيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 108

ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة

فذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى قيامهما مقامه، حيث قال:
ثمّ من خواصّ القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيّة والاصول العمليّة مقامه فى العمل، بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيّة، فإنّه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع قامت الأمارات والاصول مقامه[171]، وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع فى الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيّة والثلاثيّة والاوليين، فإنّ غيره- كالظنّ بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد- لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجى غير أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ فى الصلاة وأصالة عدم الأكثر[172].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

واعترض عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
وتوهّم كفاية دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 109
القطع من جهة كونه موضوعاً[173] ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جدّاً، فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفى إلّابأحد التنزيلين، حيث لابدّ فى كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما فى أحدهما آلى وفى الآخر استقلالى، بداهة أنّ النظر فى حجّيّته وتنزيله منزلة القطع فى طريقيّته فى الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفى كونه بمنزلته فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.
نعم، لوكان فىالبين مابمفهومه جامعبينهمايمكن أنيكون دليلًا على التنزيلين، والمفروض أنّه ليس، فلا يكون دليلًا على التنزيل إلّابذاک اللحاظ الآلى، فيكون حجّة موجبة لتنجّز متعلّقه وصحّة العقوبة على مخالفته فى صورتى إصابتهوخطأه بناءً على استحقاق المتجرّى، أو بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالى، فيكون مثله فى دخله فى الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.
لا يقال: على هذا لا يكون دليلًا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناک قرينة فى البين.
فإنّه يقال: لا إشكال فى كونه دليلًا على حجّيّته، فإنّ ظهوره فى أنّه بحسب اللحاظ الآلى ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنّما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه، فتأمّل فى المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام[174]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 110

ويمكن الجواب عنه أوّلًا: بأنّه- على فرض تسليمه- وارد على القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكاشفيّة، حتّى مع قطع النظر عن قيام الأمارات والاصول مقامه، ضرورة أنّ القطع بما أنّه موضوع قد لوحظ استقلالًا، وبما أنّه اخذ فى الموضوع بعنوان أنّه طريق قد لوحظ آلةً ومرآةً، مع أنّ ظاهر كلامه رحمه الله إمكان أخذ القطع فى الموضوع بجميع أقسامه، ومنها ما إذا اخذ فيه بنحو الطريقيّة، بل صرّح بذلک بقوله: «كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاكٍ عنه»[175].

فما كان جوابه عن الجمع بين اللحاظين فى القطع الموضوعى الطريقى، كان جوابنا عنه فى قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيّتهما مقامه ومقام القطع الطريقى المحض كليهما.

وثانياً: بأنّ اللحاظين يتقوّمان بشخصين، كما فى حكم العقل بحجّيّة القطع.

توضيح ذلک: أنّ العقل يحكم بأنّ «القطع حجّة» فالقطع الطريقى جعل موضوعاً فى هذا الحكم العقلى، فلا محالة لوحظ بلحاظ استقلالى لأجل موضوعيّته، وبلحاظ آخر آلى لأجل طريقيّته، لكن لا منافاة بينهما، لما عرفت من أنّ المراد بالقطع هو قطع المكلّف[176]، فالطريقيّة ترتبط بالمكلّف القاطع، والموضوعيّة بالعقل الحاكم، فإنّ العقل يحكم بأنّ القطع الذى هو كاشف عن الواقع عند القاطع حجّة، أى منجّز عند الإصابة ومعذّر عند الخطأ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 111

فاللحاظان لا يرتبطان بشخص واحد.

وبه ينحلّ الإشكال فى المقام، فإنّ القاطع أو الظانّ بشىء يكون نظره إلىالمقطوع به أو المظنون نظراً استقلاليّاً، وإلى قطعه وظنّه آليّاً، ولا يمكن له الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، لكنّ الناظر إلى هذا القطع والظنّ الآليّين إذا كان شخصاً آخر يكون نظره استقلاليّاً، وما نحن فيه كذلک، فإنّ الحاكم بحجّيّة الأمارات[177] ينظر إليها بنظر استقلالى ويقيمها مقام القطع الذى يلاحظه أيضاً بنحو الاستقلال، فما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ النظر إلى الأمارة فى مقام جعل الحجّيّة لها وتنزيلها منزلة القطع آلى طريقى إنّما هو من باب اشتباه اللاحظين، فإنّ آليّة اللحاظ ترتبط بمن قامت عنده الأمارة لا بالحاكم الذى ينزّلها منزلة القطع.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله سلک طريقاً آخر لدفع غائلة لزوم الجمع بين اللحاظين فى حاشية الرسائل، لكنّه ضعّفه فى الكفاية.

أمّا الطريق فتوضيحه: أنّه لو ادّعى دلالة دليل حجّيّة الأمارة والاستصحاب

بالمطابقة على كلا التنزيلين- أعنى تنزيلهما منزلة القطع فى طريقيّته، وتنزيلهما منزلته فى دخله فى الموضوع- لاستلزم المحال، لأجل اجتماع اللحاظين الآلى والاستقلالى.
بخلاف ما إذا دلّ دليل الحجّيّة بالمطابقة على التنزيل الأوّل- أى على تنزيل المؤدّى والمستصحب منزلة الواقع، بأن يكون الأمارة والاستصحاب ملحوظين باللحاظ الآلى- وبالالتزام على التنزيل الثانى، فحينئذٍ ندّعى أنّ تنزيل مشكوک الخمريّة مثلًا منزلة الخمر الواقعى المدلول عليه بالمطابقة ملازم عرفاً مع تنزيل القطع بالخمر التعبّدى منزلة القطع بالخمر الواقعى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 112
فيكشف بالدلالة الالتزاميّة المستندة إلى الملازمة العرفيّة وجود هذا التنزيل[178].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الحاشية.
وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّه يمكن دفع الإشكال بدلالة الاقتضاء الذى هو من أحكام العقل، فضلًا عن الملازمة العرفيّة، لأنّ التنزيل الأوّل- أعنى تنزيل مؤدّى الأمارة والمستصحب منزلة الواقع- لغو لو لم يكن هذا التنزيل الثانى، فلابدّ منه صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة[179].
وأمّا التضعيف فهو قوله رحمه الله فى الكفاية:
وما ذكرنا فى الحاشية فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل منزلة الواقع والقطع- وأنّ دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدّى منزلة الواقع وإنّما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلًا وتعبّداً منزلة القطع بالواقع حقيقةً- لا يخلو من تكلّف بل تعسّف، فإنّه لا يكاد يصحّ تنزيل جزء الموضوع[180] أو قيده بما هو كذلک بلحاظ أثره إلّافيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان أو تنزيله فى عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلًا على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناک دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقةً، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الأمارة دليلًا عليه أصلًا، فإنّ دلالته على تنزيل المؤدّى تتوقّف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 113
على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلک إلّابعد دلالته على تنزيل المؤدّى، فإنّ الملازمة إنّما[181] تدّعى بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقى وتنزيل المؤدّى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً فإنّه لا يخلو عن دقّة[182]، إنتهى.
وحاصل هذه العبارة المغلقة: أنّ التنزيل لا يكاد يصحّ إلّاإذا كان للمنزّل أثر شرعى عملى، وحينئذٍ إذا كان الموضوع مركّباً كان الأثر مترتّباً على مجموع الجزئين، فلا يصحّ تنزيل الجزء إلّاإذا كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو

بتنزيل فی عرض هذا التنزيل، إمّا بشمول دليل واحد لكليهما[183] أو بدليلين، وأمّا إذا لم يكن كذلک، بل كان تنزيل الجزء الآخر بكشف الدليل المنزّل للجزء الأوّل عنه بالملازمة- كما فی المقام- فلا، للزوم الدور حينئذٍ فی مقام دلالة الدليل، لأنّ دلالته على تنزيل المشكوک منزلة الواقع مطابقةً تتوقّف على دلالته على تنزيل القطع بالواقع التعبّدی منزلة القطع بالواقع الحقيقی التزاماً، وهذه الدلالة تتوقّف على الاولى؛ لأنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة كما لا يخفى.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى صحّة قيام الأمارات والاصول التنزيليّة مقام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 114
القطع الطريقى مطلقاً، ولو كان مأخوذاً فى الموضوع[184]، وعدم صحّة قيامها مقام القطع الصفتى.
وأجاب عن إشكال صاحب الكفاية على قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى بقوله:
فإنّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقيّة- من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى لحاظ واحد- ضعيف غايته، فإنّ الاستلزام المذكور مبنىّ على جعل المؤدّى الذى قد تبيّن فساده.
وأمّا على المختار: من أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفيّة والمحرزيّة والوسطيّة فى الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورة العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتّب على الواقع المحرز، فإنّ ذلک هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيّة موضوعاً، وبنفس دليل حجّيّة الأمارات والاصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر. وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدّ الموضوع المركّب من الأجزاء العرضيّة كالصلاة، فإنّ الأجزاء العرضيّة تحتاج إلى أن تكون كلّ منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبّد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبّد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبّد بأحدهما تعبّداً بالآخر، بل يحتاج كلّ منها إلى تعبّد مستقلّ أو إحراز مستقلّ.
وهذا بخلاف التركيب من الشىء وإحرازه، فإنّه بنفس إحراز ذلک الشىء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 115
يتحقّق كلا جزئى الموضوع ولا يحتاج إلى إحرازين أو تعبّدين، بل لا معنى لذلک، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظنّ محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقّق كلا جزئى الموضوع، ولا يحتاج إلى جعلين حتّى يقال: إنّه ليس فى البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، حيث إنّ تنزيل الظنّ منزلة العلم باعتبار المؤدّى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظنّ والعلم نظراً مرآتيّاً، وتنزيل الظنّ منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنّه جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظنّ والعلم شيئاً بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظراً استقلاليّاً، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل

واحد، لا لمكان أنّه ليس هناک مفهوم عامّ يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشيئين فى استعمال واحد لا يمكن، لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، لتنافيهما ذاتاً.
وهذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ قدس سره إلى‌زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاذ.
وقد تبيّن أنّه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فإنّ مبنى الإشكال هو تخيّل أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات والاصول هو المؤدّى وتنزيله منزلة الواقع، والخلط بين الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة[185]، فيقال: إنّ فى قيام الظنّ مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، وتنزيل الظنّ منزلة القطع، وأنت بعدما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات والاصول ظهر لک أنّه ليس فى البين تنزيل أصلًا، بل

الشارع إنّما أعطى صفة المحرزيّة للظنّ، فيرتفع الإشكال من أصله[186].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وفيه: أنّه ليس للشارع بالنسبة إلى الأمارات جعل تأسيسى كى يبحث أنّ المجعول هل هو المؤدّى وتنزيله منزلة الواقع، أو الكاشفيّة والمحرزيّة؟
بل جميع الأمارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائيّة[187] قد أمضاها الشارع، كما سيأتى توضيحه فى محلّه.
وليس للعقلاء فى باب الأمارات جعل وتنزيل كى يسأل عنهم عن أنّ المجعول فى مثل خبر الثقة هل هو مؤدّاه أو كاشفيّته ومحرزيّته؟
بل إنّهم حينما رأوا أنّ حصر العمل بباب القطع يوجب اختلال النظام بنوا على أن يعملوا بخبر الثقة وظواهر الجمل وغيرهما من الأمارات كما يعملون بالقطع من دون أن يكون فى البين جعل وتنزيل.
وسيجىء أكثر توضيح لذلک فى مبحث حجّيّة الظنّ إن شاء اللّه تعالى.

ويمكن المناقشة فيما ذكره فى الكفاية ردّاً على ما أفاده فى الحاشية بأنّه لا محذور فى التعبّد بأحد جزئى الموضوع المركّب مقدّماً على التعبّد بالجزء الآخر، لعدم كونه لغواً إذا كان لغرض ترتّب الأثر عليه بعد إحراز الجزء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 117
الآخر بالتعبّد الثانى، فإنّه نظير إحداث البناء الذى يشتغل البنّاء ببعض أجزائه مقدّماً على بعض آخر ليترتّب عليه الغرض المقصود بعد إتمامه، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون تنزيل الجزئين بدليلين تقدّم صدور أحدهما على الآخر، كما إذا قال: «ما كان حلالًا طاهراً جاز بيعه» حيث إنّ الحلّيّة مستفادة من قاعدة والطهارة من قاعدة اخرى، أو بدليل واحد وكان التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة فى مقام الدلالة، كما فى المقام، حيث إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة يدلّ على تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع بالمطابقة وعلى تنزيل القطع بالواقع التعبّدى منزلة القطع بالواقع الحقيقى بالالتزام.
سيّما أنّ فى المقام خصوصيّة يندفع بها توهّم اللغويّة، وهى أنّ للتعبّد الأوّل أثراً غير إحراز جزء الموضوع المركّب، إذ لا إشكال فى أنّ حجّيّة الأمارة توجب قيامها مقام القطع الطريقى المحض، وإن لم يؤخذ فى موضوع أصلًا، لكنّا نريد توسعة دائرة الحجّيّة وأنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع كما يدلّ على قيام الأمارة مقام القطع الطريقى المحض كذلک يدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعى، فكما أنّ الحرمة تنتشر بمقتضى حجّيّة البيّنة القائمة على خمريّة مايع فيما إذا قال المولى: «الخمر حرام» كذلک تنتشر بمقتضاها فيما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع وكان خمراً فى الواقع يحرم عليک».

نقد كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وبه ظهر فساد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله من لغويّة تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لولا تنزيل القطع بالواقع التعبّدى منزلة القطع بالواقع الحقيقى، لما عرفت من أنّ فائدة التنزيل الأوّل لا تنحصر فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الطريقى، فإنّ له أثراً تسالموا عليه، وهو قيامها مقام القطع الطريقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 118
المحض، فكما أنّا إذا قطعنا بخمريّة مايع يثبت خمريّته ويترتّب عليه الحرمة، كذلک إذا قامت لدينا بيّنة على خمريّته.
وهذا أثر مهمّ مترتّب على حجّيّة الأمارات ولو لم تقم مقام القطع الموضوعى أصلًا، فلا مجال للقول بلغويّة حجّيّتها على فرض إنكار التنزيل الثانى.
هذا كلّه فى إمكانٍ وامتناع قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيّتهما مقام القطع بأقسامه ثبوتاً.

البحث حول قيامهما مقامه بحسب مقام الإثبات

وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی مفاد ما دلّ علی حجّیّة الأمارات

إنّهم اتّفقوا علی أنّ دلیل حجّیّتها یقتضی قیامها مقام القطع الطریقی المحض، سواء تعلّقت بالأحکام أو بالموضوعات، فکما أنّ وجوب صلاة الجمعة یثبت بالقطع کذلک یثبت بخبر العادل، وکما أنّ الخمریّة تثبت بالقطع کذلک تثبت بالبیّنة.
أقول: لا إشکال فی دلالة ما دلّ علی اعتبار الأمارات علی ثبوت الأحکام وموضوعاتها بها، کالقطع، إنّما الإشکال فی دلالتها علی قیامها مقامه وتنزیلها منزلته، فإنّک عرفت أنّها طرق عقلائیّة قد أمضاها الشارع، وبناء العقلاء علی العمل بها لیس بعنوان تنزیلها منزلة ا لقطع، بل إنّهم لمّا رأوا أنّ موارد القطع قلیلة بنوا علی العمل بالأمارات الموصلة غالباً إلی الواقع عند فقدان القطع، لئلّا یختلّ نظام معاشهم، من دون أن یکون القطع أصلاً والأمارات فرعاً.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 119
واختصاص موردها بما إذا فقد القطع لا یقتضی تفرّعها علیه وقیامها مقامه، وإلّا لکانت الاصول العملیّة أیضاً قائمة مقام الأمارات، لاشتراط حجّیّتها بعدم وجود أمارة فی موردها، مع أنّ أحداً لم یتفوّه بتنزیل الاصول منزلة الأمارات.
کما أنّ کون حجّیّة القطع بحکم العقل وحجّیّة الأمارات ببناء العقلاء أیضاً لا یوجب الفرق بینهما بالأصالة والفرعیّة وتنزیل الأمارات منزلة القطع.
بل لو تمّت مقدّمات دلیل الانسداد علی تقدیر الحکومة لکان حجّیّة الأمارات أیضاً بحکم العقل.
والحاصل: أنّ دلیل حجّیّة الأمارات یدلّ علی ثبوت مؤدّاها فی صورة عدم القطع، لکن لا بنحو تفرّعها علیه وقیامها مقامه، بل القطع حجّة والأمارة حجّة اخری مستقلّة، فإذا وجد القطع ینکشف الواقع به، وإذا فقد یقوم مقامه الأمارات، بمعنی أنّ الواقع ینکشف بها کما ینکشف به، لا بمعنی أنّها متفرّعة علیه ومنزّلة منزلته.

وأمّا القطع الموضوعى فاختلفوا فى دلالة دليل الأمارات على قيامها مقامه، وجميع ما يحتمل فى المقام ثلاثة أوجه.
أ- أنّ أدلّة الأمارات كما تدلّ على قيامها مقام القطع الطريقى المحض كذلک تدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتّى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو الصفتيّة.
وهذا صرف احتمال لا قائل له.
ب- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّها لا تدلّ على قيامها مقام ما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 120
اخذ فى الموضوع أصلًا[188].
ج- ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى وتبعه المحقّق النائينى رحمهما الله من التفصيل بين ما اخذ فى الموضوع بنحو الكاشفيّة وما اخذ بنحو الصفتيّة، فتقوم الأمارة بدليل اعتبارها مقام الأوّل دون الثانى، لأنّ دليل الحجّيّة وإن لم ينزّلها منزلة القطع بما هو صفة نفسانيّة، إلّاأنّه يجعلها طريقاً إلى الواقع، فتقوم مقام ما اخذ فى الموضوع بنحو الطريقيّة، كما تقوم مقام ما هو طريق محض[189].
هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم والمحقّق النائينى رحمهما الله.

والتحقيق يقتضى التفصيل بين القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيّة أو بنحو الكاشفيّة التامّة وبين ما اخذ فيه بنحو مطلق الكشف، فيدلّ دليل اعتبار الأمارات على قيامها مقام الثالث دون الأوّل والثانى، لأنّ للقطع بما هو كاشف تامّ أو صفة قائمة بالنفس خصوصيّةً لا يدلّ دليل حجّيّة الأمارات على تنزيلها منزلته مع حفظ هذه الخصوصيّة، بخلاف ما إذا لوحظ بعنوان أنّه كاشف مطلق، ضرورة أنّ المولى إذا قال مثلًا: «خبر الواحد حجّة» كان مفاده أنّه كاشف عن الواقع منجّز عند الإصابة ومعذّر عند الخطأ، وهذا المعنى كما يقتضى أن يقوم[190] خبر الواحد مقام القطع الطريقى المحض كذلك يقتضى أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 121
يقوم مقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق، لأنّ المولى إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» وفرض أنّ هذا القطع ملحوظ بنحو مطلق الكاشفيّة، فكأنّه قال: «إذا كشفت وجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» والتعبير بالقطع إنّما هو لأجل كونه أوضح مصاديق «الكاشف» الذى هو موضوع الحكم واقعاً، فدليل حجّيّة خبر الواحد يدلّ على كونه أيضاً كاشفاً ومصداقاً للموضوع، كالقطع.
وهذا بخلاف القطع الموضوعى الصفتى أو الطريقى بنحو الكاشفيّة التامّة، فإنّ بين مفاد دليل اعتبار خبر الواحد وبين تنزيله منزلة الصفة القائمة بالنفس المسمّاة بالقطع أو منزلة الكاشف الذى لا يجرى فيه احتمال الخلاف بوناً بعيداً.
ولعلّ الشيخ الأعظم والمحقّق النائينى رحمهما الله أيضاً أرادا بما ذكراه قيام الأمارة مقام خصوص ما اخذ فى الموضوع بنحو مطلق الكشف، لا مطلقاً، ولكنّهما حيث لم يتفطّنا إلى التفصيل الذى ذكرناه لم يصرّحا به.

إنّ الاصول العمليّة تنقسم إلى قسمين: محرزة وغير محرزة[191]، ولابدّ من إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.
أمّا ما لا يكون محرزاً- كأصالة البراءة والحلّيّة والطهارة والتخيير- فالحقّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 122
أنّ أدلّة حجّيّتها تدلّ على قيامها[192] مقام القطع الطريقى فى الحجّيّة، لكن دائرة حجّيّتها محدودة بالمعذّريّة فقط، لعدم تصوّر المنجّزيّة فى موردها، لأنّ لسان هذه الاصول رفع الحكم الإلزامى لا ثبوتها، فإنّ ا لبراءة الشرعيّة المستندة إلى حديث الرفع، والعقليّة المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان تقتضى كون المكلّف معذوراً لو وقع باستنادها فى مخالفة حكم إلزامى، وقاعدة الطهارة والحلّيّة أيضاً تقتضيان كونه معذوراً لو وقع باستنادهما فى نجاسة واقعيّة أو حرام واقعى.
وكذلک الأمر فى أصالة التخيير، فإنّها أصل عملى جارٍ فى موارد دوران الأمر بين المحذورين[193]، ويقتضى أنّ العمل لو كان حراماً واقعاً واختار المكلّف جانب الفعل أو كان واجباً واختار جانب الترک لكان معذوراً فى مخالفة التكليف الإلزامى الواقعى.
فهذه الاصول حجّة كالقطع، لكن حجّيّة القطع تكون فى كلا البعدين: المنجّزيّة والمعذّريّة، وحجّيّة هذه الاصول تختصّ بالمعذّريّة فقط.
وأمّا الاحتياط فالحقّ فيه ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ العقلى[194] منه ليس إلّانفس حكم العقل بتنجّز التكليف وصحّة العقوبة على مخالفته، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم، وأمّا النقلى فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجّز وصحّة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلّاأنّه لا نقول به فى الشبهة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 123
البدويّة ولا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الإجمالى[195].
وبعبارة اخرى: أصالة الاحتياط ترجع إلى القطع، فإنّ القطع ينقسم إلى تفصيلى وإجمالى، ولا فرق بينهما فى الحجّيّة وتنجّز التكليف بهما.
والحاصل: أنّ الاصول العمليّة غير المحرزة تقوم مقام القطع الطريقى المحض فى بُعد واحد من الحجّيّة، وهو المعذّريّة، وأصالة الاحتياط عبارة اخرى عن حكم العقل بتنجّز التكليف، لا أنّها شىء يقوم مقام القطع فى هذا الحكم.
وأمّا القطع الموضوعى فلا تقتضى أدلّة حجّيّة هذه الاصول العمليّة قيامها مقامه أصلًا، سواء اخذ القطع فى الموضوع بنحو الصفتيّة أو الكاشفيّة التامّة

أو أصل الكاشفيّة، ضرورة أنّ أدلّة حجّيّة هذه الاصول لا تدلّ على التعبّد بقيام صفة القطع بالنفس ولا التعبّد باشتمالها لجهة كشف عن الواقع أصلًا، فإنّ الكاشفيّة من أوصاف الأمارات، وأمّا الاصول فهى وظائف مقرّرة فى مقام العمل للجاهل بالواقع.
فلو قال المولى: «إذا قطعت بحلّيّة شىء يجب عليک التصدّق» فلا يحكم بثبوت وجوب التصدّق بصرف جريان أصالة الحلّيّة فى شىء.
نعم، إن قال: «إذا كان شىء حلالًا طاهراً يجوز أكله» أمكن إثبات حلّيّة شىء وطهارته بقاعدتيهما ليترتّب الحكم بجواز أكله، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لعدم أخذ القطع فى موضوع الحكم كما لا يخفى.
هذا فى الاصول غير المحرزة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 124

وأمّا الاستصحاب[196] من الاصول المحرزة ففى مفاد دليل حجّيّته قولان:
أحدهما: أنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» يدلّ على التعبّد ببقاء «المتيقّن» فى زمن الشكّ. وبعبارة اخرى: يجعل الشارع فى موارد استصحاب الحكم حكماً ظاهريّاً مماثلًا للمتيقّن كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.
الثانى: أنّه يدلّ على التعبّد ببقاء نفس «اليقين» فى زمن الشكّ، كأنّه قال: «الشكّ المقرون باليقين بالحالة السابقة يكون يقيناً شرعاً».
وظاهر روايات الاستصحاب هو الأوّل، ومقتضاه أنّه حجّة منجّزة عند
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 125
الإصابة ومعذّرة عند الخطأ كالقطع الطريقى، ولا يقوم مقام القطع الموضوعى أصلًا، لأنّ الشارع إذا قال مثلًا: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» فلابدّ من إحراز القطع بوجوبها لكى يترتّب عليه وجوب التصدّق، ولا ريب فى أنّ الاستصحاب يقتضى التعبّد بأصل الوجوب لا بالقطع به، فليس لنا القطع به تكويناً ولا تعبّداً.
ولا فرق فى ذلک بين ما إذا اخذ القطع فى الموضوع بنحو الصفتيّة أو الكاشفيّة التامّة أو المطلقة، ولا بين ما إذا اخذ تمام الموضوع أو جزئه.
نعم، بناءً على الاحتمال الثانى- أعنى دلالة روايات الاستصحاب على التعبّد ببقاء نفس اليقين فى زمن الشكّ- يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه الستّة ويترتّب عليه آثارها، كما يترتّب عليه آثار القطع الطريقى المحض.
لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب.
وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[197] فلا يجرى فيها هذا الاحتمال الثانى، لأنّ أدلّتها تدلّ على أنّ المكلّف إذا شكّ فى إتيان ما يعتبر فى المأمور به بعد التجاوز عن محلّه أو بعد الفراغ من العمل فليمض وليبن على إتيانه، وهو معذور لو كان فى الواقع فاقداً له، ولا تدلّ على أنّ الشارع يراه متيقّناً بإتيانه تعبّداً.
فقاعدة التجاوز والفراغ تقوم مقام القطع الطريقى فى المعذّريّة، ولا تقوم مقام القطع الموضوعى أصلًا.
هذا تمام الكلام فى أقسام القطع، وقيام الأمارات والاصول مقامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 127
فى الموافقة الالتزاميّة

الأمر الرابع: فى الموافقة الالتزاميّة[198]

اشارة

لا إشكال فى وجوب موافقة تكاليف المولى عملًا، إنّما الإشكال فى وجوبها التزاماً، بأن يجب على المكلّف الاعتقاد بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات. وفى هذه المسألة ثلاث مراحل من البحث:

المرحلة الاولى: فى إمكان لزوم الموافقة الالتزاميّة

ذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلی الاستحالة، بدعوی أنّ الأفعال النفسانیّة لیست اختیاریّة، بل وجودها یدور مدار مبادیها، فإن تحقّقت المبادئ تحقّقت قهراً وإلّا فلا یمکن تحقّقها أصلًا، مثلًا العلم بوجود الباری وعظمته وقهّاریّته یوجب الخضوع والخشوع لدی حضرته جلّت کبریائه، والخوف من مقامه، والعلم برحمته الواسعة وجوده الشامل وقدرته النافذة یوجب الرجاء والوثوق والتطلّب والتذلّل، وکلّما کملت المبادئ کملت النتائج

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 128

بلا ریب.

فظهر أنّ الأفعال النفسانیّة نتائج قهریّة لوجود مبادیها المقرّرة فی محلّه وعند أهله، ولا تتبع إرادة ولا اختیاراً.

وعلیه فالتسلیم القلبی والانقیاد الجنانی والاعتقاد الجزمی لأمر من الامور لا تحصل بالإرادة والاختیار من دون حصول مقدّماتها ومبادیها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها لامتنع تخلّفها والاعتقاد بأضدادها، فتخلّفها عن المبادئ ممتنع، کما أنّ حصولها بدونها أیضاً ممتنع.

وبذلک یظهر أوّلًا: أنّ المراد بالجحد فی قوله تعالی: «وَجَحَدُوا بِها[199] وَ اسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا»[200] الجحد اللسانی والإنکار الظاهری، فما یقال من أنّ الکفر الجحودی یرجع إلی الالتزام القلبی علی خلاف الیقین الحاصل فی نفسه، فاسد جدّاً.

وثانیاً: أنّ ما اشتهر فی تعریف التشریع بأنّه «إدخال ما لیس من الدین فی الدین» لابدّ من أن یکون بمعنی أنّ المکلّف لو علم أنّ شیئاً لیس من الدین لکنّه أظهر لفظاً أنّه منه کان تشریعاً، وأمّا الالتزام القلبی علی کون حکم من الشارع مع العلم بأنّه لم یکن من الشرع أو لم یعلم کونه منه فهو أمر غیر معقول لا یتحقّق من القاطع حتّی یتعلّق به النهی.

وثالثاً: ما قیل فی توجیه القضایا الکاذبة- من أنّ العلم کما یتحقّق فی النفس بوجود أسبابه کذلک قد تخلق النفس حالة وصفة علی نحو العلم حاکیة عن الخارج، فالقضایا الکاذبة وإن کانت فاقدة للنسبة واقعاً، إلّاأنّ المخبر الکاذب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 129

یخلق فی نفسه علی خلاف معتقده علماً حاکیاً عن تحقّق النسبة فی الخارج، فیصدق علی کلامه تعریف القضیّة بأنّها «کلام مشتمل علی نسبة یصحّ السکوت علیها»- فاسد[201]، لأنّ العلم لیس من الامور الجعلیّة الاختیاریّة، بل هو من الامور التکوینیّة التی لا توجد فی النفس إلّابعللها وبأسبابها التکوینیّة، وإلّا لزم جواز العلم والجزم فی النفس بأنّ الواحد لیس

نصف الإثنين، بل هو نصف الثلاثة، وأنّ النقيضين يجتمعان ويرتفعان؟!
وأمّا الإخبارات الكاذبة فإنّما تكون بصورة الجزم، وليس فى واحد منها حقيقة الجزم الجعلى، بل إظهاره، والمناط فى صحّة السكوت هو الإخبار الجزمى، أى الإخبار الذى بصورة الجزم، ولا ربط للجزم القلبى فى صحّة السكوت وعدمه، ولهذا لو أظهر المتكلّم ما هو مقطوع به بصورة الترديد لا تصير القضيّة ممّا يصحّ السكوت عليها.
وبالجملة: الموافقة الالتزاميّة أمر غير اختيارى، لأنّها توجد قهراً إذا تحقّقت مباديها ولا يمكن أن توجد بدونها، فلا يصحّ تعلّق التكليف بها، لأنّ متعلّق التكليف لابدّ من أن يكون مقدوراً[202].
هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

ونحن وإن تلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة، إلّاأنّه يمكن المناقشة فيه أوّلًا: بالنقض بورود تكاليف كثيرة فى الشريعة متعلّقة بالإيمان ونحوه من الأفعال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 130
النفسانيّة. قال اللّه سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا[203] بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتابِ الذى نَزَّلَ عَلى رَسُولِهِ وَ الْكِتابِ الذى أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ»[204].
ولا ريب فى أنّ الإيمان إمّا صرف الاعتقاد بالجنان أو مركّب منه ومن الإقرار باللسان والعمل بالأركان، فكيف تعلّق الأمر بالاعتقاد أو بما هو جزء منه؟
وقال صلى الله عليه و آله لعبدة الأوثان: «قولوا لا إله إلّااللَّه تفلحوا»[205].
ولا ريب فى أنّ المأمور به هو الاعتقاد القلبى بوحدانيّته تعالى، لا صرف إظهارها باللسان، لأنّ أحكام الإسلام وإن كانت تترتّب صورةً على من أظهر الإيمان، سواء اعتقد قلباً أو لم يعتقد- كالمنافقين- إلّاأنّ الفلاح لا يمكن أن يترتّب إلّاعلى الإيمان الواقعي القلبى.
وقال اللّه تعالى: «قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبى»[206].
فكيف صار المسلمون مكلّفين بالمودّة فى القربى التى هى من الأفعال القلبيّة لو كانت غير اختياريّة؟!
بل قد عرفت مسبوقيّة الأفعال الاختياريّة بالإرادة، وأنّها أمر اختيارى مخلوق للنفس الإنسانيّة بما منحها اللّه شعبة من الخلّاقيّة.[207]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج4 ؛ ص130
وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ صحّة التكليف لا تتوقّف على القدرة على المكلّف به بلا واسطة، بل يكفى فيها القدرة على مباديه التى يحصل عقيبها قهراً، وإلّا لامتنع إيجاب كلّ ما يتوقّف على شىء آخر، كالكون على السطح الذى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 131
لا يمكن أن يحصل بدون نصب السلّم.
فعلى هذا يصحّ التكليف بالموافقة الالتزاميّة للتكاليف الشرعيّة، لتمكّن العبد منها بواسطة مقدّماتها، وهى درک مقام المولى الحقيقي وأنّه عليم بكلّ شىء وبمصالح الأفعال ومفاسدها وأنّه لا يأمر بشىء إلّاإذا كان مشتملًا على مصلحة راجعة إلى العبد، ولا ينهى عن شىء إلّاإذا كان مشتملًا على مفسدة راجعة إليه، فإذا كانت هذه الامور تحت اختيار المكلّف كانت الموافقة الالتزاميّة الحاصلة عقيبها أيضاً كذلک، فلا يستحيل التكليف بها.
نعم، ما ذكره الإمام رحمه الله حول مسألة الكفر الجحودى والتشريع

والقضايا الكاذبة صحيح لا غبار عليه، لاستحالة الجمع بين الجحد القلبى بالآيات وبين اليقين بها، وكذلک بين الالتزام النفسانى على كون حكم من الشارع وبين العلم بأنّه لم يكن منه، وكذلک لا يمكن خلق العلم فى النفس بتحقّق النسبة[208] بين موضوع القضيّة ومحمولها لمن يعتقد بعدمها. لكن لا ملازمة بين امتناع هذه الامور وامتناع الموافقة الالتزاميّة كما لا يخفى. هذا بحسب مقام الثبوت.

المرحلة الثانية: فى مقام الإثبات ومقتضى الأدلّة

اشارة

قالوا: لا دليل عقلًا ولا شرعاً على وجوب الموافقة الالتزاميّة.
ويشهد عليه أنّ المولى لو أمر عبده بإكرام زيد مثلًا واعتقد العبد أنّه أخطأ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 132
فى هذا الحكم وأنّ إكرام زيد مضرّ بحال المولى، لكنّه مع ذلك امتثل أمره وأكرم زيداً لاكتفى المولى به وعدّ عنده مؤدّياً لما كان واجباً عليه، فإنّ جميع مطلوب المولى تحقّق إكرام زيد فى الخارج، وأمّا كون العبد ذا حالة تسليميّة نفسانيّة بالنسبة إلى أمر المولى فلا ملزم عليه من ناحية العقل أو العقلاء.
ولا فرق فى ذلک بين الأحكام الشرعيّة والعقلائيّة.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الاعتقاد بأصل الدين لا يمكن أن ينفكّ عن لزوم الموافقة الالتزاميّة، فإنّ الإنسان إذا اعتقد بأنّ القوانين الشرعيّة صادرة عن اللّه سبحانه الذى لا يمكن أن يتطرّق إليه الخطأ أصلًا، وأنّها تابعة للملاكات الواقعيّة، فلا محالة كان معتقداً بكلّ ما أحرز أنّه من الأحكام الشرعيّة، ولو لم يكن من الضروريّات التى يترتّب على إنكارها بعض التبعات.
فإنّا إذا علمنا مثلًا بأنّ اللّه تعالى قد حكم بوجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة كان الالتزام بوجوبها واجباً علينا، لأنّ عدم الاعتقاد به ناشٍ لا محالة عن خلل فى بعض المسائل الاعتقاديّة المربوطة باللّه تعالى أو بعض صفاته.

المرحلة الثالثة: فيما ذكر من ثمرة المسألة

هذا، ولكن هاهنا منظر آخر مذكور فى كلماتهم بعنوان ثمرة النزاع، وهو أنّهم اختلفوا فى جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدم جريانه كذلک، وفصّل ثالث بين ما إذا استلزم جريانه مخالفة عمليّة للمعلوم بالإجمال وبين ما إذا لم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 133
يستلزم، فيجرى فى الثانى دون الأوّل، مثال الأوّل ما إذا علمنا بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين الطاهرين، فإنّ استصحاب طهارة كليهما يستلزم ارتكاب النجس المعلوم بالإجمال، ومثال الثانى ما إذا علمنا بصيرورة أحد الإنائين النجسين طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسة كليهما لا يستلزم مخالفة عمليّة أصلًا، لأنّ استعمال الطاهر جائز لا واجب، وكذلک ما إذا علمنا إجمالًا بوجوب شىء أو حرمته، فإنّ استصحاب عدم وجوبه وعدم حرمته لا يؤثّر فى عمل المكلّف، لأنّه لا محالة إمّا فاعل أو تارک، سواء جرى استصحاب عدم الوجوب والحرمة أم لا.
وقال بعضهم: جريان الاصول فى المثالين الأخيرين ونحوهما وإن لم يستلزم مخالفةً عمليّة، إلّاأنّه يوجب الخلل فى الموافقة الالتزاميّة، فإنّ استصحاب النجاسة فى الإنائين الذين علم طهارة أحدهما واستصحاب عدم الوجوب والحرمة فيما علم أنّه إمّا واجب أو حرام ينافى الالتزام بما هو معلوم بالإجمال، فجريان الاصول وعدمه فى أمثالهما مبنيّان على وجوب الموافقة الالتزاميّة وعدمه.
لكنّ الكلام فى ترتّب هذه الثمرة، فإنّ الموافقة الالتزاميّة الواجبة فرضاً لاترتبط دائماً بالحكم الواقعى التفصيلى، بل هى تابعة لنوع الحكم، فإن كان معلوماً بالتفصيل وجب الاعتقاد به تفصيلًا، وإن كان معلوماً بالإجمال وجب الاعتقاد به إجمالًا، وهكذا الأمر بالنسبة إلى كون الحكم واقعيّاً أو ظاهريّاً.
فإذا ثبتت طهارة شىء بقاعدتها أو بالاستصحاب وجب فرضاً الالتزام بطهارته الظاهريّة لا الواقعيّة، وإذا علمنا إجمالًا بأنّ أحد هذين الإنائين خمر كان موافقته الالتزاميّة بالاعتقاد بوجوب الاجتناب عن أحدهما بحسب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 134
الحكم الإلهى.
وأمّا لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى فليس حكماً شرعيّاً، بل حكم عقلى لأجل الوصول إلى الواقع ورعاية الحكم الإلهى المعلوم بالإجمال.
فإذا كانت الموافقة الالتزاميّة تابعة لنوع الحكم من حيث الواقعيّة والظاهريّة والتفصيليّة والإجماليّة أمكن الالتزام بطهارة كلا الإنائين

المشتبهين بحكم الاستصحاب ظاهراً مع الالتزام بنجاسة أحدهما واقعاً، أو بالعكس، كما سيأتى فى مسألة الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء اللّه تعالى.
فعلى هذا لو كان امتناع جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى لأجل استلزامه المخالفة العمليّة فلابدّ من التفصيل بين ما إذا كان الإناءان المشتبهان مسبوقين بالطهارة وبين ما إذا كانا مسبوقين بالنجاسة، فيجرى الاستصحاب فى الصورة الثانية، لعدم استلزامه المخالفة العمليّة، دون الصورة الاولى، وأمّا المخالفة الالتزاميّة فمندفعة عن كلتا الصورتين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 135
فى حجّيّة قطع القطّاع

الأمر الخامس: فى حجّيّة قطع القطّاع

اشارة

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنّ قطع القطّاع- وهو الذى يحصل له القطع من الطرق غير المتعارفة- ليس بحجّة.
ونوقش فيه بأنّه إن أراد عدم حجّيّة قطعه الطريقى يرد عليه أنّ هذا النوع من القطع موضوع لحكم العقل بالحجّيّة، فكلّما صدق عليه عنوان «القطع» حكم العقل بمنجّزيّته ومعذّريّته.
وإن أراد القطع الموضوعى فهو تابع لكيفيّة حكم الحاكم، فإن اخذ فى الموضوع خصوص القطع الحاصل من الطرق المتعارفة فلم يثبت الحكم بقطع القطّاع، وإن اخذ القطع المطلق- ولو حصل من طريق الرؤيا مثلاً- فلا فرق بين قطع القطّاع وغيره.

ثمّ إنّه نسب إلى بعض الأخباريّين التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسنّة، وبين ما نشأ من المقدّمات العقليّة، فقالوا بحجّيّة الأوّل دون الثانى.
وقد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى صحّة هذه النسبة، فاعتقد الشيخ رحمه الله بصحّتها وأنّهم نفوا حجّيّة القطع الحاصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 136
من المقدّمات العقليّة[209].
لكن أنكر صحّتها المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنّها إنّما تكون إمّا فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شىء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيّد الصدر فى باب الملازمة، فراجع، وإمّا فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّة، لأنّها لا تفيد إلّاالظنّ كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الأسترابادى رحمه الله، حيث قال فى جملة ما استدلّ به فى فوائده على انحصار مدرک ما ليس من ضروريّات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام:
الرابع: أنّ كلّ مسلک غير هذا المسلک- يعنى التمسّک بكلامهم «عليهم الصلاة والسلام»- إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم اللّه تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى وبنفيها.
وقال فى جملتها أيضاً- بعد ذكر ما تفطّن بزعمه من الدقيقة- ما هذا لفظه:
وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلًا، ألا ترى أنّ الإماميّة استندوا على وجوب العصمة بأنّه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده بإيقاع الخطأ، وذلک الأمر محال، لأنّه قبيح، وأنت إذا تأمّلت فى هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّى فى أحكامه تعالى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 137
إنتهى موضع الحاجة من كلامه[210].
وما مهّده من الدقيقة هو الذى نقله شيخنا العلّامة «أعلى اللّه مقامه» فى الرسالة وقال فى فهرست فصولها[211] أيضاً:
الأوّل: فى إبطال جواز التمسّک بالاستنباطات الظنّيّة فى نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم اللّه أو بحكم ورد عنهم

عليهم السلام، إنتهى[212].
وأنت‌ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع، وإنّما همّه إثبات عدم جواز اتّباع غير النقل فيما لا قطع[213]، إنتهى.
أقول: بعض كلماتهم وإن كان فى مقام نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو فى مقام بيان عدم إفادة المقدّمات العقليّة إلّاالظنّ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّاأنّ بعضها الآخر يدلّ على صحّة ما نسب إليهم من عدم حجّيّة القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة.
وكيف كان، فإن كانوا بصدد منع الصغرى فلا يرتبط كلامهم بالمقام، وأمّا إن كانوا بصدد التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسنّة وما هو ناشٍ من المقدّمات العقليّة فيرد عليه أنّه لا فرق بينهما بنظر العقل الحاكم بحجّيّة القطع.

الأمر السادس: فى العلم الإجمالى

اشارة

وفيه مقامان من البحث:
أحدهما: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى.
ثانيهما: فى سقوطه به.
وفى المقام الأوّل جهتان من البحث:
الاولى: هل تحرم المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالى أم لا؟
الثانية: هل تجب الموافقة القطعيّة له أم لا؟
وما هو المبحوث عنه هاهنا إنّما هو الجهة الاولى، وأمّا الجهة الثانية فيبحث عنها فى أصالة الاشتغال.
فنقول:

المقام الأوّل: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى

اشارة

وفی هذا المقام احتمالات:
الأوّل: أن لا یکون العلم الإجمالی مؤثّراً فی شیء أصلًا، بل کان وجوده کالعدم، فإذا علمنا بوجوب صلاة وشککنا فی کونها الظهر أو الجمعة فلا مانع من إجراء أصالة البراءة فی کلتیهما وترک الصلاة رأساً فی ظهر یوم الجمعة، وإذا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 140
علمنا بخمریّة أحد المایعین وشککنا فی کون الکأس الأبیض خمراً أو الأسود فلا مانع من إجراء أصالة الحلّیّة فی کلیهما وارتکابهما جمیعاً.
إن قلت: کیف تجری أصالة الحلّیّة بالنسبة إلی کلا الإنائین، مع أنّه یعلم بشرب الخمر الواقعی بعد ارتکابهما؟!
قلت: إنّه حینما یشرب الإناء الأوّل یشکّ فی خمریّته، وحینما یشرب الإناء الثانی أیضاً یشکّ فی خمریّته، وبعد ارتکاب کلیهما وإن کان یعلم بشرب خمر واقعی، إلّاأنّ الیقین المتأخّر عن العمل لا یؤثّر فی تحقّق المعصیة.
والحاصل: أنّ‌العلم‌الإجمالی لایؤثّر فی‌ثبوت‌الحکم أصلًا، لابنحو العلّیّة التامّة ولا بنحو الاقتضاء، لا فی ثبوت الموافقة القطعیّة ولا فی حرمة المخالفة القطعیّة.
لکن هذا الاحتمال واضح الفساد، ضرورة أنّه لا فرق عند العقل والعقلاء فی مبغوضیّة الفعل عند المولی بین أن یعلم العبد حین العمل کونه مبغوضاً، وبین أن یعمل عملین یتیقّن بعده بتحقّق المبغوض فی الخارج، ألا تری أنّ ابن المولی لو کان مردّداً بین شخصین وقتلهما العبد تدریجاً لم یکن معذوراً إذا ادّعی عدم علمه بقتل ابن المولی حین القتل الأوّل ولا الثانی ولکنّه علم بتحقّق قتله بعد کلا القتلین، فإنّ العقل والعقلاء لا یعدّانه معذوراً بذلک، بل یریانه مستحقّاً للعقوبة.

الثانى: ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ العلم الإجمالى مقتضٍ لثبوت الحكم مؤثّر فيه لولا عروض المانع[214]، فإليک نصّ عبارته:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 141
الأمر السابع: أنّه قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى علّة تامّة لتنجّزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجمالى كذلک؟ فيه إشكال، لا يبعد أن يقال: إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً.
ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالًا إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقعى فى الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدويّة، ضرورة عدم تفاوت فى المناقضة بين التكليف الواقعى والإذن فى الاقتحام فى مخالفته بين الشبهات، فما به التفصّى عن المحذور فيهما كان به التفصّى عنه فى القطع به فى الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً ويأتى إن شاء اللّه مفصّلًا[215].
نعم، كان العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرّد الاقتضاء لا فى العلّيّة التامّة، فيوجب تنجّز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلًا، كما كان فى أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً، كما فيما أذن الشارع فى الاقتحام فيها، كما هو ظاهر «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[216].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 142
وبالجملة: قضيّة صحّة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فى الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالى مقتضياً للتنجّز لا علّة تامّة.
وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعيّة وبنحو العلّيّة بالنسبة إلى الموافقة الاحتماليّة وترک المخالفة القطعيّة فضعيف جدّاً، ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلک معهما[217] موجباً لجواز الإذن فى الاقتحام، بل لو صحّ معهما[218] الإذن فى المخالفة الاحتماليّة صحّ فى القطعيّة أيضاً، فافهم.
ولا يخفى أنّ المناسب للمقام هو البحث عن ذلک، كما أنّ المناسب فى باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أنّ تأثيره بنحو الاقتضاء لا العلّيّة هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلًا وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنّه بنحو العلّيّة للبحث عنه هناک أصلًا كما لا يخفى[219]، إنتهى كلامه.
وفيه: أنّ مفروض البحث هو العلم الإجمالى المتعلّق بالتكليف الفعلى- كما

صرّح به فی عنوان البحث من الکفایة، حیث قال: «قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علّة تامّة لتنجّزه لا یکاد تناله ید الجعل إثباتاً أو نفیاً، فهل القطع الإجمالی کذلک»- وأمّا ما تعلّق بالحکم الاقتضائی أو الإنشائی[220] فهو خارج عن محلّ الکلام، لعدم کونه موجباً لتنجّز التکلیف ولو کان تفصیلیّاً، کما قال: «ثمّ لا یذهب علیک أنّ التکلیف ما لم یبلغ مرتبة البعث
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 143
والزجر لم یصر فعلیّاً، وما لم یصر فعلیّاً لم یکد یبلغ مرتبة التنجّز واستحقاق العقوبة علی المخالفة»[221].
ولاریب فی أنّه لا یمکن أن یتحقّق تکلیف فعلی معلوم ومع ذلک أجاز المولی فی مخالفته، فلا یمکن الجمع بین تحریم الخمر الواقعة بین الإنائین بحرمة فعلیّة بالغة مرتبة الزجر بمقتضی الأدلّة الأوّلیّة وبین تحلیلها بمقتضی قاعدة الحلّیّة، فإنّه جمع بین النقیضین، ولا فرق فی ذلک بین الترخیص فی المخالفة القطعیّة والاحتمالیّة، فإنّ تجویز ارتکاب أحد الإنائین القابل للانطباق علی ما هو خمر فی الواقع یناقض حرمتها الفعلیّة، کتجویز ارتکاب کلیهما.

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ العلم الإجمالى علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة ومقتضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة[222].

والتحقيق يقتضى اختيار ما عليه المشهور من كونه علّة تامّة بالنسبة إلى كلتا المرتبتين: حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة.
وذلک لحكم العقل والعقلاء بأنّ العبد إذا قطع بصدور تكليف فعلى من قبل المولى متعلّق إمّا بهذا العمل أو بذاک وكان قادراً على موافقته بلا عسر ولا حرج بإتيان كليهما فى الشبهات الوجوبيّة والاجتناب عنهما فى الشبهات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 144
التحريميّة كانت الموافقة عليه واجبة، ولا يجوز له المخالفة الاحتماليّة، فضلًا عن القطعيّة، لأنّ فعليّة التكليف المعلوم بالإجمال تقتضى وجوب الجرى على طبقه على كلّ حال ومع وصف تردّد متعلّقه بين شيئين أو أشياء، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» وكان زيد مردّداً بين شخصين عاقبه المولى لو ترک إكرام كليهما، بل وكذلک إذا أكرم أحدهما وكان الآخر زيداً فى الواقع، ولم يقبل عذره بأنّ موضوع التكليف كان مردّداً بين شخصين.
فعلى هذا لا تكاد تجرى الاصول العمليّة فى بعض أطراف العلم الإجمالى، فضلًا عن جميعها، لعدم جواز ترخيص الشارع فى مخالفة التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال.
لايقال: إنّ المقام نظير مسألة اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الشارع حكم بحرمة الخمر مثلًا بمقتضى الأدلّة الأوّليّة وحكم بحلّيّة مشكوک الخمريّة بمقتضى الاصول العمليّة، والنسبة بين متعلّقى الحكمين- وهما عنوانا «الخمر» و «مشكوک الخمريّة»- هى العموم من وجه، لتصادقهما على الخمر المشكوک خمريّتها، وتفارقهما فى الخمر المعلومة والماء الذى شكّ فى كونه ماءً أو خمراً.
فكما أنّ التحقيق كان يقتضى جواز اجتماع الأمر والنهى الفعليّين فى الصلاة فى الدار المغصوبة بدعوى أنّ الأمر تعلّق بعنوان والنهى بعنوان آخر وكان بين العنوانين عموم من وجه وقد تصادقا على الصلاة فى الدار المغصوبة، فكذلک الأمر فى المقام طابق النعل بالنعل، فيمكن تجويز ارتكاب كلا الإنائين الذين علم خمريّة أحدهما، فضلًا عن تجويز ارتكاب أحدهما، واجتماع الحرمة والحلّيّة فى الخمر المعلومة بالإجمال نظير اجتماع الوجوب والحرمة فى الصلاة فى الدار المغصوبة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 145
فإنّه يقال: بين المسألتين بون بعيد، فإنّ الأمر والنهى فى مسألة الاجتماع تعلّقا بعنوانين مستقلّين لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا يكون حكم أحدهما ناظراً إلى حكم الآخر أصلًا، فإنّ الصلاة واجبة، سواء حرّم الغصب أو لم يحرّم، والغصب حرام، سواء وجبت الصلاة أو لم تجب، بل لو كان المولى من

الموالى العرفيّة لم يلتفت إلى الغصب حين الأمر بالصلاة ولا إلى الصلاة حين النهى عن الغصب، إلّاأنّهما تصادقا على عمل واحد فى الخارج الذى هو ظرف الإطاعة والعصيان وسقوط التكليف لا ظرف تعلّق الحكم وثبوته.
بخلاف المقام، فإنّ الحكم بحلّيّة مشكوک الخمريّة ناظر إلى الحكم بحرمة الخمر، فهو فى مقام رفع هذا الحكم عن بعض مصاديق الخمر، وهو ما شكّ المكلّف فى خمريّته، ولا يمكن الجمع بينه وبين العلم بحرمته الفعليّة.
إن قلت: لا ريب فى أنّ الحكم بحرمة الخمر كما يعمّ الخمر المعلومة بالتفصيل وبالإجمال كذلک يعمّ الخمر المشكوكة بالشكّ البدوى، ولا ريب أيضاً فى أنّ الاصول العمليّة تجرى فى الشبهات البدويّة، فما الفرق بينها وبين الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، حيث يرفع اليد عن الحكم بحرمة الخمر بمثل قاعدة الحلّيّة فى الاولى دون الثانية؟!
قلت: الفرق بينهما أنّ الحكم الفعلى معلوم فى موارد العلم الإجمالى، فلايمكن جعل حكم مخالف له، بخلاف موارد الشبهة البدويّة، فإنّ الحكم الفعلى مشكوک فيها، والشارع يرفعه على فرض وجوده، وسيجىء مزيد بيان له فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء اللّه تعالى.
وبالجملة: كلّ واحد من الحكمين مستقلّ عن الآخر فى مسألة الاجتماع، بخلاف الاصول العمليّة التى تكون ناظرة إلى أدلّة الأحكام الواقعيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 146
على أنّ الحكمين فى مسألة الاجتماع كلاهما حكمان واقعيّان فى عرض واحد، من دون أن يكون أحدهما متقدّماً على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة المتعلّقة بأحد الإنائين الذين علم إجمالًا خمريّة أحدهما حرمة واقعيّة، ولكن حلّيّة مشكوک الخمريّة المستفادة من قاعدة الحلّيّة حكم ظاهرى، وكذلک الوجوب الذى علم إجمالًا تعلّقه بصلاة الظهر أو الجمعة حكم واقعى، ولكن عدم وجوب مشكوک الوجوب المستفاد من أصالة البراءة حكم ظاهرى، ولا ريب فى تأخّر رتبة الأحكام الظاهريّة عن رتبة الأحكام الواقعيّة، فإذا كان العلم الإجمالى كالتفصيلى طريقاً إلى إثبات الحكم الواقعى وتنجّزه فلا مجال لجريان الاصول العمليّة فى موارده.
والحاصل: أنّ العلم الإجمالى علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فلا تجرى الاصول العمليّة فى أطرافه لا فى جميع الأطراف ولا فى بعضها.
هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل، أعنى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى.

المقام الثانى: فى سقوطه بالامتثال العلمى الإجمالى

اشارة

ولابدّ قبل الخوض فيه من تحرير محلّ النزاع، فنقول:
لا إشكال ولا كلام فى كفاية الاحتياط فى التوصّليّات، سواء استلزم التكرار أم لا، وسواء تمكّن من الامتثال التفصيلى أم لا، فلو كان عنده ماءان علم إجمالًا أنّ أحدهما مطلق والآخر مضاف فلو غسل يده المتنجّسة بكلّ منهما لصارت طاهرة، فإنّ الماء المطلق المعلوم بالإجمال يؤثّر أثره ويقطع الغاسل بطهارة يده بعد غسلها بكلا المائين، وكذلک لو علم أنّ عليه ألف دينار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 147
إمّا لزيد أو لعمرو، فلو أعطى كلّاً منهما هذا المقدار لصار برىء الذمّة بلا إشكال.
ولا إشكال أيضاً فى كفاية الاحتياط فى باب المعاملات، لوضوح الجواب عن شبهة اعتبار الجزم فيها.
توضيح الشبهة: أنّا إذا شككنا فى أنّ السبب المؤثّر فى الطلاق مثلًا هل هو الجملة الاسميّة، كقول الزوج: «هى طالق» أو «أنت طالق» أو الفعليّة، كقوله:
«طلّقتک» فلو احتاط بالتكلّم بكلتا الجملتين لكان عند التكلّم بكلّ واحدة منهما شاكّاً فى وقوع الطلاق بها، وهو ينافى اعتبار الجزم فى إنشاء المعاملات.
وجوابها: أنّ الجزم المعتبر فيها إنّما هو فى مقابل التعليق، والتعليق عبارة عن إناطة المعاملة على أمر لم يعلم حصوله، كما إذا قال: «بعتک دارى إن شاء أبى» والمقام ليس من هذا القبيل، فإنّ الزوج فى المثال المذكور يقصد الطلاق وحصول البينونة بينه وبين زوجته بنحو الجزم والبتّ، إلّاأنّه لا يعلم أنّ السبب المؤثّر فيه هل هو الجملة الاسميّة أو الفعليّة، والشكّ فى السبب ليس بمعنى الشكّ فى المسبّب.
والحاصل: أنّه لا إشكال فى كفاية الاحتياط فى التكاليف التوصّليّة والمعاملات[223]. إنّما الإشكال فى كفايته فى العبادات.
وليعلم أنّ الامتثال الإجمالى يتصوّر على أربع صور:
لأنّه تارةً يقتضى التكرار[224] فى العمل، واخرى لا يقتضيه[225]، وعلى كلا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 148
التقديرين قد يتمكّن المكلّف من الامتثال التفصيلى وقد لا يتمكّن.
لا ريب فى سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى فيما إذا لم يتمكّن من الامتثال التفصيلى، سواء استلزم التكرار أم لا، فإذا علم مثلًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وانسدّ عليه طريق تعيّن أحد الطرفين بالعلم الوجدانى أو

بحجّة معتبرة فلو أتى بكلتيهما لكان مجزياً، لحكم العقل بكفاية الاحتياط، بل بلزومه[226] حينئذٍ، لأنّه أعلى مراتب إطاعة المولى، حيث إنّ الامتثال منحصر به ولا بديل له.
إنّما الكلام فى جواز[227] الامتثال الإجمالى فيما إذا تمكّن من التفصيلى، فإنّهم اختلفوا فى كفايته، سيّما فيما إذا استلزم التكرار.

استدلّ القائلون بعدم الكفاية بوجوه:
الأوّل: ما اشتهر من بطلان عبادة تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد، فإنّ المجتهد لو تمكّن من تعيين وظيفته فى يوم الجمعة، ومع ذلک لم يراجع الجوامع الحديثيّة لأجله، بل أتى بصلاتى الظهر والجمعة معاً لكان عمله باطلًا، وكذلک الأمر لو احتاط المقلّد بإتيانهما من دون أن يرجع إلى رسالة من يقلّده.
ويمكن المناقشة أوّلًا: فى وجود هذه الشهرة.
وثانياً: فى حجّيّة الشهرة الفتوائيّة.
وثالثاً: أنّ كلام المشهور هذا يشبه ما نعبّر عنه بالحصر الإضافى، فإنّهم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 149
أرادوا به بطلان عبادة من ترک طريقى الاجتهاد والتقليد ومع ذلک أتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع أجزاء المأمور به وشرائطه، فلا يعمّ الاحتياط الذى يستلزم العلم بتحقّق المأمور به بتمام حدوده وقيوده.
الثانى: ما نقل عن السيّد الرضىّ رحمه الله من دعوى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم حكمها، فإنّ من اختار الامتثال الإجمالى فى يوم الجمعة لا يعلم أنّ صلاة الجمعة واجبة أم لا، وكذلک الأمر بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتكون عبادته باطلة.
وجوابه نظير ما تقدّم فى الوجه السابق.
فإنّ فيه أوّلًا: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة.
وثانياً: أنّ المراد من «صلاة من لا يعلم حكمها» صلاة من تمكّن من تحصيل العلم بأجزاء الصلاة وشرائطها، ولكنّه مع ذلک تساهل عن ذلک وأتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع ما يعتبر فى الصلاة، فيكون جاهلًا مقصّراً وعمله باطلًا.
ولا يعمّ معقد هذا الإجماع المحتاط الذى أتى بصلاتى الظهر والجمعة، فإنّ هذا الإجماع إمّا مربوط بأصل الحكم والتكليف أو بالمكلّف به، ولا ريب فى أنّ المحتاط عالم بأصل الحكم الذى هو الوجوب المتعلّق بإحدى الصلاتين، وبتحقّق المكلّف به على كلتا الحالتين.
فلايستفاد من هذا الإجماع- على فرض حجّيّته- بطلان صلاة من اختار الامتثال الإجمالى مع التمكّن من الامتثال التفصيلى.

الثالث: ما ذكر فى كلام الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ الاحتياط بتكرار العبادة يستلزم التشريع المحرّم، لأنّ العباديّة متقوّمة بقصد القربة، فلابدّ للعبد من أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 150
يقصد التقرّب بكلّ من العملين، مع أنّه يعلم أنّ أحدهما لا يكون مقرّباً إليه تعالى.
وفيه أوّلًا: أنّه لو تمّ لعمّ صورة عدم التمكّن من الامتثال التفصيلى أيضاً، فإنّ التشريع حرام فى جميع موارده ولا يقبل التخصيص.
وثانياً: أنّ الاحتياط فى العبادة ليس بمعنى إتيان كلّ واحد من العملين بالخصوص بعنوان أنّه عبادة ومقرّبة، بل يصدق الاحتياط بإتيان الواجب الواقعى بقصد القربة، وبإتيان كلّ من صلاتى الظهر والجمعة مثلًا برجاء المقرّبيّة.
ويؤيّده كيفيّة الاحتياط فى الشبهات البدويّة، فإنّ من احتمل أنّه صار جنباً مثلًا لا يجب عليه الغسل، لكنّه لو أراد الاحتياط لاغتسل بقصد أنّه لو كان جنباً لتقرّب به إليه تعالى[228].
بل المقام أولى بصدق العبادة عليه من الشبهات البدويّة، لعلم المكلّف هاهنا إجمالًا بتحقّق عبادة فى الخارج، إمّا بإتيان صلاة الظهر أو بإتيان صلاة الجمعة، بخلاف الشبهات البدويّة.
وثالثاً: سلّمنا وجوب قصد القربة عند إتيان كلّ منهما، لكن حرمة التشريع لا تنافى جواز الاحتياط، فإنّ اجتماعهما نظير اجتماع الأمر والنهى، حيث إنّ النسبة بين التشريع والاحتياط عموم من وجه كالنسبة بين الصلاة والغصب.
بل الجواز فى المقام ليس بمعنى الحلّيّة فى مقابل الحرمة، بل بمعنى الكفاية- كما أشرنا إليه- فالبحث إنّما هو فى كفاية الاحتياط وعدمها فى مقام موافقة الأمر بالعبادة، والعقل لا يرى نقصاناً فى العبادة المتحقّقة بصلاة الظهر أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 151
الجمعة إذا نوى بكلّ منهما القربة لكى يحكم بعدم الكفاية، غاية الأمر وقوع التشريع فى جنبها بعمل آخر غير مأمور به، لأنّه قصد به القربة أيضاً مع عدم كونه مقرّباً، لكنّه لا يضرّ بالمأمور به الواقعى الذى تحقّق بجميع قيوده التى منها قصد القربة.
الرابع: أنّ الامتثال الإجمالى ينافى التميز وقصد الوجه المعتبرين فى العبادات.
توضيح ذلك: أنّ المأمور به لابدّ من أن يكون حين الامتثال متميّزاً من غيره عند المكلّف، وأيضاً لابدّ له من قصد الوجه إمّا بنحو الغاية، كأن ينوى إتيان

الصلاة لوجوبها أو استحبابها، أو بنحو الوصف، كأن ينوى إتيان الصلاة الواجبة أو المستحبّة، مع أنّ المأمور به لا يتميّز من غيره عند من اختار الامتثال الإجمالى وأتى بصلاتى الظهر والجمعة، وهو لا يتمكّن أيضاً من قصد الوجه حين العمل، فلابدّ له من الامتثال التفصيلى عند التمكّن.
وفيه أوّلًا: أنّ هذا الدليل- على فرض تماميّته- لا ينطبق على محلّ النزاع؛ لأنّا نبحث فى أنّ المكلّف إذا تمكّن من إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه فى ضمن الامتثال الإجمالى فهل يكفيه هذا النوع من الامتثال أم لابدّ له من الإطاعة التفصيليّة، مع أنّ هذا الدليل فى مقام نفى إمكان الاحتياط، لكونه مخلّاً ببعض حدود المأمور به وقيوده.
وثانياً: أنّه يمكن الجواب عن خصوص قصد الوجه بما تقدّم فى مسألة قصد القربة، بأنّ المحتاط يأتى بالعبادة الواجبة الواقعيّة بقصد وجوبها، وحيث إنّها محتملة الانطباق على كلّ واحدة من صلاتى الظهر والجمعة يأتى بكلّ منهما بقصد احتمال وجوبها بنحو الغاية، كأن ينوى «اصلّى صلاة الجمعة لاحتمال

وجوبها» أو الوصف، كأن ينوى «اصلّى صلاة الجمعة التى يحتمل أن تكون واجبة» وكذلک فى صلاة الظهر.
نعم، يبقى الإشكال فى مسألة «التميّز» لعدم تميّز المأمور به عن غيره فى الامتثال الإجمالى. لكنّ الذى يسهّل الأمر أنّه لا دليل على اعتبار التميّز أو قصد الوجه فى العبادات[229].

الخامس: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:
الأمر الثالث: مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربعة:
المرتبة الاولى: الامتثال التفصيلى، سواء كان بالعلم الوجدانى أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التى تقوم مقام العلم، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصّة وبالاصول المحرزة يكون فى حكم الامتثال بالعلم الوجدانى، بل الامتثال بالظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفى عرضه، فإنّ حال الظنّ المطلق بناءً على الكشف حال الظنّ الخاصّ، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظنّ حجّةً مثبتاً للأحكام الواقعيّة وطريقاً محرزاً لها، فيكون الامتثال به فى عرض الامتثال العلمى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 153
المرتبة الثانية: الامتثال العلمى الإجمالى، كالاحتياط فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.
المرتبة الثالثة: الامتثال الظنّى[230]، سواء فى ذلک الظنّ الذى لم يقم دليل على اعتباره، أو الظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الحكومة، فإنّ معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيّن الامتثال الظنّى عند تعذّر الامتثال العلمى.
المرتبة الرابعة: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويّة أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى عند تعذّر الامتثال الإجمالى أو الظنّى.
ولا إشكال فى أنّه لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالى إلّابعد تعذّر الامتثال الظنّى، ولا تصل النوبة إلى الامتثال الظنّى إلّابعد تعذّر الامتثال الإجمالى، إنّما الإشكال فى المرتبتين الأوّلتين.
فقيل: إنّهما فى عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الامتثال التفصيلى مع الإمكان على الامتثال الإجمالى، وعلى ذلک يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط.
وهذا هو الأقوى، ولكن فى خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل[231]، فإنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى والمحرّک له نحو العمل هو تعلّق الأمر به وانطباق المأمور به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 154
عليه، وهذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقّق، فإنّ الداعى له نحو العمل بكلّ واحد من فردى الترديد ليس إلّااحتمال تعلّق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.
نعم، بعد الإتيان بكلا فردى الترديد يعلم بتحقّق ما ينطبق المأمور به عليه،

والذى يعتبر فى حقيقة الطاعة عقلًا هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعى تعلّق الأمر به حتّى يتحقّق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل، ومجرّد العلم بتحقّق الأمر بأحد فردى الترديد لا يقتضى أن يكون الانبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كلّ واحد من العملين.
نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل، إلّا أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلى.
فالإنصاف أنّ مدّعى القطع بتقديم رتبة الامتثال التفصيلى على الامتثال الإجمالى فى الشبهات الموضوعيّة والحكميّة مع التمكّن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفاً فى دعواه، مع أنّه لو سلّم الشكّ فى ذلک فقد عرفت أنّ الأصل يقتضى الاشتغال لا البراءة، لأنّ مرجع الشكّ فى ذلک إلى الشكّ فى التخيير بين الامتثال التفصيلى والإجمالى أو تعيّن الامتثال التفصيلى[232]، إنتهى كلامه ملخّصاً.

ویمکن المناقشة فیه أوّلًا: بأنّا لا نسلّم أنّ حقیقة الإطاعة هو الانبعاث عن بعث المولی، إذ لا فرق عند العقل بین الإطاعة فی باب العبادات والتوصّلیّات
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 155
إلّا فی لزوم قصد القربة وعدمه، وأمّا کون الانبعاث ناشئاً عن البعث فهو أجنبیّ عن الطاعة، فإذا اشتمل المأتیّ به علی جمیع حدود المأمور به وقیوده التی منها قصد القربة فقد تحقّقت الإطاعة بلا ریب ولا شبهة.
وثانیاً: بما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ الانبعاث لا یکون ناشئاً عن البعث بوجوده الواقعی أصلًا، لا فی موارد العلم التفصیلی ولا فی موارد العلم الإجمالی، ولذا لا یتحقّق الانبعاث فیما إذا لم یعلم العبد بالتکلیف لا تفصیلًا ولا إجمالًا، مع أنّ البعث بوجوده الواقعی لو کان علّة للانبعاث لأثّر فیه ولو کان العبد جاهلًا به.
بل البعث بوجوده العلمی أیضاً لا یکون علّة تامّة لتأثّر العبد وتحرّکه نحو إیجاد المأمور به، وإلّا فلم یتحقّق عصیان فی العالم أصلًا.
نعم، العلم بالبعث یوجب الانبعاث فیما إذا انضمّ إلیه التفکّر فیما یترتّب علی الموافقة من البرکات وعلی المخالفة من التبعات[233].
إن قلت: إذا کان البعث بوجوده العلمی مقتضیاً للانبعاث فما الداعی إلی‌إتیان کلّ واحد من أطراف العلم الإجمالی، مع أنّه لا علم للعبد بالبعث إلیه؟
قلت: البعث معلوم، وإن کان المبعوث إلیه مردّداً بین أمرین أو أکثر، ولا فرق فی ترتّب الانبعاث علی البعث المعلوم بین موارد العلم التفصیلی والإجمالی[234].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 156
هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو کلام متین.
السادس: أنّ تکرار العبادة مع التمکّن من الامتثال التفصیلی یستلزم اللعب بأمر المولی، وهو ینافی رعایة مقام العبودیّة والمولویّة، فلا یمکن أن یتحقّق الإطاعة به.
وفیه أوّلًا: أنّه لا یصدق اللعب علی الاحتیاط فیما إذا کان لداعٍ عقلائی کما فی المقام، فإنّ الاجتهاد وتحصیل العلم التفصیلی بحکم بعض العبادات- کصلاة الجمعة- مشکل یوجب صرف الوقت الکثیر، ویمکن التخلّص منه بترک الاستنباط والجمع بین صلاتی الظهر والجمعة.
علی أنّ الاجتهاد لا یوصلنا غالباً إلی العلم الوجدانی بالأحکام، بل غایته حصول الظنّ بها من طریق الأمارات المعتبرة، مع أنّ غرض المکلّف قد یتعلّق بتحصیل العلم بتحقّق المأمور به واقعاً، فیحتاط بإتیان کلّ ما یحتمل

انطباقه عليه من أطراف العلم الإجمالى حتّى فيما إذا سهل الاجتهاد وانجرّ اجتهاده إلى وجوب واحد منها، ولا يكاد يحكم العقل بعدم جواز الاحتياط بداعى تحصيل ما هو المأمور به واقعاً على كلّ حال، بل يحكم بحسنه ومدح فاعله.
والحاصل: أنّ الاحتياط إذا كان لغرض عقلائى- كالفرار من صعوبة الاجتهاد أو تحصيل العلم الوجدانى بوقوع المأمور به- لا يستلزم اللعب والاستهزاء أصلًا.
وثانياً: أنّ هذا اللعب ليس لعباً بأمر المولى، بل فى كيفيّة إطاعته، ولا ضير فيه، ألا ترى أنّه إذا تحقّق قصد القربة فى أصل العبادة فلا يضرّ دخل بعض الدواعى النفسانيّة فى خصوصيّاتها، كالتوضّى بالماء البارد فى الصيف وبالماء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 157
المسخّن فى الشتاء واختيار المكان الملائم للطبع للصلاة؟
والحاصل: أنّ الامتثال العلمى الإجمالى لا يتأخّر عن الامتثال التفصيلى، بل كلاهما عند العقل فى رتبة واحدة.
هذا تمام الكلام فى العلم الإجمالى، وبه تمّ مباحث القطع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 159
فى إمكان التعبّد بالظنّ

الظنّ

اشارة

وقد حان وقت التكلّم فيما هو المهمّ من عقد هذا المقصد، وهو الظنّ. ولنبحث عنه فى ذيل امور ثلاثة:

الأمر الأوّل: فى إمكان التعبّد بالظنّ

اشارة

لا ريب فى أنّ الأمارة غير العلميّة ليست كالقطع فى الحجّيّة الذاتيّة، فهل يمكن [235] جعل الحجّيّة لها أم لا؟
ذهب المشهور إلى الأوّل، وابن قبة ومن تبعه إلى الثانى.

ما استدلّ به على الإمكان وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلک

قال الشيخ الأعظم رحمه الله فى رسائله:
استدلّ المشهور على الإمكان بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال.
وفى هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها[236]، وهو غير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 160
حاصل فيما نحن فيه.
فالأولى أن يقرّر هكذا: إنّا لا نجد فى عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا[237] طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان[238]، إنتهى كلامه.

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بثلاثة امور:
أ- منع استقرار سيرة العقلاء على الحكم بإمكان الشىء عند احتمال امتناعه.
ب- منع اعتبار هذه السيرة؛ لعدم قيام دليل قطعى عليه، والتمسّک بالظنّ لإثبات اعتبارها يستلزم الدور؛ لأنّ الكلام الآن فى إمكان وامتناع التعبّد بالمظنّة التى من مصاديقها هذا الظنّ.
ج- أنّه لا يترتّب على النزاع فى إمكان التعبّد بالظنّ واستحالته ثمرة عمليّة ما لم يثبت وقوعه، وإذا ثبت وقوعه فلم نحتج لإثبات إمكانه إلى أمر آخر، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.
وأمّا الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس: «كلّما قرع سمعک من الغرائب فذره فى بقعة الإمكان ما لم يذدک[239] عنه واضح البرهان» فلا يرتبط بالمقام، لأنّا نبحث فى أنّ التعبّد بالظنّ هل ينّصف واقعاً بالإمكان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 161
الوقوعى، فلا يترتّب عليه تالٍ باطل، أو بالاستحالة الوقوعيّة، فيترتّب عليه ذلک.
بخلاف «الإمكان» فى كلام الشيخ الرئيس، فإنّه بمعنى الاحتمال الذى يكون من الأوصاف القائمة بالنفس، يعنى: «كلّما قرع سمعک من الامور العجيبة الغريبة فلا تكذّبه، بل احتمل فى نفسک صدقه وكذبه، إلّاأن يقوم عندک برهان قاطع على دفعه ومنعه، فلک أن تكذّبه حينئذٍ»[240].
هذا حاصل ما اعترض به المحقّق الخراسانى رحمه الله على ما استدلّ به الشيخ الأعظم لإثبات إمكان التعبّد بالظنّ.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

واعترض عليه المحقّق النائينى رحمه الله بإشكال آخر، وهو أنّ مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكوينى، والمراد من الإمكان المبحوث عنه فى المقام هو الإمكان التشريعى، يعنى أنّ من التعبّد بالأمارات هل يلزم محذور فى عالم التشريع: من تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاک واجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلک من التوالى الفاسدة المتوهّمة فى المقام، أو أنّه لا يلزم شىء من ذلک؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكوينى بحيث يلزم من التعبّد بالظنّ أو الأصل محذور فى عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكوينى لا يتوهّم البحث عنه فى المقام، وذلک واضح[241].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 162

وفيه: أنّ البحث وإن كان فى الإمكان التشريعى، إلّاأنّه ليس نوعاً ثالثاً من الإمكان فى مقابل الإمكان الذاتى والوقوعى، بل هو قسم من الإمكان الوقوعى الذى قد عرفت أنّه المبحوث عنه، كما أنّ الإمكان التكوينى[242] أيضاً قسم آخر منه.
وكيف كان، فالمهمّ فى المقام ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم ترتّب فائدة عمليّه على إثبات إمكان التعبّد بالمظنّة.
فينبغى التعرّض لما استدلّ به ابن قبة ومن تبعه لإثبات امتناعه، فلو كان تامّاً فلا تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات، وأمّا إذا كان مخدوشاً فكنّا نشكّ فى بداية الأمر فى إمكان التعبّد بالظنّ وامتناعه، فإن تفحّصنا الأدلّة فى مقام الإثبات ووجدنا دليلاً قطعيّاً على اعتبار بعض الظنون كان كاشفاً- بالالتزام- عن إمكان التعبّد بالظنّ، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

استدلّ ابن قبة ومن تبعه على الامتناع بوجوه[243]:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 163
الأوّل: أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد فى الإخبار عن النبىّ صلى الله عليه و آله لجاز التعبّد به فى الإخبار عن اللّه سبحانه أيضاً، والتالى باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله[244].
ويمكن المناقشة فيه أوّلًا: بمنع الملازمة، فإنّ الإخبار عن النبىّ صلى الله عليه و آله يكون إخباراً عن حسّ حتّى فيما إذا تعدّدت الوسائط، فإنّ كلّ واسطة يروى ما تحمّله حسّاً عمّن فوقه إلى أن ينتهى إليه صلى الله عليه و آله، وأمّا الإخبار عن اللّه سبحانه فبأىّ نحوٍ يمكن أن يتحقّق بعد أن انقطع ما كان مختصّاً بالأنبياء عليهم السلام من وساطة جبرئيل التى يعبّر عنها ب «الوحى» والاستماع من الشجرة ونحوها؟!
وبالجملة: قياس الإخبار عن اللّه تعالى بالإخبار عن الرسول صلى الله عليه و آله مع الفارق.
وثانياً: سلّمنا الملازمة، لكن بطلان التالى فى قول ابن قبة: «والتالى باطل إجماعاً» إن كان بمعنى عدم إمكان التعبّد بخبر الواحد فى الإخبار عن اللّه تعالى فهو من المسائل العقليّة التى لا يمكن إثباتها إلّابحكم العقل، فكيف تمسّک فيه بالإجماع الذى لا يمكن أن يكون مرجعاً فى مثل هذه المسائل؟!
وإن كان بمعنى عدم وقوع التعبّد به فى مقام الإثبات، فهو مغاير لمدّعاه، وهو استحالة وقوع التعبّد بخبر الواحد.
وثالثاً: أنّ الإجماع الذى استدلّ به على بطلان التالى وإن كان إجماعاً محصّلًا بالنسبة إلى ابن قبة، إلّاأنّه منقول بالنسبة إلينا، والإجماع المنقول لو كان حجّة فإنّما هو لأجل كونه من مصاديق خبر الواحد، وهل يصحّ التمسّک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 164
بالخبر الواحد لإثبات امتناع التعبّد به؟!
الثانى: أنّ فى التعبّد بالمظنّة[245] عدّة توالٍ فاسدة: بعضها يترتّب على أصل الخطابات، وبعضها الآخر على أمر متأخّرٍ لازم لها، وبعض ثالث يرتبط بما هو متقدّم عليها، وهو أيضاً على نوعين: لأنّ بعضها يترتّب على ملاكات الأحكام[246]، وبعضها الآخر على مباديها[247].

التعبّد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثلين أو الضدّين؟

أمّا المحذور الأوّل- أعنى ما يرتبط بأصل الخطاب- فهو أنّ جعل الحجّيّة لخبر الواحد[248] يستلزم اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلًا فيما أصاب، واجتماع الضدّين من إيجاب وتحريم فيما أخطأ.
وفيه أوّلًا: أنّک عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ التضادّ والتماثل يرتبطان بالواقعيّات، فلا يجريان فى الأحكام التى هى من الامور الاعتباريّة.
وثانياً: أنّ جعل الحجّيّة لخبر العادل مثلًا لا يستلزم جعل حكم على طبقه، ليلزم منه اجتماع المثلين أو الضدّين، بل الحجّيّة تكون بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة، فذلک الحكم الواقعى يتنجّز على المكلّف فيما أصاب الحجّة، وهو معذور فى مخالفته فيما أخطأت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 165

وأمّا المحذور الثانى- أعنى ما يرتبط بلازم الخطاب- فهو أنّ خبر الواحد لو كان حجّة لا نجرّ إلى تفويت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة فيما أدّى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام، وإلى ذلک ينظر الاستدلال المحكىّ عن ابن قبة، من أنّه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال.
وهذا الدليل يتوقّف على أمرين:
أ- أن تكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، كما هو مذهب الإماميّة[249] والمعتزلة، خلافاً للأشاعرة.
ب- أن يكون جعل الحجّيّة للطرق والأمارات لصرف الطريقيّة، بمعنى أنّ الشارع حيث رأى خبر الثقة موافقاً للواقع غالباً جعله حجّة منجّزة فيما أصاب ومعذّرة فيما أخطأ.
وأمّا لو كان حجّيّة الأمارات من باب السببيّة- بمعنى أنّ الحكم الواقعى محفوظ فيما إذا لم يقم دليل على خلافه، وإلّا فهو يتبدّل إلى ما هو مؤدّى الأمارة- فلا تفويت لمصلحة ولا إلقاء فى مفسدة، فلا مجال للقول بامتناع التعبّد بالظنّ باستناد استلزامه لذلک.
كما أنّه لا مجال لهذا الدليل لو قلنا بالمصلحة السلوكيّة، بمعنى أنّ المصلحة الفائتة- على تقدير مخالفة الأمارة للواقع- تتدارک بجعل مصلحة اخرى مترتّبة على السلوک على طبقها وتطبيق العمل على مؤدّاها، لعدم تحقّق تفويت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 166
المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة بناءً على هذا الفرض أيضاً.
لكنّ الإنصاف- كما تقدّم آنفاً- هو كون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، كما أنّ الحقّ ما ذهب إليه المعتزلة والإماميّة من أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة، فتمّ الأمران اللذان يبتنى عليهما دليل ابن قبة لإثبات امتناع التعبّد بالأمارات الظنّية.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق النائينى بابتنائه على أمر ثالث أيضاً، وهو انفتاح باب العلم[250] وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا فى صورة الانسداد فلا يلزم محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة.
توضيح ذلک: أنّ المكلّف يعلم إجمالًا بوجود أحكام واقعيّة تابعة للمصالح والمفاسد فى متعلّقاتها، فإذا انسدّ عليه باب العلم بمواردها- كما فى عصر الغيبة- فلا يتمكّن من استيفاء تمام تلک المصالح والاحتراز عن جميع تلک المفاسد إلّابالاحتياط التامّ، بإيجاد كلّ ما يحتمل وجوبه والاجتناب عن جميع ما يحتمل حرمته، وهذا ما لا يلائمه مبنى الشريعة السمحة السهلة.
وحينئذٍ لو لم تكن الأمارات حجّة لفات عن المكلّف جميع المصالح والخيرات، بخلاف ما إذا جعلت حجّة، فإنّه يستلزم أن يعمل ببعض الأحكام، وهو المقدار الذى تصيب الأمارة للواقع، فإنّه خير جاء من قبل التعبّد بالأمارة، ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل، فإنّ ذلک القليل أيضاً كان يفوت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 167
لولا التعبّد، فلا يلزم من التعبّد إلّاالخير[251].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفى هذا الكلام بهذا البيان[252] نظر، فإنّ المكلّف إذا علم إجمالًا بتكاليف واقعيّة ذات مصالح لازمة الاستيفاء ومفاسد لازمة الاجتناب وانسدّ عليه باب العلم بها فما الذى دعا الشارع إلى نفى وجوب الاحتياط، مع أنّ العقل يحكم بكون العلم الإجمالى منجّزاً للواقع، فيجب الاحتياط فى أطرافه لأجل استيفاء تلك المصالح والاحتراز عن تلك المفاسد؟!
فماذا نقول حول دليل ابن قبة بعد تسلّم ذينک الأمرين الذين يتوقّف عليهما؟

والحقّ عدم امتناع التعبّد بالأمارات، لا فى حال الانفتاح ولا فى حال الانسداد.
أمّا فى حال الانفتاح- وبتعبير آخر زمن حضور المعصوم عليه السلام- فلأنّ وجوب رجوع كلّ شخص إليه لأخذ المسائل الشرعيّة من فيه عليه السلام مباشرةً وعدم حجّيّة ما نقله مثل زرارة وأبى بصير ومحمّد بن مسلم يستلزم مشكلات عديدة:
1- عدم تمكّن كثير من المسلمين من التشرّف بخدمة الأئمّة عليهم السلام، لبُعد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 168
المسافة، سيّما بعد دخول البلاد النائية تحت ظلّ الإسلام وعدم تمكّن البشر فى ذلک العصر ممّا يتمكّن اليوم من الطائرات والسيّارات ومن مثل الاتّصالات الهاتفيّة لاستماع كلامهم عليهم السلام بلا واسطة، فمن كان فى بلاد مصر والشام والعراق وإيران ولم يتمكّن من السفر إلى المدينة المنوّرة عند مواجهته لكلّ مسألة شرعيّة فماذا يفعل لو لم يعتبر خبر الثقة الناقل للأحكام؟!
2- فرضنا تمكّن جميع المسلمين من الحضور عند الإمام عليه السلام، لكنّه كان يستلزم الزحام الكثير عند بابه عليه السلام بحيث لا يقدر على جواب جميع الأسئلة، ولو كان مشتغلًا بذلک فى جميع آنات حياته الشريفة.
3- فرضنا قدرته عليه السلام على ذلک وإمكان تحمّل تلک المشاقّ من قبل المسلمين، ولكنّ الظروف السياسيّة كانت حائلةً بينهم وبين الإمام عليه السلام، وهذا واضح لمن تصفّح تاريخ الأئمّة عليهم السلام وكيفيّة معاملة الظلمة المتقمّصة قميص الحكومة معهم عليهم السلام.
ويؤيّده ما رواه الكشّى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال لعبداللّه بن زرارة: «اقرأ منّى على والدک السلام، وقل له: إنّى إنّما أعيبک دفاعاً منّى عنک، فإنّ الناس والعدوّ يسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبّه ونقرّبه، ويرمونه لمحبّتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عبناه نحن، فإنّما أعيبک لأنّک رجل اشتهرت بنا وبميلک إلينا وأنت فى ذلک مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودّتک لنا ولميلک إلينا، فأحببت أن أعيبک ليحمدوا أمرک فى الدِّين بعيبک ونقصک ويكون بذلک منّا دافع شرّهم عنک، يقول اللّه عزّ وجلّ: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسكِينَ يَعْمَلُونَ فِى الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وَرَآءَهُم مَّلِکٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ

غَصْبًا»[253] هذا التنزيل من عند اللَّه، ألا واللَّه ما عابها إلّالكى تسلم من الملک، ولا تعتب على يديه، ولقد كانت صالحةً ليس للعيب فيها مساغ والحمد للَّه، فافهم المثل يرحمک اللَّه، فإنّک واللَّه أحبّ الناس إلىّ وأحبّ أصحاب أبى حيّاً وميّتاً، فإنّک أفضل سفن ذلک البحر القمقام الزاخر، وأنّ من ورائک ملکاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغصب أهلها، ورحمة اللَّه عليک حيّاً ورحمته ورضوانه عليک ميّتاً»[254].
ولأجل هذه المشاكل كانوا عليهم السلام يرجعون شيعتهم إلى بعض أصحابهم، كما يدلّ عليه أخبار كثيرة:
منها: ما روى عن علىّ بن المسيّب الهمدانى، قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتى بعيدة ولست أصِل إليک فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدِّين والدُّنيا»[255].
وأمّا فى حال الانسداد- مثل هذا الزمان الذى لا طريق للمكلّفين إلى حصول العلم التفصيلى الوجدانى بالأحكام المعلومة بالإجمال- فلأنّ الأمر دائر بين العمل بالاحتياط بإتيان كلّ ما هو محتمل الوجوب والاجتناب عن جميع ما هو محتمل الحرمة، وبين العمل بالطرق الظنّيّة، كخبر الثقة وظواهر الألفاظ بالنسبة إلى المجتهدين وفتاوى الفقهاء بالنسبة إلى المقلّدين.
لكن لا مجال لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ العقل وإن كان يحكم به فى موارد العلم الإجمالى، وبه ينتفى محذور تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة، إلّاأنّ

الشارع لم يوجبه لأجل مصلحة أهمّ، وهى أنّ الاحتياط لو كان واجباً فى كلّ مورد يحتمل فيه ثبوت حكم إلزامى لم يتحمّل كثير من الناس هذه التكاليف الثقيلة، وانزجروا عن أصل الإسلام، بخلاف ما إذا كانت الطرق والأمارات ملاكاً لعمل العباد، فإنّه يستلزم أن تكون الشريعة سمحة سهلة يرغب فيها الناس.
والأمارات الظنّيّة تطابق الواقع غالباً، وتخطئ ويستلزم العمل بها فوت المصلحة أو الوقوع فى المفسدة أحياناً، والشارع بعد ملاحظة الاحتياط والأمارات وما يلزمهما من البركات والتبعات رأى المصلحة فى جعل الحجّيّة للأمارات، لاشتماله على مصلحة أقوى من مصلحة العمل بالاحتياط.
والعقل وإن كان يحكم بلزوم الاحتياط فيما إذا علم إجمالًا بثبوت حكم من الأحكام[256]، إلّاأنّه أيضاً إذا لاحظ جميع جوانب المسألة فى المقام يحكم بجواز جعل الحجّيّة للأمارات، لأنّ حفظ أساس الشريعة وانجذاب الناس إليها أهمّ من التجنّب من تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة أحياناً، والعقل يحكم بلزوم رعاية الأهمّ فيما إذا لم يمكن المحافظة عليه وعلى

المهمّ كليهما.
والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات امتناع التعبّد بالمظنّة من جهة استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، لا فى حال انفتاح باب العلم بالأحكام ولا فى حال انسداده.

والعجب من الشيخ الأعظم رحمه الله حيث التزم بامتناع التعبّد بالمظنّة فى حال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 171
الانفتاح، فإنّه قال: أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأوّل[257] فهو وإن كان فى نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدلّ من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقةً للواقع فى نظر الشارع من الأدلّة القطعيّة التى يستعملها المكلّف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيّين أو يكونا متساويين فى نظره من حيث الإيصال إلى الواقع، إلّاأن يقال: إنّ هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلًا مركّباً كما تقدّم سابقاً، فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن عن الواقع[258].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
وفى آخر كلامه فى المسألة أيضاً إشارة إلى ذلك[259].
وقد عرفت جوابه ممّا سبق آنفاً.
البحث حول المصلحة السلوكيّة
وأمّا فى زمن الانسداد فأجاب عمّا استدلّ به ابن قبة لإثبات الاستحالة بأنّ ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه يتدارک بالمصلحة السلوكيّة.
توضيح ذلک: أنّ التعبّد بالمظنّة يتصوّر على وجهين:
الأوّل: أن يكون ذلک من باب الطريقيّة ومجرّد الكشف عن الواقع، من دون أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى مؤدّاها أو فى سلوكها وتطبيق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 172
العمل عليها.
الثانى: أن يكون من باب السببيّة ومدخليّة سلوک الأمارة فى مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراک مصلحة سلوک هذا الطريق وتطبيق العمل عليه، فإنّها مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها، فيتدارک بها ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع[260].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المقام.
والمحقّق النائينى رحمه الله قام بتوضيح كلام الشيخ رحمه الله بقوله:
وتفصيل ذلک: هو أنّ سببيّة الأمارة لحدوث المصلحة تتصوّر على وجوه ثلاث:

الأوّل: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى المؤدّى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّى حكم فى حقّ من قامت عنده الأمارة، فتكون الأحكام الواقعيّة مختصّة فى حقّ العالم بها ولا يكون فى حقّ الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعيّة تابعةً لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعرى» الذى قامت الضرورة على خلافه، وقد ادّعى تواتر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعيّة يشترک فيها العالم والجاهل، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.
الثانى: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى المؤدّى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حقّ من قامت عنده الأمارة هو المؤدّى، وإن كان فى الواقع أحكام ويشترک فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، إلّاأنّ قيام الأمارة على الخلاف تكون من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 173
قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانويّة اللاحقة للموضوعات الأوّليّة المغيّرة لجهة حسنها وقبحها، نظير الضرر والحرج، ولابدّ وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمارة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّى وبين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلى ليس إلّاالمؤدّى، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» ويتلو الوجه السابق فى الفساد والبطلان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأمارة لا تغيّر الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه، وسيأتى ما فى دعوى أنّ الحكم الفعلى فى حقّ من قامت عنده الأمارة هو مؤدّى الأمارة.
الثالث: أن تكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى السلوک مع بقاء الواقع والمؤدّى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث فى المؤدّى مصلحة بسبب قيام الأمارة غير ما كان عليه قبل قيام الأمارة، بل المصلحة إنّما تكون فى تطرّق الطريق وسلوک الأمارة وتطبيق العمل على مؤدّاها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتّبة على الواقع على المؤدّى، وبهذه المصلحة السلوكيّة يتدارک ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه.
والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ الوجه الثانى كان مبنيّاً على سببيّة الأمارة لحدوث مصلحة فى المؤدّى غالبة على ما فات من المكلّف من مصلحة الواقع على تقدير تخلّفها وإدّائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبة على ما فى المؤدّى من المفسدة على تقدير إدّائها إلىوجوب ما هو حرام واقعاً، وأين هذا من الوجه الثالث؟ فإنّ المؤدّى على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 174
الأمارة عليه، وإنّما المصلحة كانت فى سلوک الأمارة وأخذها طريقاً إلى

الواقع من دون أن تمسّ الأمارة كرامة المصلحة والحكم الواقعى بوجه من الوجوه، والسببيّة بهذا المعنى عين الطريقيّة التى توافق اصول المخطّئة، بل ينبغى عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب، بخلاف الوجه الثانى، فإنّه من أحد وجوه التصويب.
وبالجملة: المصلحة فى الوجه الثالث إنّما تكون فى السلوک وتطبيق العمل على مؤدّى الأمارة، لا فى نفس المؤدّى، ولابدّ وأن تكون مصلحة السلوک بمقدار ما فات من المكلّف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوک، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة فى يومها وعمل المكلّف على طبقها ثمّ تبيّن مخالفة الأمارة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضىّ وقت فضيلة الظهر فلا شىء للمكلّف، لأنّ قيام الأمارة على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكّن المكلّف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتّى الفضيلة الوقتيّة، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلّف من فضل أوّل الوقت يجب أن يتدارک، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارک ما فات منه من المصلحة الوقتيّة، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد فالواجب هو تدارک ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة.
والسرّ فى ذلک: هو أنّ التدارک إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأمارة من إيقاع المكلّف على خلاف الواقع وبالقدر الذى سلكه، ولا موجب لأن يستحقّ المكلّف زائداً عمّا سلكه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 175
فما أفاده الشيخ قدس سره من التبعيض فى الإجزاء بقدر ما فات من المكلّف من المصلحة الواقعيّة بسبب سلوک الأمارة[261]، هو الحقّ الذى يقتضيه اصول المخطّئة[262].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
أقول: هذا الوجه الثالث هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله من المصلحة السلوكيّة التى وجّه بها تصحيح التعبّد بالأمارات غير العلميّة.
وأمّا الوجه الأوّل الذى هو «التصويب الأشعرى» والثانى الذى هو «التصويب المعتزلى» فقد صرّح الشيخ رحمه الله بنفيها، لقيام الإجماع والأخبار المتواترة بأنّ «للّه تعالى أحكاماً يشترک فيها العالم والجاهل» والأمارة لا تغيّر الواقع بوجه من الوجوه، ولا يصحّ القول بأنّ الحكم الفعلى فى حقّ من قامت عنده الأمارة هو مؤدّاها، بل الحكم الفعلى فى حقّ جميع المكلّفين هو الواقع، غاية الأمر أنّ فى سلوک الأمارة وتطبيق العمل على طبقها مصلحة يتدارک بها ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع عند قيام الأمارة على خلافه.

ويمكن المناقشة فى كلام الشيخ رحمه الله بأنّ الأمارات المعتبرة عند الشارع ليست تأسيسيّة، بل هى- كما مرّ مراراً- طرق عقلائيّة قد أمضاها الشارع، فإنّ خبر الثقة وظواهر الكلمات ونحوهما امور معتبرة- قبل الشرع- عند العقلاء، بل حجّيّة قول المفتى فى حقّ العامّى أيضاً لها أصل عقلائى، فإنّ رجوع الجاهل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 176
إلى العالم- كرجوع المريض إلى الطبيب- أمرٌ رائج بينهم كما لا يخفى.
نعم، قد ردع الشارع عن التمسّک ببعض الأمارات العقلائيّة- كالقياس والاستحسان- وقيّد بعضها ببعض قيود غير معتبرة عندهم، كاشتراط حجّيّة الفتوى بعدالة المفتى ورجوليّته وكونه من الإماميّة.
لكن ليس لنا أمارة شرعيّة تأسيسيّة، بل كلّ ما هو معتبر فى الشريعة له أساس عقلائى.
ولا ريب فى أنّ العقلاء لا يعتبرونها إلّابملاک الطريقيّة الصرفة، فإنّهم حينما انسدّ عليهم باب العلم يعملون بطرق تصيب غالباً إلى الواقع، من دون أن يروا للعمل بهذه الطرق مصلحة يجبر بها ما فات عليهم من مصلحة الواقع فى صورة مخالفتها له، بل لو سألناهم عن وجود مصلحة سلوكيّة فى هذه الصورة لضحكوا علينا.
ونوقش فى كلامه رحمه الله أيضاً بوجهين آخرين:
أ- أنّه لا معنى لسلوک الأمارة وتطرّق الطريق إلّاالعمل على طبق مؤدّاها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فسلوک هذه الأمارة وتطرّق هذا الطريق ليس إلّاالإتيان بصلاة الجمعة، فلا معنى لكون مصلحة تطرّق الطريق مصلحة مغايرة للإتيان بنفس المؤدّى، والإتيان بالمؤدّى مع المؤدّى غير متغايرين إلّافى عالم الاعتبار، ولا يرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات.
ولک أن تقول: إنّ هذه المفاهيم المصدريّة النسبيّة لا حقيقة لها إلّافى عالم الاعتبار، ولا تتّصف بالمصالح والمفاسد، فموضوع المصلحة والمفسدة نفس العناوين، أى الصلاة والخمر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 177
ولو قلت: إنّ شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّق الحرمة والوجوب وموضوع المفسدة والمصلحة.
قلت: لو سلّم فتطبيق العمل فى طبق الأمارة وتطرّق الطريق عبارة اخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة[263].

ونحن وإن رأينا هذا الإشكال وارداً على الشيخ الأعظم رحمه الله فى الدورة السابقة، إلّاأنّ مقتضى التحقيق الذى يخطر بالبال الآن خلافه، فإنّ الإتيان بصلاة الجمعة لو لم يكن مستنداً إلى إخبار العادل بوجوبها لم يصدق عليه سلوک الأمارة وتطبيق العمل عليها، فلا تشتمل على المصلحة السلوكيّة المدّعاة فى كلام الشيخ رحمه الله.
ويمكن توضيح ذلک بملاحظة حقيقة «التقليد» فإنّه عبارة عن العمل باستناد فتوى المجتهد، فصلاة الجمعة إذا كانت مستندة إلى فتوى الفقيه بوجوبها تسمّى تقليداً، وأمّا إذا تحقّقت بداعى الاحتياط- كما إذا جمع بينها وبين الظهر ليعلم تحقّق المأمور به المعلوم إجمالاً- فلا.
إن قلت: صلاة الجمعة مثلاً ذات حقيقة واحدة لا تتغيّر بسبب استنادها إلى الفتوى أو إلى الاحتياط، فكيف سمّيتموها فى الصورة الاولى تقليداً دون الثانية؟!
قلت: السرّ فى ذلک أنّ التقليد ليس اسماً لصرف العمل، بل للعمل المستند إلى الفتوى.
والأمر كذلک فى المصلحة السلوكيّة، فإنّ الشيخ رحمه الله يدّعى أنّها تقوم بكون العمل ناشئاً عن قيام الأمارة، لا بنفس العمل مطلقاً وبأىّ داعٍ تحقّق.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 178
ب- أنّ لازم قيام المصلحة، التى يتدارک بها ما فات من المكلّف، فى تطرّق الطريق وسلوک الأمارة، هو الإجزاء وإن انكشف الخلاف فى الوقت، فضلاً عن خارجه، لاستيفاء المصلحة بواسطة سلوک الأمارة والعمل على طبقها.
فإذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة، وقلنا: إنّ فى سلوک الأمارة مصلحة يتدارک بها مفسدة فوت الظهر مثلاً، فعمل المكلّف على طبق الأمارة، ثمّ انكشف الخلاف فى الوقت- ولو وقت الفضيلة- يكون الإتيان بها مجزياً عن الظهر، لأنّ المصلحة القائمة فى تطرّق الطريق غير مقيّدة بعدم انكشاف الخلاف.
فما أفاده الشيخ العلّامة الأنصارى قدس سره وتبعه المحقّق المعاصر رحمه الله[264] من التفصيل فى الإجزاء، ممّا لا وجه له[265].
وكيف كان، فأساس الجواب عن الشيخ رحمه الله ما تقدّم من أنّ الأمارات الشرعيّة ليست تأسيسيّة، بل هى امور عقلائيّة ممضاة من قبل الشارع، وليس فى بناء العقلاء من المصلحة السلوكيّة عين ولا أثر.

التعبّد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحبّ والبغض؟

وأمّا المحذور الثالث- أعنى ما يرتبط بمبادئ الحكم الصادر من قبل المولى- فهو أنّه يلزم من جعل الحجّيّة لخبر الواحد اجتماع الضدّين من الإرادة والكراهة أو الحبّ والبغض فيما إذا دلّ خبر الواحد على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس.
والجواب عنه يتوقّف على تحقيق حول مراتب الحكم وبيان المراد منها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 179

مراتب الأحكام الشرعيّة

صرّح المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حاشيته على فرائد الاصول بأنّ للحكم مراتب أربع: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّة، والتنجّز.
لكن أكثر من تأخّر عنه قال بأنّ له مرتبتين: الإنشاء، والفعليّة.
وفسّر المحقّق الخراسانى رحمه الله الاقتضاء بمرتبة من الحكم يكون فيها مناطه ومقتضيه.
والإنشاء بمرتبة جعل صورة الحكم من قبل المولى من دون أن يشتمل على بعث أو زجر.
والفعليّة بما إذا بلغ ذلك الحكم الصورى إلى مرتبة البعث والزجر.
والتنجّز بما إذا وصل الحكم الفعلى من طريق العلم أو العلمى إلى المكلّف، فاستحقّ العقوبة على مخالفته، بخلاف الحكم الاقتضائى والإنشائى، إذ الحكم ما لم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبة التنجّز واستحقاق العقوبة على مخالفته.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّه لا يصحّ القول بكون الاقتضاء والتنجّز من مراتب الحكم، فإنّ الحكم- سواء كان من الأحكام الشرعيّة أو العقلائيّة- أمرٌ اعتبارى مجعول، والاقتضاء أمرٌ حقيقى تكوينى متقدّم عليه ومقتضٍ له، فلا يمكن أن يكون من مراتبه.
كما أنّ التنجّز- الذى فسّره باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم- من الأحكام العقليّة المترتّبة على الحكم المتأخّرة عنه، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ المكلّف يستحقّ العقوبة لو خالف الحكم الفعلى الواصل إليه بالعلم أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 180
العلمى، فالتنجّز ليس حكماً شرعيّاً، بل حكم عقلى متأخّر عنه.
وثانياً: أنّ الحكم الإنشائى لو كان صوريّاً غير مشتمل على البعث والزجر- كما فسّره به- فلو قلنا بعدم تحقّق الوجوب والحرمة الإنشائيّين فى هذه المرتبة فلم يصحّ عدّها من مراتب الحكم، ولو قلنا بتحقّقهما فلم يصحّ خلوّ الإنشاء عن البعث والزجر، لأنّ الإيجاب والتحريم عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريّين، كما حقّقناه فى مبحثى مفاد صيغة «افعل» و «لا تفعل» من مباحث الأوامر والنواهى.
وبالجملة: لا يمكن تصوّر حكم وجوبى أو تحريمى خالٍ عن البعث والزجر المقوّمين للوجوب والحرمة لكى يصحّ القول بالفرق بين الحكم الفعلى والإنشائى ببلوغ الأوّل مرتبة البعث والزجر دون الثانى.

كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائى والفعلى

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى تفسير الحكم الإنشائى والفعلى.
وهو أنّ الشارع حيث سلك طريقة العقلاء فى مقام التقنين جعل ابتداءً أحكاماً كلّيّة متعلّقة بموضوعات عامّة، ثمّ بيّن مخصّصاتها ومقيّداتها بأدلّة منفصلة[266]، والأحكام الإنشائيّة هى تلك القوانين الكلّيّة التى تعلّقت بها الإرادة الاستعماليّة، والأحكام الفعليّة هى ما بقى تحتها بعد ورود المخصّصات والمقيّدات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 181
فحلّيّة البيع المستفادة من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[267] حكم إنشائى عامّ يرجع إليه فى موارد الشكّ فى التخصيص، وما بقى تحته بعد إخراج البيع الربوى والغررى وغيرهما من موارد الاستثناء يكون حكماً فعليّاً مراداً بالإرادة الجدّيّة[268].
هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

كلام المحقّق الخوئى رحمه الله فى تفسير الحكم الإنشائى والفعلى

وذهب بعض الأعلام رحمه الله- على ما فى تقريرات بحثه- إلى أنّ الحكم الإنشائى ما جعل بنحو القضيّة الحقيقيّة التى تشمل الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، فما دام الموضوع لم يوجد بتمام قيوده كان الحكم إنشائيّاً، وإذا وجد يصير فعليّاً، فوجوب الحجّ المستفاد من قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[269] يكون إنشائيّاً قبل تحقّق الاستطاعة وفعليّاً بعده[270].
هذا حاصل ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله، والظاهر أنّه أخذه من بعض مشايخه العظام.

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف ما تقدّم من سيرة العقلاء فی التقنين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 182
وثانياً: أنّ تصوير القضيّة الحقيقيّة يختصّ بمثل آية الحجّ المتقدّم ذكرها ومثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَواْ»[271] ونحوهما ممّا لم يشتمل علی الخطاب، وأمّا ما اشتمل عليه من أدلّة الأحكام، نحو «أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ وَءَاتُوا الزَّكَوةَ»[272] فلا تتصوّر فيها القضيّة الحقيقيّة إلّابتأويلها إلى جملة خبريّة، بأن يقال: يرجع الآية إلى قولنا: «المكلّف يجب عليه إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة» فالحكم قبل صيرورة الإنسان واجداً لشرائط التكليف يكون إنشائيّاً، وبعدها يصير فعليّاً.
وأمّا بناءً علی ما اخترناه تبعاً للإمام رحمه الله فی تفسير الحكم الإنشائی والفعلی فلا ملزم للالتزام بمثل هذا التأويل والتوجيه فی الجمل الإنشائيّة المشتملة علی الخطاب.
وثالثاً: أنّ فعليّة الحكم وإنشائيّته لو كان أمرهما دائراً مدار وجود الموضوع خارجاً وعدمه لأشكل الجمع بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد، فإنّ البيع الغررى مثلًا إذا تحقّق فی الخارج لابدّ من أن يكون محكوماً بحلّيّة فعليّة بمقتضی «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وأن لا يكون كذلک بمقتضی «نهی النبیّ عن بيع الغرر»[273].
وأمّا إذا فسّرناالحكم الإنشائی بما اريد بمراد استعمالی وجعل بنحو الضابطة الكلّيّة التی يرجع إليها عند الشكّ فی التخصيص والتقييد، والحكم الفعلی بما تعلّق به الإرادة الجدّيّة وهو ما بقی تحت تلک الضابطة بعد ورود المخصّصات والمقيّدات فلا تعارض بين العامّ والخاصّ ولا بين المطلق والمقيّد أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 183

إذا عرفت هذا فنقول: يمكن الجواب عن محذور لزوم اجتماع الإرادة والكراهة أو الحبّ والبغض على فرض حجّيّة خبر الواحد بما يقتضيه التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى، وهو يتّضح بملاحظة ما يجاب به فى باب التزاحم. فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى
توضيح ذلک: أنّه لا يجوز للمولى إلزام العبد برعاية كلا المتزاحمين، لعدم قدرته على ذلک، بل لابدّ له من امتثال الأمر بالأهمّ لو كان، وإلّا فهو مخيّر فى امتثال أيّهما شاء، والأمر الآخر وإن سقط فعلًا، إلّاأنّ سقوطه ليس لأجل فقد الملاک، فإنّ الملاک موجود فيه، بل لعدم تمكّن العبد من امتثاله بعد صرف قدرته فى المزاحم الآخر، فلا يترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة، لكنّه لو كان متمكّناً من امتثال كليهما لوجب عليه؛ لوجود الملاک فيهما.
ويمكن الجواب بمثله عن إشكال الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، فإنّ المكلّف حينما كان جاهلًا بالأحكام الواقعيّة إلّافى موارد قليلة، وكان الاحتياط التامّ فى جميعها شاقّاً عليه، بل موجباً للهرج والمرج واختلال النظام وتنفّر كثير من الناس من أساس الإسلام اضطرّ الشارع إلى جعل مثل خبر الثقة طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، مع العلم بأنّه يخالفها أحياناً، والواقع وإن كان محكوماً بحكم فعلى لاشتماله على الملاک، إلّاأنّ الشارع لم يلزم المكلّف برعايته عند خطأ الأمارة، بل جعله معذوراً فى مخالفته حينئذٍ لأجل تلک المصلحة الأقوى الباعثة له على جعل حجّيّتها.
والحاصل: أنّ الشارع كما اضطرّ إلى رفع اليد عن رعاية الحكم الفعلى فى أحد المتزاحمين لأجل عدم تمكّن العبد من امتثال كليهما، كذلک اضطرّ إلى رفع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 184
اليد عنها فى موارد خطأ الأمارة لأجل جهل المكلّف بالواقع وكون الاحتياط فى جميع الموارد مستلزماً لتلک التبعات.
وبعبارة اخرى: ملاک تقدّم التعبّد بالمظنّة على إلزام الاحتياط التامّ هو عين ملاک تقدّم الأهمّ على المهمّ فى باب المتزاحمين، فكما أنّ إزالة النجاسة عن المسجد أهمّ من الصلاة فى سعة وقتها فتتقدّم عليها، كذلک التعبّد بالمظنّة أهمّ من الاحتياط فيتقدّم عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين باب التزاحم من جهة ملاک التقدّم، وإن كان مجرى ذلک الباب هو الموارد الجزئيّة، بخلاف مسألة التعبّد بالمظنّة التى ترتبط بالعناوين الكلّيّة.
وهذا هو ملاک حجّيّة بعض الأمارات- كخبر الثقة- عند العقلاء أيضاً، فإنّهم يرون أنّ تحقّق العلم الوجدانى بالامور المبتلى بها قليل جدّاً، فلو انحصر

الطريق إليها بالعلم بها لاختلّ نظام معاشهم، فالتجأوا إلى التمسّک بالأمارات.
هذا هو نخبة القول فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى.
وهاهنا أقوال اخر:

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ونقدها

1- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنّ الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة، بل فى مرتبتين، ضرورة تأخّر الحكم الظاهرى- سواء كان مستفاداً من الأمارات أو الاصول- عن الواقعى بمرتبتين، لكونه متأخّراً عن الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فيه متأخّر عنه، فلا يجتمع الحكمان[274].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 185
واعترض‌عليه تلامذته الذين منهم المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ‌الحكم‌الظاهرى وإن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى إلّاأنّه يكون فى مرتبة الحكم الظاهرى، لعدم اختصاص الحكم الواقعى بالعالم به، بل يعمّ الشاكّ فيه أيضاً، فعلى تقدير المنافاة بين الحكمين لزم اجتماع الحكمين فى مرتبة الحكم الظاهرى[275].

كلام صاحب الكفاية فى المقام وردّه

2- ما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى خصوص الأمارات، من أنّ التعبّد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجّيّته، والحجّيّة المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفيّة بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرّياً وانقياداً مع عدم إصابته كما هو شأن الحجّة الغير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين ولا طلب الضدّين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى[276].
ويرد عليه أنّ حجّيّة الأمارات وإن لم تكن بمعنى جعل حكم مماثل أو مضادّ للحكم الواقعى، بل الحكم منحصر فيه والأمارة لا تقتضى إلّاتنجّزه عند الإصابة ومعذوريّة المكلّف فى مخالفته عند الخطأ، إلّاأنّ محذور المنافاة بين الحكم الواقعى والظاهرى لا يختصّ بما إذا جعل حكم شرعى ظاهرى مطابق لمؤدّى الأمارات، بل بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه وترخيص الشارع فى تركه- كما يقتضيه حجّيّة الأمارة المخطئة- أمران متنافيان أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 186

3- ما أفاده السيّد المحقّق المدقّق الفشاركى رحمه الله- على ما نقله تلميذه المحقّق الحائرى قدس سره- من عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ فى موضوع الآخر الشكّ فى الأوّل، وتوضيحه: أنّه لا إشكال فى أنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجيّة، بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة فى الذهن، لكن لا من حيث كونها موجودة فى الذهن، بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج، فالشىء ما لم يتصوّر فى الذهن لا يتّصف بالمحبوبيّة والمبغوضيّة، وهذا واضح، ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر تارةً يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثانى فقد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيّد[277]، وقد يكون لوجود المانع، مثلًا قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، وقد يكون فى المطلق، إلّاأنّ عتق الرقبة الكافرة منافٍ لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لابدّ أن يقيّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق فى الرقبة المؤمنة، فتقييد المطلوب فى القسم الأخير إنّما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أوّلًا مع العنوان الآخر المتّحد معه فى الوجود المخرج له عن المطلوبيّة الفعليّة، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن بحيث يكون المتعقّل أحدهما لا مع الآخر فلا يعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنّه متى تصوّر العنوان الذى فيه جهة المطلوبيّة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تعقّل منافيه، ومتى تصوّر العنوان الذى فيه جهة المبغوضيّة يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم تعقّل منافيه، كما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 187

المفروض.

والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّة مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهريّة ممّا لا يجتمعان فى الوجود الذهنى أبداً، مثلًا إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعة فلايمكن أن يتصوّر معها إلّاالحالات التى يمكن أن تتّصف بها فى هذه الرتبة، مثل كونها فى المسجد أو الدار وأمثال ذلك، وأمّا اتّصافها بكون حكمها الواقعى مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر فى هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف ممّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن إدراجها فى موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة فى كلّ حال أو وصف يتصوّر معها فى هذه الرتبة مطلوبة بلا منافٍ ومزاحم، فإرادة المريد تتعلّق بها فعلًا، وبعد تحقّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف اخر لم تتّصف بها قبل

الحكم، مثل أن تصير معلوم الحكم تارةً ومشكوک الحكم اخرى، فلو فرضنا- بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوک الحكم- تحقّق جهة المبغوضيّة فيه يصير مبغوضاً بهذه الملاحظة لا محالة، ولا يزاحمها جهة المطلوبيّة الملحوظة فى ذاته، لأنّ الموضوع بتلک الملاحظة لا يكون متعقّلًا فعلًا، لأنّ تلک الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.
فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعقّلًا فى مرتبة تعقّل الذات، ولكنّ الذات ملحوظة فى مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان فى اللحاظ، فلا يعقل المبغوضيّة فى الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات.
قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعى الأوّلى مبنىّ على قطع النظر عن الحكم، لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوّره
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 188
يلزم أن يكون مجرّداً عن الحكم، وتصوّره بعنوان كونه مشكوک الحكم لابدّ وأن يكون بلحاظ الحكم.
ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته. وبعبارة اخرى: صلاة الجمعة التى كانت متصوّرة فى مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعى لم تكن مقسماً لمشكوک الحكم ومعلومه، والتى تتصوّر فى ضمن مشكوک الحكم تكون مقسماً لهما، فتصوّر ما كان موضوعاً للحكم الواقعى والظاهرى معاً يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل فى لحاظ واحد، فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوک الحكم[278] تكون متعلّقة لحكم آخر، فافهم وتدبّر فإنّه لا يخلو من دقّة[279]، إنتهى.
والفرق بينه وبين القول الأوّل أنّ حلّ الإشكال فى القول الأوّل يكون مستنداً إلى اختلاف رتبة الحكمين، وهاهنا إلى تغاير الموضوعين.

نقد كلام السيّد الفشاركى رحمه الله

ويرد عليه أوّلًا: أنّه مبنىّ على امتناع أخذ القيود المتوقّفة على الأمر فى موضوعه، فلا يصحّ التمسّک بالإطلاق لنفى اعتبارها، لأنّ الإطلاق يتوقّف على إمكان التقييد.
وأمّا بناءً على ما حقّقناه فى مبحث التعبّدى والتوصّلى من إمكان أخذها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 189
فيه فلا يمتنع التمسّک بالإطلاق.
توضيح ذلک: أنّ ما هو متأخّر عن الأمر إنّما هو وجود هذا النوع من القيود خارجاً، حيث إنّ المكلّف لا يقدر على أن يأتى بالصلاة مثلًا بداعى أمرها إلّابعد تعلّق الأمر بها، لكنّ الأحكام لا تتعلّق بموضوعاتها بوجوداتها الخارجيّة، بل بعناوينها التى تصوّرها الحاكم وأوجدها فى ذهنه، ولا ريب فى إمكان تصوّر الموضوع بجميع أجزائها وشرائطها حتّى القيود المتوقّفة فى وجودها الخارجى على الأمر، فإنّ الحاكم حينما يريد أن يأمر بالصلاة يتمكّن من تصوّر جميع ما له دخل فى حصول الغرض منها من الركوع والسجود والتكبيرة وسائر أجزائها وشرائطها حتّى قيد «إتيانها بداعى أمرها»، ومن قال بامتناع أخذ هذا النحو من القيود فى متعلّق الأمر خلط بين وجوده الخارجى والذهنى، فإنّ الأوّل يتوقّف على الأمر دون الثانى.
وعلى هذا فكما أنّ الآمر يتمكّن من أن يتصوّر مع صلاة الجمعة حالاتها التى يمكن أن تتّصف بها قبل الحكم- مثل كونها فى المسجد أو الدار- كذلک يتمكّن من أن يتصوّر معها الأوصاف المتأخّرة عنه- ككونها معلومة الحكم أو مشكوكته- فكيف يمكن أن تكون صلاة الجمعة فى الواقع واجبة مطلقاً- سواء علم بوجوبها أو شكّ فيه- ومع ذلک يرخّص الشارع فى تركها بمقتضى الأمارة المخطئة؟!
وثانياً: أنّا نمنع أن يكون الشكّ فى الحكم متأخّراً عن ذلک الحكم المشكوک، ضرورة أنّه خلاف ما نجده فى أنفسنا، فإنّا كثيراً ما نشكّ فى وجوب شىء، مع أنّه لم يكن واجباً فى الواقع.
على أنّ الالتزام بتوقّف الشكّ على ثبوت المشكوک يستلزم انقلابه إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 190
اليقين، فإنّ من شكّ فى وجوب صلاة الجمعة مثلًا لو اعتقد أنّ الشكّ لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق المشكوک صار عالماً بوجوبها بصرف الشكّ فيه[280].
وثالثاً: سلّمنا استحالة أخذ القيود المتأخّرة عن الحكم فى موضوعه فى مقام الإثبات ودلالة الدليل، لكنّ الحكم فى الواقع ومقام الثبوت لا يخلو إمّا أن يكون مجعولًا لخصوص العالم به أو يعمّ العالم والجاهل كليهما، إذ لا

يتطرّق الإهمال أو الإجمال فى مقام الثبوت، وحيث إنّ اختصاصه بالعالم يستلزم التصويب الذى قام الإجماع والأخبار المتواترة على بطلانه فلابدّ من أن يؤخذ موضوع الحكم فى مقام الثبوت لا بشرط، فيعمّ العالم بالحكم والشاكّ فيه، بل والعالم بضدّه، فصلاة الجمعة التى حكم الشارع بوجوبها واقعاً لم تتقيّد بقيد فى مقام الثبوت، فهى واجبة سواء كانت معلومة الحكم أو مشكوكته، فإذا قامت الأمارة على عدم وجوبها اجتمع حكمان متنافيان فى موضوع واحد، وهو صلاة الجمعة المشكوكة الحكم، فأين تغاير موضوع الحكمين الذى ادّعاه هذا السيّد المحقّق الجليل رحمه الله؟!

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

4- ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله لحلّ الإشكال، حيث قال:
والتحقيق فى الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التى توهّم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة على أنحاء ثلاثة:
أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتبرة على الخلاف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 191
ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة[281] للواقع.
ثالثها: موارد تخلّف الاصول الغير المحرزة عن الواقع.
والتفصّى عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، ويختصّ كلّ منها بجواب يخصّه، فينبغى إفراد كلّ منها بالبحث.

ثمّ قال:
أمّا فى باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً حتّى يتوهّم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعى، بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجّيّة والطريقيّة من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة بالجعل وممّا تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً ولو إمضاءً، لما تقدّمت الإشارة إليه: من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع، وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء إدراک الواقع، لأنّه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتک الأعراض، فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراک الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها فى مثل هذه الموارد ممّا يكون خطر المخالفة عظيماً، فإقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس إلّالمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكأنّه لم يكن مع وجوده تكويناً.
فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلک ممّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 192
يكذّبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع فى أنفسهم، ومع ذلک يعتمدون عليها فى إثبات مقاصدهم، لمكان أنّ الطرق عندهم من حيث الإتقان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل وتعبّد وتشريع، حتّى يقال: إنّ المجعول عندهم ما يكون منشأً لانتزاع هذا الاعتبار والحجّيّة، بل نفس الحجّيّة والوسطيّة فى الإثبات أمرٌ عقلائى قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناک ما يكون منشأً للانتزاع من حكم تكليفى.
فالأقوى أنّ الحجّيّة والوسطيّة فى الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتميم كشفها، فإنّه لابدّ فى الأمارة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاءً بإلغاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألغى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين، فكأنّ الشارع أوجد فى عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّة، كما تقدّم تفصيله.
وإذ قد عرفت حقيقة المجعول فى باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطيّة فى الإثبات، ظهر لک: أنّه ليس فى باب الطرق والأمارات حكم حتّى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضادّ أو التصويب، بل

ليس حال الأمارة المخالفة إلّاكحال العلم المخالف، فلا يكون فى البين إلّاالحكم الواقعى فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابة يكون المؤدّى هو الحكم الواقعى، كالعلم الموافق، ويوجب تنجيز الواقع وصحّة المؤاخذة عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابة يوجب المعذوريّة وعدم صحّة المؤاخذة عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناک حكم آخر مجعول[282].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 193
إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.
وأساسه يرجع إلى الكلام المتقدِّم من المحقّق الخراسانى رحمه الله، من أنّ التعبّد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجّيّته، والحجّيّة المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفيّة بحسب ما أدّى إليه الطريق.

والجواب الأصلی هو الجواب المتقدِّم هناک.
لکن ینبغی البحث حول نکات اخر من کلامه: بعضها صحیحة وبعضها باطلة.
أمّا النکات الصحیحة:
فمنها: أنّ الأمارات المعتبرة عند الشارع هی الأمارات المعتبرة عند العقلاء، ولیست بتأسیسیّة. نعم، بعض الأمارات العقلائیّة مردودة شرعاً کما تقدّم، بل الظاهر أنّ بأیدینا أمارةً شرعیّةً غیر عقلائیّة، وهی کون حسن الظاهر أمارة علی العدالة التی هی الملکة الراسخة فی نفس الإنسان الباعثة له علی إتیان الواجبات وترک المحرّمات، کما یدلّ علیه صحیحة ابن أبی یعفور[283]،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 194
فحسن الظاهر- ولو لم یفد الظنّ- أمارة علی العدالة شرعاً، من دون أن یکون کذلک عند العقلاء.
فالنسبة بین الأمارات المعتبرة الشرعیّة والعقلائیّة عموم من وجه.
ومنها: أنّه لیس للشارع حکم ظاهری مجعول علی طبق مؤدّی الطرق والأمارات.
وأمّا المطالب المخدوشة:
فمنها: أنّه رحمه الله تخیّل أنّ کاشفیّة الأمارات وطریقیّتها- وبتعبیره رحمه الله: وسطیّتها فی الإثبات- أیضاً من الامور المجعولة، کالحجّیّة، ولذا عطفها علیه بقوله: «إنّ الحجّیّة والطریقیّة من الأحکام الوضعیّة المتأصّلة بالجعل وممّا تنالها ید الوضع والرفع ابتداءً».
وکلامه رحمه الله وإن کان صحیحاً بالنسبة إلی حجّیّة الأمارات، فإنّها مجعولة ولو بجعل إمضائی، إلّاأنّه مردود بالنسبة إلی طریقیّتها، لأنّ الطریقیّة والکاشفیّة من أوصافها التکوینیّة التی ترتبط به تعالی بما هو خالق، لا بما هو شارع.
ومنها: قیاس الأمارات بالقطع، فکما أنّ مخالفة القطع للواقع أحیاناً لا تنافی حجّیّته، لعدم جعل حکم ظاهری علی طبقه کی یلزم منه اجتماع حکمین متضادّین، بل حجّیّته تکون بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة، فکذلک الأمارات.
فإنّه قیاس مع الفارق، لکون حجّیّة القطع أمراً عقلیّاً، ولا تنالها ید الجعل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 195
إثباتاً ونفیاً، فحجّیّته لا تستلزم الترخیص من قبل الشارع فی مخالفة الحکم الواقعی، بخلاف الأمارات، فإنّ حجّیّتها مجعولة شرعاً، والحجّیّة فیها وإن کانت بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة- کالقطع- ولیست بمعنی جعل حکم

ظاهرى على طبقها، إلّاأنّ بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه مع ترخيص الشارع فى تركه- كما يقتضيه حجّيّة الأمارة المخطئة- أمران متنافيان كما تقدّم فى جواب كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى الاصول المحرزة[284]

ثمّ قال:
وأمّا الاصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الاصول الغير المحرزة- كأصالة الحلّ والبراءة- فإنّ الاصول بأسرها فاقدة للطريقيّة، لأخذ الشكّ فى موضوعها، والشكّ ليس فيه جهة إرائة وكشف عن الواقع، حتّى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف، فلابدّ وأن يكون فى مورد الاصول حكم مجعول شرعى، ويلزمه التضادّ بينه وبين الحكم الواقعى عند مخالفة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 196
الأصل له.
هذا، ولكنّ الخطب فى الاصول التنزيليّة هيّن؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّة، لكونها متكفّلة للجهة الثالثة[285] التى يكون القطع واجداً لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملًا، كما أنّ الأمارة تكون واجدة للجهة الثانية، وهى جهة الإحراز والكاشفيّة- على ما تقدّم بيانه- فالمجعول فى الاصول التنزيليّة ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعى إنّما تعلّق بالجرى العملى على المؤدّى على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام فى بعض أخبار قاعدة التجاوز: «بلى قد ركعت» فإن كان المؤدّى هو الواقع فهو، وإلّا كان الجرى العملى واقعاً فى غير محلّه من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدّى حكم على خلاف ما هو عليه.
وبالجملة: ليس فى الاصول التنزيليّة حكم مخالف لحكم الواقع، بل إذا كان المجعول فيها هو البناء العملى على أنّ المؤدّى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتّى يناقضه ويضادّه[286]، إنتهى كلامه فى الاصول المحرزة ملخّصاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 197

ویظهر جوابه ممّا تقدّم فی باب الأمارات، فإنّ إشکال التنافی والتناقض لایختصّ بما إذا جعل علی وفق مؤدّی الاصول حکم ظاهری شرعی مخالف للحکم الواقعی، فإنّک عرفت أنّ الحکم الواقعی لا یمکن أن یجتمع مع ترخیص الشارع فی ترکه، فکیف یمکن أن یکون الرکوع جزءاً للصلاة مطلقاً حتّی فی حال النسیان، ومع ذلک حکم الشارع بقوله: «بلی قد رکعت» بلزوم البناء علی تحقّقه عند الشکّ فیه بعد التجاوز عن محلّه؟!
وبعبارة اخری: لا یمکن الجمع بین ثبوت الجزئیّة المطلقة للرکوع الشاملة لحال الذکر والنسیان وبین التعبّد بالبناء علی تحقّق الرکوع عند الشکّ فیه، لاستلزامه الجمع بین المتنافیین إذا کانت الصلاة فی الواقع فاقدة للرکوع.

ثمّ قال رحمه الله:
وأمّا الاصول الغير المحرزة:- كأصالة الاحتياط[287] والحلّ والبراءة- فقد عرفت أنّ الأمر فيها أشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّة[288] والجرى العملى على بقاء الواقع، بل مجرّد البناء على أحد طرفى الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعولة فى أصالة الاحتياط والحلّيّة المجعولة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 198
أصالة الحلّ تناقض الحلّيّة والحرمة الواقعيّة على تقدير تخلّف الأصل عن الواقع، بداهة أنّ المنع عن الاقتحام فى الشىء، كما هو مفاد أصالة الاحتياط، أو الرخصة فيه، كما هو مفاد أصالة الحلّ، ينافى الجواز فى الأوّل، والمنع فى الثانى.
وقد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائلة التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإنّ رتبة الحكم الظاهرى رتبة الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فى الحكم الواقعى متأخّر فى الرتبة عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، ولا تضادّ بين المختلفين فى الرتبة، لأنّ وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضادّ.
هذا، وأنت خبير بفساد هذا التوهّم، فإنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى رتبة الحكم الواقعى، إلّاأنّ الحكم الواقعى يكون فى رتبة الحكم الظاهرى، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبة الشكّ فيه، فتأخّر رتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائلة التضادّ بينهما إلّابضمّ مقدّمة اخرى إلى ذلك.
وتوضيح ذلك: أنّ للشكّ فى الحكم الواقعى اعتبارين:
أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعى أو موضوعه- كحالة العلم والظنّ- وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعى، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.
ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة فى الواقع وعدم كونه موصلًا إليه ومنجّزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمّماً للجعل[289]
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 199
ومنجّزاً للواقع وموصلًا إليه، كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع- حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريّة ومناطات الأحكام الشرعيّة- فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة فى نظر الشارع كان عليه

جعل المتمّم- كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه- فإنّه لمّا كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهمّ فى نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر، اقتضى ذلک تشريع حكم ظاهرى طريقى بوجوب الاحتياط فى موارد الشكّ، حفظاً للحمى وتحرّزاً عن الوقوع فى مفسدة قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقى إنّما يكون فى طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمّيّة المصلحة الواقعيّة، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسيّاً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفة الواقع، إلّاأنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّميّاً، لأنّ الخطاب المقدّمى هو ما لا مصلحة فيه أصلًا، والاحتياط ليس كذلک؛ لأنّ أهمّيّة مصلحة الواقع دعت إلى وجوبه، فالاحتياط إنّما يكون واجباً نفسيّاً للغير، لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وإدّائه إلى مخالفة الحكم الواقعى، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى خاتمة الاشتغال.

فإن قلت: إنّ ذلک يقتضى صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه، لأنّ المفروض كونه واجباً نفسيّاً، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعيّة وعدم الوقوع فى مفسدة مخالفتها، إلّا أنّ تخلّف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلّف الاحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنّه قد خالف تكليفاً نفسيّاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 200

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذى لا يضرّ تخلّفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنّها تكون حكمةً لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكمة فى مورد علّةً لتشريع حكم كلّى، وأمّا علّة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلّف عنها- كما أوضحناه فى محلّه- ولا إشكال أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط، لأنّ أهمّيّة ذلک أوجب الاحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط فى مورد الشكّ مع عدم كون المشكوک ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لمّا كان المكلّف لم يعلم كون المشكوک ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط، تحرّزاً عن أن يكون المشكوک ممّا يجب حفظ نفسه، فيقع فى مخالفة الحكم الواقعى.

ومن ذلک يظهر: أنّه لا مضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعى ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علّته، وإنّما المكلّف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدّمى، وإن كان من جهة اخرى يغايره.

والحاصل: أنّه لمّا كان إيجاب الاحتياط متمّماً للجعل الأوّلى من وجوب حفظ

نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعى، ولا يعقل بقاء المتمّم- بالكسر- مع عدم وجوب المتمّم- بالفتح-، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى فلا يعقل أن يقع بينهما التضادّ، لاتّحادهما فى مورد المصادفة، وعدم وجوب الاحتياط فى مورد المخالفة، فأين

التضادّ؟!
هذا كلّه إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمّم: من إيجاب الاحتياط، وإن لم تكن المصلحة الواقعيّة تقتضى ذلک ولم تكن بتلک المثابة من الأهمّيّة بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتّفق، فللشارع جعل المؤمّن، كان بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون»[290]، أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام: «كلّ شىء لک حلال»[291]، فإنّ المراد من الرفع فى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرخصة التى تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافى الحكم الواقعى ولا تضادّه، كذلک الرخصة التى تستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون»، والسرّ فى ذلک: هو أنّ هذه الرخصة تكون فى طول الحكم الواقعى ومتأخّرٍ رتبتها عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ فى الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة فى الواقع وغير موصل إليه ولا منجّز له، فقد لوحظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى، ومعه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعى.
وبالجملة: الرخصة والحلّيّة المستفادة من «حديث الرفع» و «أصالة الحلّ» تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من «إيجاب الاحتياط»، وقد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط يكون فى طول الواقع ومتفرّعاً عليه، فما يكون فى عرضه[292]

يكون فى طول الواقع أيضاً، وإلّا يلزم أن يكون ما فى طول الشىء فى عرضه[293]، إنتهى كلامه.

نقد كلامه رحمه الله فى الاصول غير المحرزة

وفى مواضع من كلامه نظر:
منها: أنّه فرّق بين اعتبارى الشكّ فى الحكم الواقعى بأنّه لو اعتبر بعنوان أنّه من حالاته وطوارئه اللاحقة له أو لموضوعه- كالعلم والظنّ- لامتنع أن يجعل موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعى، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده، وإن اعتبر بما أنّه موجب للحيرة فى الواقع غير موصل إليه فلا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون متمّماً للجعل ومنجّزاً للواقع وموصلاً إليه- كأصالة الاحتياط- كما أنّه لا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع- كأصالة البراءة والحلّيّة- وذلک لتأخّر الحكم الظاهرى عن الواقعى رتبةً، لأنّ موضوعه هو الشكّ فى الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة فى الواقع، والشكّ فى الحكم بهذا الاعتبار متأخّر عن نفس ذلک الحكم.
وهذا كلام عجيب، فإنّ الشكّ فى الحكم بالاعتبار الأوّل أيضاً متأخّر عنه، ولولا ذلک لما صحّ تعبيره رحمه الله عنه بالحالات والعوارض اللاحقة له، ضرورة أنّ العرض يكون متأخّراً عن معروضه ولو رتبةً.
والحاصل: أنّا لم نفهم الفرق بين اعتبارى الشكّ فى الحكم الواقعى بكونه بأحد الاعتبارين متأخّراً عنه دون الآخر، فلا يصحّ القول بإمكان جعله بأحد الاعتبارين موضوعاً للحكم الظاهرى دون الاعتبار الآخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 203
ومنها: أنّه قال فى ذيل كلامه: إنّ الرخصة والحلّيّة المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط[294]، ولمّا كان إيجاب الاحتياط فى طول الواقع فما يكون فى عرضه يكون فى طول الواقع أيضاً، وإلّا يلزم أن يكون ما فى طول الشىء فى عرضه.
وهو منظورٌ فيه، إذ ثبت فى العلوم العقليّة أنّ التقدّم والتأخّر الرتبيّين تابعان لوجود الملاک فى المتقدّم والمتأخّر، فإنّ صرف كون الشىء فى عرض المتأخّر رتبة عن الشىء لا يستلزم تأخّره عنه أيضاً، فإنّ المعلول متأخّر رتبةً عن علّته، لمكان العلّيّة والمعلوليّة، وأمّا ما هو فى رتبة المعلول من المقارنات الخارجيّة فليس محكوماً بالتأخّر الرتبى عن تلک العلّة كما هو واضح فى محلّه وعند أهله.
فكون الحكم بوجوب الاحتياط متأخّراً عن الحكم الواقعى- بملاک كونه ناشئاً عن أهمّيّة المصلحة الواقعيّة- لا يقتضى أن تكون الرخصة والحلّيّة المستفادة من «حديث الرفع» و «أصالة الحلّ» أيضاً متأخّرة عنه، لعدم تحقّق ملاک التأخّر فيها، وإن كانت فى عرض إيجاب الاحتياط.

ومنها: أنّ ما أفاده فى أصل مسألة الاحتياط- من أنّه لا مضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى، بل الاحتياط شرّع لأجل التحفّظ على مصلحة الواقع- كلام دقيق متين، لكن ما ذكره عقيبه- من أنّ المشتبه إن كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 204
ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعى ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علّته، وإنّما المكلّف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه- كلام فاسد، فإنّ وجوب الاحتياط موضوعه هو الشكّ فى كون المشرف على الغرق مثلًا مؤمناً محقون الدم أو كافراً مهدور الدم، فكلّما تحقّقت هذه الشبهة وجب الاحتياط، ولا منافاة بينه وبين الحكم الواقعى لنضطرّ إلى رفعها بالقول باتّحادهما فيما إذا كان فى الواقع مؤمناً وبعدم وجوب الاحتياط وكونه أمراً تخيّليّاً وهميّاً إن كان كافراً، لاختلافهما بحسب الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الواقعى هو حفظ النفس المحترمة، وموضوع وجوب الاحتياط هو «المشتبه»، فكلّما تحقّق عنوان «المشتبه» وجب الاحتياط، سواء كان فى الواقع مؤمناً أو كافراً.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى مثل قاعدة الحلّيّة والطهارة

ثمّ إنّ هذا المحقّق الكبير- مع إطالة الكلام وإتعاب نفسه الزكيّة فى استخدام ألفاظ واصطلاحات عديدة- عجز عن حلّ غائلة التضادّ فى مثل قاعدة الطهارة والحلّيّة، ضرورة أنّ شرب التتن مثلًا لو كان حراماً فى الواقع ولكنّا شككنا فى حلّيّته وحرمته فأجرينا فيه أصالة الحلّيّة المستفادة من قوله عليه السلام:
«كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»[295] لكان من مصاديق اجتماع المتنافيين، ولا يمكن رفعه بالبيان المتقدِّم فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله كما لا يخفى، وهكذا الأمر فى قاعدة الطهارة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 205

الحقّ فى المسألة

إذا تبيّن لک فساد ما ذکره الأعلام فى المقام فاتّضح لک أنّ مقتضى التحقيق ما تقدّم، من أنّ المسألة نظير باب التزاحم، فإنّ للمولى أحکاماً واقعيّة فعليّة کثيرة، وإذا کانت تلک الأحکام مجهولة للمکلّف فلابدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط الذى يحکم به العقل أيضاً فى جميع الموارد، أو من التعبّد بالأمارات العقلائيّة والاصول العمليّة، وحيث إنّ العمل بالاحتياط يستلزم العسر والحرج وتنفّر کثير من الناس من أصل الإسلام، التجأ الشارع إلى الأمارات والاصول العمليّة التى منها أصالة الطهارة والحلّيّة، تسهيلاً للعباد، والأحکام الواقعيّة وإن کانت باقية على فعليّتها إلّاأنّ الشارع رفع اليد عنها فيما إذا کانت مخالفة لمقتضى الأمارات والاصول، کما رفع اليد عمّا زاد على قدرة المکلّف فى باب المتزاحمين، وإن کان رفع اليد فى باب التزاحم ناشئاً عن عدم قدرة المکلّف على امتثال الجميع، وفى المقام عن مصلحة أقوى، وهى کون الإسلام شريعة سمحة سهلة يرغب الناس فيها وتبقى خالدة إلى يوم القيامة.

وحاصل ما تقدّم من المباحث أمران:

أ- أنّ جميع الأدلّة التى تمسّک بها ابن قبة وأتباعه کانت مخدوشة، ولم يثبت بها استحالة التعبّد بالمظنّة.

ب- أنّ الجمع بين الحکم الظاهرى والواقعى أمر ممکن ناشٍ عن مصلحة مهمّة.

هذا تمام الکلام فى البحث عن إمکان التعبّد بالأمارات غير العلميّة واستحالته.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج4، ص: 207

فى الأمارات المشکوکة الحجّيّة

الأمر الثانى: فيما يقتضيه الأصل فيما شكّ فى حجّيّته

اشارة

لا إشكال ولا كلام فيما علم اعتباره أو عدم اعتباره، إنّما البحث فى الظنون التى لم يقم فيها دليل على أحد الطرفين، فبقيت مشكوكة الحجّيّة.
هاهنا وجوه ذكروها لإثبات عدم حجّيّتها:

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

1- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ التعبّد بالظنّ الذى لم يدلّ على التعبّد به دليل محرّم بالأدلّة الأربعة، ويكفى من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»[296]، دلّ على أنّ ما ليس بإذن من اللّه من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء[297]، ومن السنّة قوله عليه السلام فى عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»[298]، ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 208
البهبهانى فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوامّ فضلًا عن العلماء، ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان عن جهل مع التقصير[299]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أنّ المدّعى عدم حجّيّة الأمارة المشكوكة الاعتبار[300]، وهذه الأدلّة ليست بصدد إثبات هذا المطلب، بل تدلّ على حرمة إسناد مفاد هذا النوع من الأمارات إلى اللّه تعالى.
إن قلت: نعم، ولكن يتمّ المطلوب بالملازمة بين حرمة الإسناد وعدم الحجّيّة.
قلت: ما الدليل على إثبات هذه الملازمة لو ادّعى الشكّ فيها؟
بل بعضهم أقاموا البرهان على عدمها بإيراد نقوض عليها:
منها: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومة حجّة، ومع ذلک يحرم إسناد مفاده إلى اللّه تعالى، لاستقلال العقل بحجّيّته من دون أن يكشف حجّيّته الشرعيّة[301].
لكن يرد عليه أنّ الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومة لا يتّصف بالحجّيّة أصلاً[302]، فإنّ واقعيّته هو الحكم بتبعيض الاحتياط فى موارد احتمال التكليف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 209
الإلزامى، لا الحكم بحجّيّته.
توضيح ذلک: أنّ دليل الانسداد يبتنى على مقدّمات:
أ- أنّا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزاميّة كثيرة فعليّة فى الشريعة.
ب- أنّه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.
ج- أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامتثالها أصلاً.
د- أنّه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا، بل لا يجوز فيما إذا كان موجباً لاختلال النظام.
ه- أنّ الإطاعة الوهميّة أو الشكّيّة مع التمكّن عن الظنّيّة قبيحة، لكونها ترجيحاً للمرجوح على الراجح.
فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّيّة لتلک التكاليف المعلومة.
وهذا عبارة اخرى عن الاحتياط فى بعض موارد احتمال التكليف، فإنّ العقل- بعد أن حكم فى المقدّمة الرابعة بعدم وجوب الاحتياط التامّ فى أطراف العلم الإجمالى لسعة دائرتها واستلزام الاحتياط فى جميعها العسر والحرج واختلال النظام- التجأ إلى التبعيض فى الاحتياط، فحكم بلزوم العمل بالموارد المظنونة وترک الموارد المشكوكة والموهومة.
فلايصحّ إطلاق الحجّة على الظنّ المطلق على تقدير الحكومة، لتكون شاهداً على عدم الملازمة بين حرمة إسناد مطلق الظنّ إلى اللّه تعالى وبين عدم حجّيّته.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الشكّ فى الحكم قبل الفحص حجّة، ومع ذلک يحرم إسناد ذلک الحكم المشكوک إلى اللّه تعالى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 210
توضيح ذلک: أنّ جواز التمسّک بأصالة البراءة فى الشبهات الحكميّة مشروط بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأنّ من التفت إلى حكم وشكّ فيه فإن تمسّک بأصالة البراءة بلا فحص كان الشكّ حجّة، بمعنى أنّ ذلک الحكم المشكوک يتنجّز عليه إذا كان ثابتاً فى الواقع، لكن لا يجوز إسناده إلى اللّه تعالى، فلا ملازمة بين حرمة التعبّد بشىء وعدم حجّيّته[303].
ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله أيضاً، من أنّ وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويّة- لو قلنا به كالأخباريّين- كان حجّة منجّزاً للحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، ومع ذلک لا يجوز الحكم بأنّ ما تركناه باستناد أصالة الاحتياط حرام شرعاً[304].
ويرد عليه أيضاً أنّ الشكّ ليس بحجّة إلّاتسامحاً وبعنوان الوصف بحال متعلّق الموصوف، فإنّ الحجّة واقعاً هو العلم الإجمالى بوجود تكاليف لزوميّة، فلولا هذا العلم الإجمالى لما كان الشكّ حجّة منجّزاً للواقع، لا قبل الفحص عن الدليل ولا بعده.
إن قلت: هذا يستلزم أن لا يجوز التمسّک بالبراءة حتّى بعد الفحص، لتنجّز الحكم بالعلم الإجمالى من دون فرق بين صورتى الفحص وعدمه.
قلت: نعم، ولكنّ المؤمّن الشرعى من العقوبة بالنسبة إلى ما بعد الفحص موجود لو انجرّ أصالة البراءة إلى مخالفة الحكم الواقعى.
وهكذا الأمر بالنسبة إلى حجّيّة إيجاب الاحتياط[305].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 211
والحاصل: أنّ هذه النقوض- التى تمسّک بها المحقّق الخراسانى والعراقى 0 لإثبات عدم الملازمة بين حرمة إسناد مؤدّى الأمارات المشكوكة إلى اللّه سبحانه وبين عدم حجّيّتها- كلّها مخدوشة.
نعم، يكفى فى إبطال ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله صرف الشكّ فى الملازمة المذكورة كما أشرنا إليه.

2- أنّ الأصل عدم الحجّيّة وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به.
ناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:
وفيه: أنّ الأصل وإن كان ذلک إلّاأنّه لا يترتّب على مقتضاه شىء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبّد به ليحتاج فى ذلک إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.
والحاصل: أنّ أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها فى الأحكام المترتّبة على عدم ذلک الحادث، وأمّا الحكم المترتّب على عدم العلم بذلک الحادث فيكفى فيه الشكّ، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.
وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج فى إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ[306]، إنتهى كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 212

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله حول استصحاب عدم الحجّيّة

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حاشيته على الرسائل بوجهين، حيث قال:
قلت: الحجّيّة وعدمها وكذا إيجاب التعبّد وعدمه بنفسهما ممّا يتطرّق إليه الجعل وتناله يد التصرّف من الشارع، وما كان كذلک يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناک أثر شرعى يترتّب على المستصحب أو لا.
وقد أشرنا إلى أنّه لا مجال للأصل فى المسبّب مع جريان الأصل فى السبب كما حقّق فى محلّه.
هذا مع أنّه لو كان الحجّيّة وعدمها من الموضوعات الخارجيّة التى لا يصحّ الاستصحاب فيها إلّابملاحظة ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة فإنّما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجّيّة فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلّاأثراً للشكّ فيها لا لعدمها واقعاً، وأمّا إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان فى نفسه قابلاً لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشكّ إلّاأنّه لا يجرى فعلاً إلّاالاستصحاب، لحكومته عليها.
والضابط: أنّه إذا كان الحكم الشرعى مترتّباً على الواقع ليس إلّافلا مورد ولا مجال إلّاللاستصحاب، وإذا كان مترتّباً على الشكّ فيه كذلک فلا مورد ولا مجال إلّاللقاعدة، وإذا كان مترتّباً على كليهما كما فى حكم الطهارة المترتّبة على الواقع وعلى الشكّ فيه فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلّاأنّ الاستصحاب جارٍ دونها، لحكومته عليها، فاستصحاب حكم الطهارة فى مسألة الشكّ فى طهارة ما كان طاهراً أو استصحاب موضوعها- لحكومته على قاعدتها- جارٍ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 213
دونها كما حقّق فى محلّه.
وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعبّد مترتّباً على الشكّ فى الحجّيّة، إلّاأنّه يكون مترتّباً أيضاً على عدمها، لمكان ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل اللّه إليه من العقل والنقل، فيكون المتّبع فيه هو الاستصحاب.
ومن هنا انقدح الحال فى استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنّها لا تجرى معه، للورود عليها، وأمّا لزوم الإتيان بالمحتمل فليس إلّابحكم العقل، لأجل انحصار المفرّغ عن هذا التكليف المعلوم شرعاً به، لا بحكم الشرع ليلزم كون الاستصحاب مثبتاً[307]، إنتهى كلامه.

والحقّ أنّه يمكن التوفيق بين هذين العَلَمين ورفع الخصومة من البين، فإنّ المورد الذى ذهب الشيخ إلى عدم جريان الاستصحاب فيه غير المورد الذى قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بجريانه فيه.
توضيح ذلک: أنّ هاهنا عنوانين محرّمين:
أحدهما: عنوان «التشريع» وهو إدخال ما ليس من الدين[308] فيه، أو إخراج ما يكون من الدين[309] عنه.
الثانى: عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من اللَّه إليه».
والفرق بينهما أنّ التشريع عنوان واقعى محرّم بحرمة واقعيّة، ولا دخل للعلم

والجهل فيه، غاية الأمر لا يترتّب عليه العقوبة إذا صدر عن جهل، كما أنّ مخالفة سائر الأحكام الواقعيّة أيضاً كذلک، فإنّ الجهل يقتضى أن يكون المكلّف معذوراً.
بخلاف العنوان الثانى، فإنّ عدم العلم مأخوذ فيه كما لا يخفى.
وما استدلّ به الشيخ الأعظم رحمه الله وإن كان بعضها ناظراً إلى هذا العنوان الثانى، كقوله عليه السلام: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» إلّاأنّ بعضها الآخر منطبق على «التشريع» كقوله تعالى: «قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» فإنّ الافتراء عبارة عن إسناد شىء إلى شخص مع العلم بأنّه ليس منه.
نعم، يمكن الاستدلال على حرمة «إسناد ما لا يعلم كونه من اللَّه تعالى‌إليه» ببعض آيات اخر، كقوله سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُواْ فَحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»[310].
والقول بحجّيّة الأمارة المشكوكة الحجّيّة يمكن أن يرتبط بالعنوان الثانى، بل هو الظاهر فى بادئ النظر؛ لمكان الشكّ فى الحجّيّة، فيكون من مصاديق «إسناد ما لا يعلم كونه من اللَّه تعالى إليه» فإسناد حجّيّتها أو مفادها إلى الشارع محرّم بمقتضى قوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَاتَعْلَمُونَ».
وعلى هذا التقريب لا حاجة إلى الاستصحاب فى المقام، بل لا مجال له، لأنّ صرف الشكّ ليس موضوعاً للاستصحاب، بل موضوعه الشكّ الذى لوحظ

معه الحالة السابقة المتيقّنة.

فإذا ترتّب الحكم على نفس الشكّ فلا مجال للاستصحاب، كما أنّ الأمر كذلک أيضاً فى قاعدة الاشتغال التى شبّه بها ما نحن فيه فى كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ استدعاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة يترتّب على صرف الشكّ فى إتيان الواجب، ولا مجال للقول بعدم جريانها بدعوى جريان استصحاب الاشتغال وتقدّمه عليها.

نعم، إذا نظرنا إلى البحث بعنوان «التشريع» فلابدّ من إحراز عدم حجّيّة الأمارة المشكوكة الحجّيّة، ليكون إسناد حجّيّتها أو مفادها إلى الشارع من مصاديق «إدخال ما ليس من الدين فى الدين»، وحيث إنّ عدم حجّيّتها ليس محرزا بالوجدان فلابدّ من استصحابه، ليدخل تحت عنوان «التشريع» المحرّم.

والحاصل: أنّ البحث فى الأمارة المشكوكة الحجّيّة إن كان متمركزاً على عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من اللّه تعالى إليه» فهو ينطبق على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، ولا حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان متمركزاً على عنوان «التشريع» كان منطبقاً على نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولابدّ من إحراز هذا العنوان ببركة الاستصحاب.

3- والحقّ فی المقام ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:
ثالثها: أنّ الأصل فیما لا یعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا یحرز التعبّد به واقعاً عدم حجّیّته جزماً، بمعنی عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة علیه قطعاً، فإنّها لا تکاد تترتّب إلّاعلی ما اتّصف بالحجّیّة فعلًا، ولا یکاد یکون
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 216
الاتّصاف بها إلّاإذا احرز التعبّد به وجعله طریقاً متّبعاً، ضرورة أنّه بدونه لا یصحّ المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرّد إصابته، ولا یکون عذراً لدی مخالفته مع عدمها، ولا یکون مخالفته تجرّیاً ولا یکون موافقته بما هی موافقة انقیاداً، وإن کانت بما هی محتملة لموافقة الواقع کذلک إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشکّ فی التعبّد به یقطع بعدم حجّیّته وعدم ترتیب شیء من الآثار علیه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمری هذا واضح لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان[311]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.
وهو کلام دقیق متین ثبت به عدم حجّیّة ما شکّ فی اعتباره من الأمارات.
هذا تمام الکلام فیما یقتضیه الأصل فی موارد الشکّ فی الحجّیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 217
فی حجّیّة الظواهر

الأمر الثالث: فى ما قيل أو صحّ أن يقال باعتباره من الأمارات

اشارة

وبيانه يحتاج إلى ذكر فصول:

الفصل الأوّل: فى حجّيّة الظواهر

اشارة

لا إشكال ولا كلام فى لزوم اتّباع الظهورات فى تعيين المرادات فى الجملة[312]، ولافرق فى ذلک بين كلام الشارع وكلام العقلاء.
وذلک لاستقرار طريقة العقلاء على الأخذ بظواهر الكلمات فى جميع شؤون حياتهم الاجتماعيّة، فإنّ القضاة مثلًا يحكمون بمقتضى ظواهر كلام المتخاصمين، ولا يقبلون دعوى إرادة خلاف الظاهر ممّن أقرّ بظاهر كلامه على قتل أو مال أو غيرهما.
ولا طريقة خاصّة للشارع المقدّس فى التفهيم والتفهّم غير طريقة العقلاء، ضرورة أنّ الرواة كثيراً ما كانوا يدخلون على المعصومين عليهم السلام ويسألونهم عن حكم مسألة وكانوا عليهم السلام يجيبونهم بالألفاظ والعبارات المتداولة بينهم.
نعم، فى الكتاب العزيز خصوصيّة اخرى غير بيان الأحكام، وهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 218
كونه معجزة إلهيّة باقية إلى يوم القيامة، كما أنّه يتحدّى بالإعجاز فى آيات كثيرة:
منها: قوله تعالى: «قُل لَّل- نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هذَا الْقُرْءَانِ لَايَأْتُونَ بِمِثْلِهِى وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»[313].
ومنها: قوله تعالى: «وَ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مّن مّثْلِهِى وَ ادْعُواْ شُهَدَآءَكُم مّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صدِقِينَ»[314].
ولكنّه مع ذلک يتكلّم فى جميع مقاصده من الاصول والفروع والترغيب والترهيب والإنذار والتبشير وغيرها بما يتكلّم به عقلاء العرب، فإنّه كتاب منزّل بلسانٍ عربى مبين، فلا منافاة بين كونه معجزة خالدة وبين تبيينه مقاصده بطريقة العقلاء، كما سيأتى إن شاء اللّه.
كما أنّ كون كلام المعصومين عليهم السلام فى أعلى درجات الاستحكام والفصاحة والبلاغة أيضاً لا يقتضى أن يكون لهم طريقة اخرى غير طريقة العقلاء فى مقام الإفادة والاستفادة.
بل كانوا يتكلّمون مع الناس بالألفاظ المتعارفة بينهم، ولذا كانوا يستفيدون من كلماتهم كمال الاستفادة وينجذبون إليها كمال الانجذاب، ألا ترى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حيث قطع الخطبة الشقشقيّة لأجل النظر إلى كتاب بعض أهل السواد، قال له ابن عبّاس «عليه الرحمة»: يا أمير المؤمنين لو اطّردت[315] خطبتک من حيث أفضيت[316]، فقال عليه السلام: «هيهات يابن عبّاس، تلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 219
شقشقةٌ[317] هدرت[318] ثمّ قرّت[319]» قال ابن عبّاس: فواللَّه ما أسفت على كلامٍ قطّ كأسفى على هذا الكلام أن لا يكون أمير المؤمنين

عليه السلام بلغ منه حيث أراد[320].
والحاصل: أنّه لا شبهة فى لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة.
نعم، يتوقّف حجّيّة الظواهر على امور بعضها من خصوصيّات كلام الشارع وبعضها تشترک بين كلامه وكلام سائر العقلاء:
الأوّل: إحراز صدور الكلام.
لا إشكال فى ثبوت صدور الكتاب العزيز والسنّة المتواترة.
إنّما الإشكال فيما بأيدينا من الأخبار الآحاد، فإنّا حيث لم ندرک زمن المعصومين عليهم السلام ولم نأخذ هذه الأخبار من أفواههم الطيّبة مباشرةً، فبأىّ طريق نلتزم بصدورها منهم عليهم السلام؟
هذا يتوقّف على حجّيّة خبر الواحد، وسيأتى البحث عنها.
الثانى: أصل ظهور الألفاظ والكلمات فى المعانى، وهو الذى يعبّر عنه بالدلالة التصوّريّة.
وهذا يتوقّف على الوضع أوّلًا، وعلى العلم بالموضوع له ثانياً[321]، ضرورة أنّ اللفظ لو كان من المهملات التى لم توضع لمعنى، أو كان من الموضوعات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 220
ولكنّ السامع لم يعلم بما وضع له، لم ينتقل ذهنه عند سماعه إلى شىء أصلًا.
نعم، لا تتوقّف هذه الدلالة على كون المتكلّم مريداً للمعنى جدّاً، فإنّ الذهن ينتقل إلى معنى اللفظ الموضوع، ولو كان لافظه هازلًا أو نائماً، بل ولو سمع من بعض الطيور المعتادة بتلفّظ بعض الكلمات الموضوعة.
ولابدّ لإثبات الظهور وتعيين الدلالة التصوريّة من استخدام علائم الحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم صحّة السلب ونحوهما.
وأمّا قول اللغويّين فلا يعتمد عليه، لأنّهم يبيّنون نوعاً موارد استعمال الألفاظ من دون تعيين كون الاستعمال بنحو الحقيقة أو المجاز.
الثالث: إحراز استعمال الألفاظ فى المعانى، وهو الذى يعبّر عنه بالدلالة التصديقيّة الاستعماليّة.
وهذا يتوقّف- مضافاً إلى الوضع والعلم بالموضوع له- على أمرين آخرين:
أ- أن يكون اللفظ مسموعاً من لافظ ذى شعور قاصد لتفهيم المراد الاستعمالى، لا من مثل النائم أو الطائر.
نعم، لا منافاة بين الهزل وبين هذه المرحلة من الدلالة التصديقيّة، فإنّ الهزل ينافى الإرادة الجدّيّة لا الاستعماليّة، فإنّ من مازح صديقه بقوله: «أنت ضيفى غداً بأكل الحلويّات والأطعمة اللذيذة» استعمل الألفاظ فى معانيها وأراد تفهيم تلک المعانى لصديقه، لكنّه هازل مازح به، فالإرادة الاستعماليّة متحقّقة هاهنا دون الإرادة الجدّيّة.

ب- عدم قرينة متّصلة على خلاف الموضوع له، فإنّ اللفظ إذا كان مقروناً بما يصرفه إلى المعنى المجازى لم تنعقد له دلالة تصديقيّة استعماليّة على المعنى الحقيقى، ولا فرق فى ذلک بين ما ذهب إليه المشهور فى باب المجاز من كونه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 221
عبارةً عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، وبين ما اخترناه من كونه عبارة عن استعماله فيما وضع له بادّعاء توسعته بحيث يعمّ المعنى المجازى.
الرابع: إحراز كون المستعمل فيه مراداً للمتكلِّم جدّاً، وهذا أعلى مرتبة الدلالة التصديقيّة.
ويتوقّف تحقّق الإرادة الجدّيّة- مضافاً إلى الامور الأربعة المتوقّفة عليها الإرادة الاستعماليّة- على أمرين آخرين:
أ- أن يكون المتكلِّم فى مقام الجدّ، لا فى مقام الهزل واللعب والمزاح.
ب- أن لا يكون هاهنا قرينة منفصلة[322] متقدّمة على الكلام أو متأخّرة عنه، وإلّا فلم تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة، فإن كان لنا دليل عامّ أو مطلق قد خصّص أو قيّد بدليل منفصل كانت الإرادة الاستعماليّة متعلّقة بالعموم والإطلاق، والإرادة الجدّيّة بغير مورد المخصّص والمقيّد.
الخامس: أن يكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعى، لا للتقيّة، فإنّ الكلام الصادر من الإمام عليه السلام فى مقام التقيّة لأجل التحفّظ على نفسه عليه السلام أو على نفوس الشيعة لا يكون حجّة قابلة لاستنباط الأحكام به، وإن كانت إرادته الجدّيّة مطابقةً للإرادة الاستعماليّة.
والتقيّة أمرٌ رائجٌ بين العقلاء أحياناً، وبين الأئمّة المعصومين عليهم السلام كثيراً، بحيث عدّت مخالفة العامّة من المرجّحات فى باب تعارض الخبرين، فإنّه عليه السلام قال- فى جواب من سأله عن الخبرين المتعارضين الذين كان أحدهما موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم-: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد»[323].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 222

ثمّ إنّا لو أحرزنا ما استعمل فيه اللفظ وما اريد منه جدّاً فلا إشكال ولا كلام. إنّما الإشكال فيما إذا شككنا فى الإرادة الاستعماليّة أو الجدّيّة، فهاهنا مسألتان:
الاولى: أنّا إذا لم نعلم أنّ الكلام استعمل فى المعنى الحقيقى أو المجازى فماذا تقتضيه القاعدة؟
مثاله ما إذا قال المتكلّم: «رأيت أسداً» واحتملنا أنّه أراد الاستعمال المجازى لكنّه نسى أن يوصل بكلامه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى، فشككنا أنّه أراد من كلمة «أسد» الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع.
والحقّ أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى، باستناد أصالة الحقيقة بناءً على المشهور من كون المجاز استعمالًا فى غير ما وضع له.
وأمّا بناءً على المختار من كونه استعمالًا فيما وضع له- بالتقريب الذى قدّمناه فى محلّه- فلا مجال لأصالة الحقيقة، لكن هاهنا أصل عقلائى آخر يعيّن المعنى الحقيقى، وهو أصالة عدم الخطأ فيما إذا احتمل أنّه نسى القرينة ولم يذكره خطأ، كما أنّ هذا الأصل محكّم فيما إذا احتمل تبديل لفظ بلفظٍ آخر، مثل أنّه قال: «أكرم زيداً» واحتملنا أنّه أراد إكرام عمرو وأمر بإكرام زيد خطأ.
والحاصل: أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى- عند احتمال نسيان القرينة- بلا خلاف، لكن باستناد «أصالة الحقيقة» بناءً على مذهب المشهور فى باب المجاز، وباستناد «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 223
وليس لنا أصل آخر باسم «أصالة عدم القرينة» لتشخيص المراد الاستعمالى كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله[324].
الثانية: أنّ المستعمل فيه إذا كان معلوماً لنا، لكن يحتمل أن يكون المتكلِّم فى مقام الهزل والمزاح[325] فللعقلاء أصل يسمّى «أصالة التطابق بين الإرادة الجدّيّة والاستعماليّة».
هذه هى الاصول العقلائيّة لتشخيص المراد الاستعمالى والجدّى.

أصالة الظهور

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله كثيراً ما تمسّک ب «أصالة الظهور».
فإن أراد إثبات المراد الاستعمالى بها، أى «الأصل ظهور هذا الكلام فى هذا المعنى» فقد عرفت أنّ الأصل المستخدم لتشخيص الإرادة الاستعماليّة هو «أصالة الحقيقة» بناءً على مذهب المشهور فى المجاز، و «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.
وإن أراد إثبات المراد الجدّى بها، أى «الأصل أنّ هذا المراد الاستعمالى هو مراد جدّاً» فهو عبارة اخرى عن «أصالة التطابق بين الإرادتين».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 224

ثمّ إنّ الروايات الصادرة من قبل المعصومين عليهم السلام الواصلة إلى المسلمين على قسمين: لأنّ الموصول إليه تارةً يكون معاصراً للمصدر الأصلى- وهو النبىّ صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام- ويأخذ الروايات منه بلا واسطة، كزرارة ومحمّد بن مسلم وابن أبى عمير ويونس بن عبد الرحمان وأمثالهم، واخرى لا يدرک المعصوم عليه السلام بل يأخذ الروايات من الوسائط كما فى زماننا هذا.
فإن كان الكلام من القسم الأوّل فلا مجال لجريان أصالة الحقيقة أو أصالة عدم الخطأ، لعدم احتمال نسيان المعصوم عليه السلام القرينة المتّصلة، لعصمته عليه السلام من الذنب والخطأ كليهما.
وأمّا إن كان من القسم الثانى فاحتمال الخطأ فى الواسطة أمرٌ معقول؛ لأنّا نحتمل أنّ قوله عليه السلام: «أعتق رقبة» مثلًا- الذى وصل إلينا فرضاً بواسطة محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكّونى عن أبى عبداللّه عليه السلام- كان مقروناً بقيد وقد نسيه أحد هؤلاء الوسائط الخمسة، فنحتاج لرفع هذا الاحتمال إلى أصالة عدم الخطأ والنسيان[326].
نعم، لا فرق بين القسمين فى احتمال تخلّف الإرادة الجدّيّة عن الاستعماليّة- حتّى فى الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام- لأجل احتمال التقيّة[327] ونحوها، فلابدّ لرفعه من التمسّک ب «أصالة التطابق بين الإرادتين» فلا فرق بين الكلام الصادر عن العقلاء والصادر عن المعصوم فيما هو العمدة فى مبحث حجّيّة الظواهر، وهى طريقة استكشاف المراد الجدّى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 225
ثمّ إنّه قد وقع الكلام فى امور ثلاثة:
الأوّل: فى أنّ حجّيّة الظواهر هل هى مشروطة بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف، أم غير مشروطة بشىءٍ منهما؟
الثانى: فى أنّها هل تختصّ بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟
الثالث: فى أنّها هل تختصّ بغير ظواهر الكتاب أو تعّمها أيضاً؟

أمّا الأمر الأوّل: فالمشهور أنّ الظنّ الشخصى بالخلاف غير قادح فى حجّيّة الظواهر، فضلًا عن عدم الظنّ بالوفاق.
ولا يصغى إلى كلام من خالفهم، لاستقرار بناء العقلاء على العمل بظاهر الكلمات فى جميع الموارد، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» كان ظاهره- وهو وجوب إكرام زيد- حجّةً على العبد، سواء ظنّ بالوجوب أو بعدم الوجوب أو لم يظنّ بشىء أصلًا، فلو لم يمتثل الأمر لذمّه العقلاء وعاقبه المولى، ولا يصحّ اعتذاره بأنّ صيغة «افعل» وإن كانت ظاهرة فى الوجوب، إلّا أنّى لم أظنّ بتعلّق إرادة المولى به جدّاً، أو ظننت أنّ إرادته الجدّيّة تعلّقت بالاستحباب.
والحاصل: أنّ ظاهر الكلام- سواء كان الحقيقة أو المجاز- حجّة عند العقلاء، ولا فرق فى ذلک بين خصوصيّات المخاطب وحالاته الشخصيّة.

وأمّا الأمر الثانى: فلا ينبغى الشكّ فى أنّ ظواهر الكلام حجّة فى حقّ من لم يقصد إفهامه، بل وفى حقّ من قصد عدم إفهامه، كما أنّها حجّة فى حقّ من قصد إفهامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 226

خلافاً للمحقّق القمى رحمه الله حيث يظهر منه الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ- سواء كان مخاطباً، كما فى الخطابات الشفاهيّة، أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها- وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمّة الصادرة عنهم عليهم السلام فى مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطاباته موجّهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظى ليس حجّة حينئذٍ لنا إلّامن باب الظنّ المطلق الثابت حجّيّته عند انسداد باب العلم[328].

وغاية ما يمكن أن يقال فى تقريب هذا القول أنّ منشأ حجّيّة الظواهر هى أصالة عدم الغفلة، إذ بعد كون المتكلّم فى مقام البيان كان احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفلة فى كلّ منهما، وأمّا احتمال تعمّد المتكلّم فى عدم نصب القرينة فهو مدفوع بأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه فى مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر إلّااحتمال الغفلة من المتكلّم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقّق عليه بناء العقلاء، وهذا الأصل لا يجرى بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه فى احتمال الغفلة، ليدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ يحتمل اتّكال المتكلّم فى ذلک على قرينة حاليّة كانت معهودة بينه وبين من قصد إفهامه وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجديه أصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 227

عدم الغفلة، ولا يجوز له التمسّک بالظواهر.

والحاصل: أنّ ظواهر الكتاب والسنّة ليست حجّة بالنسبة إلينا، لاختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه، ونحن لسنا من المقصودين بالإفهام فى الآيات والروايات، لعدم كونهما من قبيل الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، بل الخطابات الشفاهيّة والأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام فى مقام الجواب عن سؤال السائلين تختصّ بالمشافهين.

فلايمكن إثبات حجّيّة ظواهر الكتاب والروايات من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلى زماننا هذا، فلابدّ من التمسّک بذيل دليل الانسداد والقول بحجّيّة ظواهرهما من باب الظنّ المطلق.

إن قلت: لا حاجة إلى التمسّک بدليل الانسداد، لقيام الإجماع بل الضرورة على اشتراكنا فى الأحكام مع المقصودين بالإفهام.

قلت: نعم، ولكنّا لا نتمكّن من تعيين وظائفنا بدليل «الاشتراک» إلّاإذا تمكّنّا

من الوصول إلى تكاليف المشافهين، وحيث إنّ فهم الكتاب والسنّة يختصّ بخصوصهم، فلانقدر على استكشاف أحكامهم لكى نضمّ إليها قاعدة «الاشتراک» ونستكشف بها أحكام من تأخّر عنهم.

وفيه أوّلًا: أنّه لا فرق عند العقلاء فى حجّيّة الظواهر بين من قصد إفهامه وبين غيره، ألا ترى أنّک لو أخبرت زيداً بأنّک تريد قتل عمرو واطّلع عمرو على هذا الخبر، لانفعل منه ورتّب عليه الأثر المطلوب ولم يقل فى نفسه: إنّى لم أكن مقصوداً بالإفهام، ولعلّه كان بين المخبر والمخاطب قرينة حاليّة على إرادة خلاف الظاهر؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 228

ويؤيّده الأحكام الفقهيّة أيضاً، فإنّ القاضى يحكم على طبق شهادة البيّنة على الإقرار، مع أنّ ظاهر كلام المقرّ لو لم يكن حجّة فى حقّ من لم يقصد إفهامه به لم يجز الحكم باستناد الشهادة على الإقرار، لأنّ الحاكم ليس من المقصودين بالإفهام، بل ربما قصد عدم إفهامه، فليس كلام المقرّ الثابت له بواسطة البيّنة حجّة له.

وثانياً: سلّمنا أنّ حجّيّة الظواهر تختصّ بمن قصد إفهامه، لكنّه لا ينتج عدم حجّيّة الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا، ولعلّه رحمه الله خلط بين عنوان «المخاطب» وعنوان «المقصود بالإفهام».

توضيح ذلک: أنّهم اختلفوا فى أنّ الخطابات الشفاهيّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ وقد تقدّم البحث عن ذلک فى مبحث العامّ والخاصّ.

وحيث إنّ المحقّق القمى رحمه الله قال بالاختصاص فى تلک المسألة ذهب إلىعدم حجّيّة الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه فى المقام.

مع أنّه لا ملازمة بينهما، فإنّ بين عنوانى «من خوطب بالكلام» و «من قصد إفهامه به» عموماً من وجه، ضرورة أنّ غرض المتكلّم قد يتعلّق بتفهيم المخاطب[329]، وقد يتعلّق بتفهيم غيره[330]، كما إذا قال الرجل- الذى طغى عليه بعض أولاده- خطاباً إلى زوجته: «من تخلّف عن أمرى لعاقبته بكذا وكذا» وهو يريد أن يسمع كلامه ذلک الابن الطاغى، فيرتدع عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 229

التخلّف والطغيان[331]، فالمخاطب هاهنا هو الزوجة، والمقصود بالإفهام هو الابن.

وبالجملة: اختصاص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين لا يستلزم خروج غيرهم عن تحت عنوان «من قصد إفهامه بها» فإنّ المخاطب يمكن أن يكون خاصّاً والمقصود بالإفهام عامّاً، فانظر إلى المكالمات الواردة فى الأحاديث، مثل ما رواه حريز عن زرارة، قال: قلت: أصاب ثوبى دم رعاف أو شىء من منىّ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلک، قال: «تعيد الصلاة وتغسله»[332]. الحديث.

هل المقصود بالإفهام فى هذا الخبر خصوص زرارة، فله العمل بظاهره بعنوان الظنّ الخاصّ، وأمّا نحن فنضطرّ إلى التمسّک بذيل دليل الانسداد وإثبات حجّيّته من باب الظنّ المطلق؟! أو الوجدان حاكم بأنّه لا فرق بيننا وبين زرارة فى كيفيّة استفادة الحكم منه.
بل يمكن أن يدّعى أنّ الأحكام الصادرة فى جواب الأسئلة ليست جميعها ممّا يبتلى بها السائل، بل كان غرض السائل غالباً طرح السؤال ليكتب جوابه لسائر الشيعة فى الأزمنة المتأخّرة، ولا يبعد أنّ الأئمّة عليهم السلام أنفسهم كانوا يحرّضون أصحابهم على السؤال وكتابة الجواب، ليدّخر الأحكام فى الكتب والجوامع لمن تأخّر من الشيعة.
وكذلک الأمر فى القرآن الكريم، ضرورة أنّه لا يمكن الفرق مثلًا بين آية

الصوم[333] وآية الحجّ[334] فى الحجّيّة وعدمها بالنسبة إلى زماننا هذا، لاشتمال الاولى على الخطاب الشفاهى دون الثانية.
والحاصل: أنّ القرآن العظيم والمجاميع الحديثيّة من قبيل الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، فكلّ مسلم إلى يوم القيامة مقصود بالإفهام منهما، ولافرق فى ذلک بين الآيات المشتملة على الخطاب الشفاهى وغيرها، ولا بين الأحاديث الواردة فى جواب سؤال الرواة وبين ما صدر عنهم عليهم السلام ابتداءً.

وأمّا الأمر الثالث: فقد فصّل جماعة من الأخباريّين بين ظواهر الكتاب وظواهر الأخبار، فقالوا بحجّيّة الثانى دون الأوّل.
ويمكن أن يستدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب بامور:
الأوّل: أنّا إذا لاحظنا أمرين استنتجنا منهما حجّيّتها:
أ- ما تقدّم من أنّ العقلاء يعملون بالظواهر فى التفهيم والتفهّم، وليس للشارع طريقة اخرى فى ذلک.
ب- أنّ القرآن كتاب هداية يخرج من تمسّک به من الفتن والظلمات الاعتقاديّة والعمليّة إلى السعادة الدنيويّة والاخرويّة، وهذا أمر ضرورى لا يحتاج إلى إقامة برهان[335].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 231
نعم، فى القرآن آيات محكمة ومتشابهة، كما يشهد عليه نفسه حينما يقول: «هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْکَ الْكِتبَ مِنْهُ ءَايتٌ مُّحْكَمتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتبِ وَأُخَرُ مُتَشبِهتٌ»[336].
لكنّ الظواهر من قبيل المحكمات، لأنّ المتشابه بما له من المعنى لا يعمّ الظاهر كما سيجىء.
وبالجملة: إذا ثبت أنّ القرآن لم يكن من قبيل الألغاز والمعمّيات، بل كان مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرّباً إيّاهم إلى السعادة الأبديّة، وكان تفهيم مقاصده فى مقام الهداية بطريقة العقلاء، كانت ظواهره كظواهر كلماتهم معتبرة قابلة للاحتجاج.
الثانى: أنّه لا شبهة فى أنّ القرآن معجزة خالدة لإثبات نبوّة سيّدنا محمّد صلى الله عليه و آله، ومن اللوازم القطعيّة للمعجزة أن يتحدّى صاحبها بها، ضرورة أنّ الامور الخارقة للعادة لم تكن معجزة إذا كانت فاقدة للتحدّى.
والقرآن الكريم قال فى مقام التحدّى: «قُل لَّل- نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هذَا الْقُرْءَانِ لَايَأْتُونَ بِمِثْلِهِى وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»[337].
ثمّ تنزّل عن ذلک بقوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَ ل هُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مّثْلِهِ ى مُفْتَرَيتٍ وَ ادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صدِقِينَ»[338].
ثمّ تنزّل عن ذلک أيضاً وارتضى فى مقام التحدّى بإتيان من سوى اللّه تعالى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 232
جميعاً سورة واحدة مثل القرآن، ولو كانت سورة قصيرة كسورة الكوثر، فإنّه قال: «وَ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مّن مّثْلِهِى وَ ادْعُوا شُهَدَآءَكُم مّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صدِقِينَ»[339].
ولاريب فى أنّ ظواهر هذه الآيات مرادة للّه‌تعالى قطعاً، لما عرفت من أنّ التحدّى من لوازم المعجزة، فلا يمكن أن يراد بها غير التحدّى الذى هى

ظاهرة فيه، وحجّيّة ظواهر هذه الآيات تستلزم حجّيّة ظواهر جميعها، إذ لو كان القرآن من قبيل الألغاز التى لا يدركها الناس لأجابوا عن تحدّياته بأنّا لا نفهم منه شيئاً كى نأتى بمثله.
لا يقال: إنّ أساس هذا الاستدلال هو التمسّک بظاهر آيات التحدّى، وهو مصادرة بالمطلوب.
فإنّه يقال: أساس هذا الدليل هو أنّ القرآن حيث يكون معجزة خالدة باقية إلى يوم القيامة فلابدّ له من التحدّى والدعوة إلى الإتيان بمثله، فكانت الآيات الظاهرة فى ذلک حجّة لا محالة.
الثالث: حديث الثقلين الذى هو معروف بل متواتر بين الفريقين، وهو أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال فى أواخر عمره الشريف: «إنّى تارک فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب اللّه وعترتى»[340].
وليس فى الاستدلال بالأخبار لإثبات حجّيّة الكتاب شائبة المصادرة بالمطلوب، لاعتراف الخصم المنكر لحجّيّة ظواهر الكتاب بحجّيّة ظواهر الأخبار.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 233
ولا يقدح فى الاستدلال ما يرى من الاختلاف فى متن الحديث، حيث نقل فى كلمات بعض المتعصّبين: «كتاب اللّه وسنّتى» مكان «كتاب اللّه وعترتى» فإنّ مورد الاستدلال هو «كتاب اللّه» الذى اتّفق عليه الفريقان.
وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أنّ التمسّک بالقرآن والعترة ليس صرف الاعتقاد بكون القرآن كتاباً منزّلًا من عند اللّه سبحانه ومعجزة خالدة للنبىّ صلى الله عليه و آله وكون العترة الطاهرة خلفائه صلى الله عليه و آله، إذ لا ملازمة بين هذا الاعتقاد وبين الصيانة الأبديّة من الضلالة التى تستفاد من كلمة «لن تضلّوا».
بل المراد من التمسّک بهما هو التمسّک من حيث الاعتقاد والعمل كليهما، وحيث إنّ نصوص القرآن قليلة جدّاً بحيث لا يمكن الاكتفاء بها للوصول إلى السعادة الأبديّة، فلا محالة كان المراد هو التمسّک بنصوصه وظواهره كلتيهما.
وبالجملة: لا يعقل أن يكون القرآن الكريم حافظاً أبديّاً للإنسان من الضلالة- كما هو مضمون الرواية- إلّابالاعتقاد بكونه كتاباً منزّلًا من عند اللّه أوّلًا، والعمل بجميع نصوصه وظواهره ثانياً.
الرابع: الأحاديث الكثيرة الآمرة بعرض الروايات على الكتاب ليتميّز المدسوسات المجعولات منالصحاح المقبولات، مثلقوله عليه السلام: «ماوافق كتاباللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فدعوه»[341]، وقوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب اللّه أو من قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله وإلّا فالذى جاءكم به أولى به»[342]، وقوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»[343]،

وقوله صلى الله عليه و آله: «ما جائكم عنّى يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جائكم يخالف

كتاب اللّه فلم أقله»[344]، إلى غير ذلک من الأخبار الواردة بهذا المضمون.
فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجّة فلم يقدر المكلّف على تمييز ما يوافق الكتاب من الأحاديث عمّا يخالفه.
إن قلت: لعلّ المراد من هذه الروايات عرض الأخبار على نصوص القرآن، وتمييز صحيحها عن سقيمها بها.
قلت: هذا الاحتمال مردود، لأنّ نصوص القرآن قليلة جدّاً، ولا يمكن معرفة جميع الأخبار الموافقة والمخالفة للكتاب بها.
على أنّ جعّال الحديث كانوا أفطن من أن يضعوا أحاديث تنافى نصوص القرآن، فإنّها- لوضوح كذبها- تفضحهم ولا يقبلها الناس منهم، ولكنّهم كانوا يجعلون ما يخالف ظاهر القرآن كى يتمكّنوا من توجيهه.
ثمّ لا يخفى عليک أمران:
أ- أنّه لا تعارض بين مثل العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيّد كى نحتاج للجمع بينهما إلى التمسّک بالأخبار العلاجيّة.
ب- أنّه لا منافاة بين ما تقدّم من عدم اعتبار الروايات المخالفة لظهور القرآن وبين ما ثبت من أنّ الأحاديث الصادرة من المعصومين عليهم السلام حجّة حتّى فى موارد حمل الآيات على خلاف ظاهرها، فإنّهم هم المفسِّرون للقرآن حقيقةً.
وذلک لأنّ الأخبار الدالّة على كون الحديث المخالف لظاهر القرآن مردوداً، زخرفاً، ولم يقله الأئمّة عليهم السلام وردت فى مورد الأحاديث التى شكّ[345] فى صدورها

عنهم عليهم السلام، وأمّا إذا ثبت أنّه قول الإمام عليه السلام- ولو بواسطة خبر الثقة- كان مفسّراً للقرآن ودالّاً على أنّ إرادة اللّه تعالى تعلّقت بخلاف الظاهر.
وبالجملة: إذا شككنا فى صدور خبر عن المعصوم عليه السلام عرضناه على الكتاب، فإن كان موافقاً له أخذناه وإن كان مخالفاً له رددناه بمقتضى الأخبار المتقدِّمة.
كما أنّ الأمر كذلک فى مورد الشروط، حيث قال عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلّاكلّ شرط خالف كتاب اللّه عزّ وجلّ، فلا تجوز»[346].
والحاصل: أنّ الروايات التى تأمرنا بأخذ الأخبار الموافقة للكتاب وردّ ما خالفه، وكذلک الروايات التى تأمرنا بوجوب الوفاء بالشروط إلّاما خالف كتاب اللّه، تدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب.

الخامس: استدلال الأئمّة عليهم السلام فى أبواب الفقه بالقرآن فى مقابل علماء العامّة والخاصّة، كما ورد أنّ زرارة قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام: ألا تخبرنى من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحک ثمّ قال:
«يازرارة قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونزل به الكتاب من اللّه، لأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول:
«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغى أن يُغسل، ثمّ قال:
«وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» ثمّ فصّل بين الكلام فقال: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» فعرفنا حين قال: «برؤسكم» أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فعرفنا حين وصلها بالرأس أنّ المسح على بعضها»[347].
الحديث.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 236
فإنّ هذا الجواب المقرون بالاستدلال بالقرآن يدلّ على أنّ مثل زرارة أيضاً لو تأمّل فى الآية لاستفاد منها الحكم، لا أنّه جواب تعبّدى صرف، فكان حجّيّة ظواهر الكتاب أمراً مسلّماً معهوداً بين الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم.

تمسّک الأخباريّون بعدّة شبهات: بعضها فی مقام منع الکبری، أی حجّيّة ظواهر القرآن بعد الاعتراف بالظهور، وبعضها الآخر فی مقام منع الصغری، أی أصل الظهور.

فمنها: ما يدلّ على حرمة تفسير القرآن بالرأى من الروايات العديدة بل المتواترة، مثل النبوى صلى الله عليه و آله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»[348]، وفى رواية اخرى أنّه صلى الله عليه و آله قال: «من قال فى القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»[349]، وفى نبوى ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على اللّه الكذب»[350] إلى غير ذلک من الأحاديث الواردة فى هذا المقام.

تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنّها نصّ فى منع تفسير مجملات القرآن وظاهر فى منع تفسير ظواهره، فإنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه من المعنى يكون من مصاديق التفسير بالرأى المحرّم.

وفيه أوّلًا: أنّ حمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، فإنّ التفسير عبارة عن

كشف القناع وإظهار ما هو مستور، وحمل اللفظ على ظاهره ليس من هذا القبيل.

وثانياً: سلّمنا أنّه نوع من التفسير، إلّاأنّه ليس تفسيراً بالرأى، فإنّ التفسير بالرأى عبارة عن حمل اللفظ على غير ما هو المتفاهم عند العرف، وأمّا حمله على ظاهره الذى يحمله جميع العقلاء عليه فلا يعدّ تفسيراً بالرأى وبعقيدة شخص خاصّ.

وثالثاً: أنّه لو فرض صدق التفسير بالرأى عليه ودخوله تحت إطلاق الروايات الناهية عنه فلابدّ من تقييد هذه الأخبار بما تقدّم من الأحاديث الدالّة على حجّيّة ظواهر الكتاب، لحكومتها عليها، فتختصّ الأخبار الناهية- بحسب الإرادة الجدّيّة- بمصداقها المتيقّن، وهو تفسير مجملات القرآن.

ومنها: أنّ الكتاب نفسه نهى عن اتّباع متشابهاته بقوله: «فأمّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشبَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيلِه‌ى»[351].

والاستدلال بهذه الآية يتوقّف على أمرين:

أ- أن تكون نصّاً فى حرمة اتّباع «المتشابه» وإلّا فلو كانت ظاهرة فيها لاستلزم الاستدلال بها أن يكون وجود الشىء موجباً لعدمه، وهو محال.

ب- أن يكون للمتشابه مصداقان: أحدهما: المجمل، وهو مصداقه البيّن الواضح، والآخر: حمل اللفظ على ظاهره، فكما أنّ اتّباع المجملات محرّم بحكم الآية فكذلک اتّباع الظواهر.

ويرد عليه أنّ الخصم لو أراد أنّ «المتشابه» نصّ فى المجمل والظاهر كليهما بلا فرق بينهما، ففيه: أنّه يستلزم أن يكون قولنا: «رأيت أسداً» مثل قولنا:

«رأيت عيناً» فكما أنّ «رأيت عيناً» يكون من الألفاظ المتشابهة قطعاً ولا نفهم منه شيئاً، فكذلک «رأيت أسداً» وهل يمكن الالتزام بذلک؟! فلو لم يمكن تفهيم المعنى الحقيقى من طريق استعمال اللفظ الموضوع لمعنى واحد فيما وضع له بدون قرينة المجاز فبأىّ لفظ يمكن تفهيمه إذا أراده المتكلّم؟!

ولو أراد أنّه نصّ فى شمول المجمل وظاهر فى شمول الظاهر، ففيه أوّلًا: أنّا نمنع ظهوره فيه بالبيان المتقدّم، وثانياً: أنّ إثبات عدم حجّيّة ظاهر الكتاب بظاهره محال، لاستلزامه أن يكون وجود الشىء موجباً لعدمه كما تقدّم.

ولو أراد احتمال شموله له، ففيه: أنّه كيف يتمكّن من أنكر حجّيّة ظواهر الكتاب أن يثبت مدّعاه بآية يحتمل كون الظواهر من مصاديقها[352]؟!

وأمّا الطائفة الثانية[353]

فمنها: أنّ الكتاب العزيز يشتمل على مطالب عالية غامضة فى فنون كثيرة، ولا يتمكّن البشر العادى بأفكاره السطحيّة من صعود تلك القلل الرفيعة والوصول إلى مضامين القرآن الشامخة.
ويشهد عليه بعض ما ورد فى محاورات الأئمّة عليهم السلام مع مخالفيهم.
ففى مرسلة شبيب بن أنس عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال لأبى حنيفة: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبِمَ تفتيهم؟ قال: بكتاب اللّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه و آله، قال:
ياأبا حنيفة تعرف كتاب اللّه حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: ياأبا حنيفة لقد ادّعيت علماً، ويلک ما جعل اللّه ذلک إلّاعند أهل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 239
الكتاب الذين انزل عليهم، ويلک، ولا هو إلّاعند الخاصّ من ذريّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله وما ورّثک اللّه من كتابه حرفاً»[354]. الحديث.
وفى رواية زيد الشحّام، قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبى جعفر عليه السلام فقال: ياقتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغنى أنّک تفسّر القرآن، فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: ... ويحک ياقتادة، إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسک، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحک يا قتادة إنّما يعرف القرآن من[355] خوطب به»[356].
وفيه: أنّا لا ندّعى حجّيّة جميع القرآن، كيف وهو يشتمل على آيات متشابهات لا نقدر على أن ندرک مطالبها العالية الشامخة بعقولنا القاصرة، بل ندّعى حجّيّة محكماته التى من مصاديقها الظواهر، فإذا رأينا آية ظاهرة المعنى ولم يرد من قبل أهل البيت عليهم السلام بيان على خلافه، كان ظهورها حجّة لنا، فانظر إلى وجدانک هل يمكن الالتزام بعدم إمكان استفادة وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحجّ من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ وَ ءَاتُوا الزَّكَوةَ»[357] وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصّيَامُ»[358] وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[359]؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 240
والقرآن نفسه أيضاً لم يمنع عن اتّباع محكماته، بل نهى عن اتّباع متشابهاته كما تقدّم.
بل القول بقصور أفهامنا عن إدراک ظواهر القرآن- كما تكون قاصرة عن إدراک متشابهاته- ينافى كونه معجزة خالدة تدعو جميع من سوى اللّه تعالى إلى الإتيان بمثله، وينافى أيضاً كونه مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرّباً إيّاهم إلى السعادة الدنيويّة والاخرويّة، ضرورة أنّه لا يصحّ دعوة الناس إلى الإتيان

بمثل كلام مغلق مجمل لا يفهمه أحد منهم، ولا يمكن لهم التمسّک به کی يهتدوا وينالوا السعادة الأبديّة كما تقدّم.
وأمّا ما استشهد به من كلام الإمام عليه السلام فی جواب أبی حنيفة، ففيه: أنّه عليه السلام لم يرد أنّ أبا حنيفة عاجز عن درک ظواهر القرآن، بل حيث ادّعی أبو حنيفة معرفة جميع كتاب اللّه حقّ معرفته خطّأه الإمام عليه السلام بقوله: «ما ورّثک اللّه من كتابه حرفاً» يعنی لا تقدر علی فهم حرف واحد من حروف القرآن التی يحتاج فهمها إلی الوراثة الإلهيّة.
وأمّا حمل اللفظ علی ظاهره فلا يحتاج إلی تعليم من اللّه ووراثة منه، بل يكفی فيه الاطّلاع علی اللغة وأدبيّات العرب، بخلاف ما هو غير ظاهر المعنی من الآيات، فإنّها لا يمكن درک معانيها إلّابالعناية الإلهيّة التی لم يشمّ رائحتها أبو حنيفة وأمثاله.
وأمّا ما تقدّم من رواية زيد الشحّام فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ الإمام عليه السلام خطّأ قتادة فی أنّه كان يفسّر القرآن، وحمل اللفظ علی ظاهره لا يعدّ تفسيراً، لأنّه عبارة عن كشف القناع وإظهار ما هو مستور، والحمل علی الظاهر ليس من هذا القبيل كما تقدّم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 241
وقوله عليه السلام فی ذيل الرواية: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» يعنی به «تفسير القرآن» بقرينة صدرها.
ومنها: أنّ ظواهر الكتاب وإن لم تكن مجملةً ذاتاً إلّاأنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز فيها، وذلک ممّا يسقطها عن الظهور.
ولا يخفی أنّ لهذه الشبهة احتمالين:
أحدهما: دعوی وجود ما يسقطها عن الظهور فی الروايات.
ثانيهما: دعوی أنّه كان يتّصل بظواهر القرآن ما يخصّصها أو يقيّدها أو يصرفها إلی المعنی المجازی لكنّه لم يصل إلينا، وهذا يبتنی علی قبول تحريف القرآن.
أمّا الاحتمال الأوّل: ففيه أوّلًا: النقض بظواهر السنّة، فإنّا نعلم بطروّ مخالفة الظاهر فيها إجمالًا.
وثانياً: أنّ هذا لا يوجب السقوط عن الظهور، وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر، فبعد الفحص واليأس عن ذلک يجوز حمل اللفظ علی ظاهره من العموم والإطلاق والمعنی الحقيقی، وقبله لا يجوز، ولا فرق فی ذلک بين ظواهر الكتاب والسنّة.

وأمّا الاحتمال الثانى: فورد فى بعض الروايات المجعولة أنّه حذف من بين الشرط والجزاء فى قوله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى الْيَتمَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مّنَ النّسَآءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبعَ»[360] أكثر من ثلث القرآن[361].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 242

واغترّ بعضهم- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- بمثل هذا الحديث وقال: «ويساعده[362] الاعتبار»[363]. مع أنّه رحمه الله لو راجع التفاسير ولاحظ ما قاله المفسّرون فى توجيه المناسبة بين الشرط والجزاء فى الآية لصار مأموناً من هذه الزلّة العظيمة.

والقول بتحريف القرآن ما كان يعيّرنا به علماء أهل السنّة قديماً وحديثاً، مع أنّه يمكن أن يدّعى أنّه مذهب أكثر علمائهم، لأنّهم يقولون بنسخ التلاوة بالنسبة إلى بعض ما كان فى القرآن، وهو بعينه القول بالتحريف بالنقيصة، وإن غيّروا اسمه[364].

لكنّ المحقّقين وأكابر علماء الشيعة أنكروا تحريف القرآن.

فهذا تفسير «مجمع البيان» ذكر فى مقدّمته:

فأمّا الزيادة فيه[365] فمجمع على بطلانه، وأمّا النقصان فيه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشويّة العامّة أنّ فى القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذى نصره المرتضى «قدّس اللّه روحه» واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء فى جواب المسائل الطرابلسيّات، وذكر فى مواضع أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقايع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعى توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزة النبوّة ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينيّة، وعلماء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 243

المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه وقرائته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟! وقال أيضاً «قدّس اللّه روحه»: إنّ العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه فى صحّة نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلک مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنّفة، ككتاب سيبويه والمزنى، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما حتّى لو أنّ مدخلًا أدخل فى كتاب سيبويه باباً فى النحو ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنّه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكذلک القول فى كتاب المزنى، ومعلوم أنّ العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية

بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء. وذكر أيضاً «رضى اللّه عنه» أنّ القرآن كان على عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله مجموعاً مؤلّفاً على ما هو عليه الآن، واستدلّ على ذلک بأنّ القرآن كان يدرّس ويحفظ جميعه فى ذلک الزمان، حتّى عيّن علىّ عليه السلام جماعة من الصحابة فى حفظهم له وأنّه كان يعرض على النبىّ صلى الله عليه و آله ويُتلى عليه وأنّ جماعة من الصحابة مثل عبداللّه بن مسعود وابىّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبىّ صلى الله عليه و آله عدّة ختمات، وكلّ ذلک يدلّ بأدنى تأمّل على أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير مبتور ولا مبثوث، وذكر أنّ من خالف فى ذلک من الإماميّة والحشويّة لا يعتدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف فى ذلک مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته[366]، إنتهى كلامه.

والبحث عن منشأ تحقّق فكرة التحريف بين الشيعة يعطى أنّها ناشئة عن

تحريک الأجانب لتضعيف التشيّع.

ويشهد عليه ما حدث بين المتأخّرين، من أنّ بعض جواسيس الأجانب وسوس فى صدور بعض الشيعة السذّج من المحدّثين، فاشتغل ذلک المحدّث الشيعى بتأليف كتاب حول تحريف القرآن، وكان يرجع ذلک الجاسوس إليه كلّ اسبوع ويأخذ منه ما كتبه، واستنسخ منه نسخة اخرى، لغرض أنّه لو تغيّر رأيه وندم عن فعله فلم ينفعه الندم.

وبالجملة: كيف يمكن أن يعتقد مسلم بتحريف كتاب يكون معجزة وحيدة خالدة على إثبات دينه وبقائه إلى يوم القيامة؟!

نعم، للقرآن قراءات سبعة أو عشرة، لكنّها ليست متواترة، بل نقلت بأخبار آحاد[367]. على أنّها ليست قراءات المعصومين عليهم السلام كى تكون حجّة لنا، بل هى قراءة مثل «عاصم، حفص، ابن كثير» وسائر القرّاء.
ودعوى تواتر هذه القراءات عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ممنوعة، إذ لو كان صلى الله عليه و آله يقرأ آية «حَتَّى يَطْهُرْنَ»[368] مثلًا تارةً بالتخفيف واخرى بالتشديد لنسب اختلاف القراءات إليه صلى الله عليه و آله ولم يقولوا: «هذه قراءة عاصم» و «تلک قراءة حفص» وهكذا.
والحاصل: أنّ هذه القراءات اجتهادات من قبل القرّاء السبعة أو العشرة، وغاية قيمتها جواز القراءة بها، وأمّا الاحتجاج بها فى الفقه لإثبات الأحكام

الشرعيّة فلا.
ومن أراد تفصيل البحث حول مسألتى تحريف القرآن واختلاف قراءاته فليراجع المباحث التمهيديّة لتفسير القرآن[369].
هذا تمام الكلام فى حجّيّة ظواهر الكتاب.

قد أشرنا[370] إلى عدم اعتبار آراء اللغويّين لإثبات ظهور الألفاظ، بل لابدّ له مناستخدام علائمالحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم صحّة السلب ونحوهما.
واحتجّ من ذهب إلى حجّيّتها بأمرين:
الأوّل: اتّفاق العلماء فى جميع الأعصار والأمصار على الرجوع إلى معاجم اللغة لتشخيص معانى الألفاظ.
وفيه أوّلًا: أنّ رجوعهم إليها لعلّه كان ناشئاً من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الثانى، وسيجىء.
وثانياً: أنّ القدر المتيقّن هو اتّفاقهم على الرجوع إلى قول اللغوى فيما إذا كان متعدّداً وعادلًا، فيختصّ حجّيّة قولاللغوى بما إذاكان منمصاديق البيّنة.
الثانى: استقرار سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومنها الرجوع إلى قول اللغوى، وإذا ثبت بناء العقلاء على أمر ولم يردع عنه الشارع ثبت حجّيّته شرعاً أيضاً، لأنّ عدم الردع عنه كاشف عن الرضا به، وبه ثبتت حجّيّة الفتوى وجواز رجوع العامّى إلى المجتهد، لأنّه من مصاديق رجوع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 246
الجاهل إلى العالم.
وفيه أوّلًا: أنّ معاجم اللغة لم تتعرّض لتمييز الحقائق عن المجازات، بل هى فى مقام بيان موارد الاستعمال، سواء كان ما استعمل فيه اللفظ معناه الحقيقى أو المجازى كما تقدّم، وربما لم يتمكّن اللغوى أيضاً من تمييز ما وضع له اللفظ عن غيره، فالرجوع إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا إلى العالم.
وثانياً: أنّ عدم الردع عن طريقة العقلاء لا يكشف عن رضا الشارع بها إلّا فى الامور الرائجة فى تلك الأعصار، والرجوع إلى معاجم اللغة لم يكن أمراً معمولًا به فى زمن المعصومين عليهم السلام، بل لم يكن فى ذلك الزمان كتاب لغة ليرجع العقلاء إليه وينكشف رضا الشارع به من عدم ردعه عنه.
لايقال: رجوع العامّى إلى المجتهد أيضاً كان فى تلك الأعصار كذلك.
فإنّه يقال: كلّا، فإنّ مسألة الاجتهاد والتقليد كانت مسألة رائجة فى عصر الأئمّة عليهم السلام أيضاً[371].
ويشهد على وجود المفتى فى ذلك الزمان بعض الأسئلة المطروحة، كالسؤال عن كيفيّة العمل بالخبرين المتعارضين[372].
فعن الحسن ابن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّاالتسليم لكم؟ فقال: «لا، واللّه لا يسعكم إلّاالتسليم لنا»، فقلت:
فيروى عن أبى عبداللّه عليه السلام شىء، ويروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟

فقال:
«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»[373].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 247
وعن الحسن بن الجهم أيضاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جائک عنّا فقس على كتاب اللّه عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليک بأيّهما أخذت»[374].
وعن محمّد بن عبداللّه قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟
فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم، فدعوه»[375].
إلى غير ذلک ممّا ورد فى هذا المقام.
ويشهد عليه أيضاً إرجاع الأئمّة عليهم السلام الرواة إلى بعض أصحابهم فى أخذ الأحكام الشرعيّة:
ففى رواية شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبداللَّه عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال: «عليک بالأسدى»، يعنى أبا بصير[376].
وفى رواية المسيّب الهمدانى قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتى بعيدة ولست أصل إليک فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا»[377].
وفى رواية عبد العزيز بن المهتدى قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّى لا ألقاک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 248
فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ فقال: «خُذ عن يونس بن عبد الرحمان»[378].
إلى غير ذلک ممّا روى بهذا المضمون.
والحاصل: أنّ رجوع العامّى إلى المجتهد كان متداولًا فى عصر الأئمّة عليهم السلام فلايصحّ قياسه بمسألة الرجوع إلى قول اللغوى التى لم تكن منها فى ذلک الزمان عينٌ ولا أثر.
إن قلت: يجب على الشارع العالم برجوع المسلمين إلى أقوال اللغويّين فى عصر الغيبة أن يحذّروهم عن ذلک لو لم يكن أقوالهم حجّة، بأن يقولوا: «أيُّها المسلمون سيأتى عليكم زمان يشتهر فيه قومٌ باسم اللغويّين، فإيّاكم والأخذ بقولهم فى استنباط الأحكام الشرعيّة».
قلت: هذا[379] لا يفيد إلّاالظنّ بحجّيّة اللغة، ولا يمكن إثبات شىء بالظنّ الذى لم يقم على اعتباره دليل قطعى.

وبالجملة: لا دليل على حجّيّة قول اللغوى فى الشرعيّات.
لا يقال: على هذا لا فائدة فى الرجوع إلى اللغة.
فإنّه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة فى المراجعة إليها، فإنّه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأنّ اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به وبغيره فى اللغة وإن لم يقطع بأنّه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتّفق كثيراً، وهو يكفى فى الفتوى.
هذا تمام الكلام فى حجّيّة الظواهر.

فى الإجماع

الفصل الثانى: فى الإجماع

اشارة

اختلفوا فى أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد- على فرض تماميّتها- هل تدلّ بعمومها أو إطلاقها على حجّيّة الإجماع المنقول به أم لا؟

وينبغي أن نبحث قبل ذلک عن ملاک حجّيّة الإجماع المحصّل، فنقول:
إنّ أدلّة استنباط الأحكام عند الفقهاء أربعة: الكتاب والسنّة والعقل والإجماع.
لا إشكال فى أنّ الكتاب نفسه حجّة، وكذلک السنّة، فإنّ المراد بها هو السنّة المحكيّة، أعنى قول المعصوم وفعله وتقريره، وكذلک العقل، لأنّه أساس سائر الحجج والأدلّة.
فهل الإجماع أيضاً كذلک، باعتبار ذكره فى عباراتهم فى مقابل الحجج الثلاثة الاخر أم لا؟
الحقّ أنّ الإجماع بنفسه لا يتّصف بالحجّيّة، إذ لا دليل على اعتباره من العقل أو النقل.
فجعله دليلًا رابعاً وقسيماً للحجج الثلاثة الاخر فى كلمات الإماميّة إنّما هو لأجل المماشاة مع العامّة الذين قالوا بحجّيّة الإجماع بالأصالة، وإلّا فلا اعتبار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 250
له عندنا إلّاإذا كان كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام، فهو فى الواقع كاشف عن الحجّة، لا أنّه حجّة رابعة فى مقابل الحجج الثلاثة الاخر.

تمسّک العامّة على اعتبار الإجماع بما هو إجماع بما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لاتجتمع امّتى على خطأ»[380] وقال أيضاً: «لا تجتمع امّتى على ضلالة»[381].
وبنوا عليه أساس مذهبهم، أعنى خلافة أبى بكر.
وفيه: أنّ هذا الخبر على فرض صحّته لا يكون بصدد جعل الحجّيّة لرأى الامّة فى حالة الاجتماع، بل بصدد الإخبار عن عصمتهم فى هذه الحالة، ولا ريب فى أنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت تثبت بالخبر الواحد على فرض اعتباره، إلّاأنّ الموضوعات الخارجيّة التى منها عصمة الامّة عن الخطأ فشمول دليل حجّيّة الخبر لها يحتاج إلى الدقّة والتأمّل. على أنّ اجتماع الامّة لا تصدق إلّاباجتماع جميعهم[382] أوّلًا، وظاهره هو الاجتماع الاختيارى ثانياً، ولا ريب فى أنّه لم يتحقّق واحد منهما فى مسألة الخلافة التى هى الباعثة لهم فى خلق الإجماع وحجّيّته.
فإنّ الامّة لم تكن منحصرة فى أهل المدينة كى يصدق على اجتماعهم اجتماع الامّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 251
على أنّ أهل المدينة أيضاً لم يجتمعوا على خلافة أبى بكر، فإنّ جمعاً من أكابر الصحابة وفى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يخالفونها.
أضف إلى ذلک أنّه لا قيمة لتحقّق الإجماع إذا كان بالقهر والإجبار كما تحقّق فى الحوادث الواقعة بعد وفاة النبىّ صلى الله عليه و آله على ما يحكيه التاريخ والأخبار.
ولأجل ذلک كلّه وقعوا فى حيص وبيص، فالتجأ بعضهم إلى تفسير «اجتماع الامّة» ب «اجتماع أهل المدينة» وبعض آخر ب «اتّفاق أهل الحلّ والعقد» وبعض ثالث ب «اتّفاق المجتهدين والعلماء» وأمثال هذه التوجيهات.
ولا يخفى عليک أنّها آراء مضحكة، إذ ليس فى الرواية من هذه العناوين المذكورة عينٌ ولا أثر، بل عنوانها «اجتماع الامّة» الذى يتوقّف على اتّفاق جميع المسلمين بالإرادة والاختيار.
والحاصل: أنّه لا دليل على حجّيّة الإجماع بما هو إجماع، بل لو كان كاشفاً عن موافقة المعصوم أو عن دليل معتبر لكان حجّة، ولو لم يتحقّق الإجماع بمعنى اتّفاق جميع العلماء، بل ولا أكثرهم، إذ يكفى العلم بدخول المعصوم عليه السلام فى المجمعين ولو كانت عدّتهم قليلة.
فالتعبير ب «الإجماع» فى كلمات فقهائنا إنّما هو لأجل المماشاة مع أهل السنّة كما تقدّم.

ولا يخفى أنّ علمائنا ذكروا وجوهاً لكشف الإجماع المحصّل عن موافقة المعصوم عليه السلام:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 252

منها: العلم الإجمالى بدخول الإمام عليه السلام فى جماعة اتّفقوا على مسألة شرعيّة.
ولا ريب فى أنّ مخالفة من كان معلوم النسب من العلماء لا يضرّ بهذا النوع من الإجماع، حتّى لو انعقد مجلس مركّب من عشرة: أحدهم الإمام عليه السلام واتّفق خمسة منهم على حكم وعلمنا إجمالًا بأنّ الإمام عليه السلام فى هؤلاء الخمسة، لكون الباقين معلومى النسب لكان رأيهم حجّة.
وغالب الإجماعات التى كان الفقهاء يستندون إليها فى عصر الحضور إلى زمن السيّد المرتضى رحمه الله كانت من قبيل الإجماع الدخولى، لكونه أمراً عاديّاً سهل الوصول.
وأمّا فى عصر الغيبة فهو وإن كان أمراً ممكناً ثبوتاً إلّاأنّه لا أثر له، لأجل بعض المحاذير التى سنشير إليها فى مسألة التشرّف.

ومنها: أنّ بعض الأوحدى من العلماء الأتقياء يمكن أن يتشرّف برؤية الإمام عليه السلام فى عصر الغيبة ويأخذ الحكم الشرعى منه عليه السلام مباشرةً، لكنّه ينقله فى قالب الإجماع، وذلک لكون الناس مأمورين بتكذيب مدّعى الرؤية فى زمان الغيبة[383].
فإذا استدلّ على مسألة بالإجماع فى بعض المنابع الفقهيّة الاستدلاليّة فلا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 253
يصحّ التمسّک به واستنباط الأحكام على أساسه، إذ لا نعلم أنّ مدّعيه هل تشرّف برؤية الإمام عليه السلام وأخذ الحكم منه مباشرةً أو استكشف رأيه عليه السلام ممّا سيأتى من قاعدة اللطف أو الحدس أو نحوهما.
وشهرة تشرّف مدّعى الإجماع بخدمته عليه السلام فى الألسنة لا تكفى لإثبات كونه إجماعاً تشرّفيّاً ما لم يبيّن نفسه وجهه.
والحاصل: أنّ هذا النوع من الإجماع، وكذلک الإجماع الدخولى وإن كانا أمرين ممكنين ثبوتاً فى عصر الغيبة، إلّاأنّه لا يترتّب عليهما أثرٌ عملى بالنسبة إلى المنقول إليه.
ولا يخفى أنّ وجه حجّيّة الإجماع المحصّل فى هذين النوعين هو الحصول على رأي المعصوم عليه السلام حسّاً، إمّا إجمالًا كما فى الإجماع الدخولى، أو تفصيلًا كما فى مسألة التشرّف، بخلاف الأنواع الآتية، فإنّها مبتنية على الحدس كما ستعرف.

نظريّة الشيخ الطوسى والسيّد المرتضى رحمهما الله فى ذلک
ومنها: ما ادّعاه الشيخ الطوسى رحمه الله من حكم العقل بوجوب اللطف على اللّه «عزّ وجلّ» وعلى رسوله صلى الله عليه و آله وعلى الأئمّة من بعده عليهم السلام، واللطف عبارة عن تهيئة ما له دخل فى هداية الناس، فيجب إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام وكذلک يجب على الإمام عليه السلام- فيما إذا يرى اتّفاق جميع العلماء على الخطأ- إمّا أن يظهر نفسه ويبيّن حكم اللّه الواقعى أو يرسل شخصاً من الفقهاء ويأمره بتبيينه، فالحكم المظهر من قبل رسول الإمام عليه السلام وإن كان بصورة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 254
فتوى فقيه عادى إلّاأنّه حكم اللّه الذى أمره الإمام عليه السلام ببثّه بين الفقهاء الكرام.
فلو اتّفق جميع الفقهاء- ولو فى عصر واحد- على حكم لانكشف به موافقة المعصوم عليه السلام بالملازمة العقليّة المستندة إلى قاعدة اللطف.
هذا ما أفاده الشيخ الطوسى فى باب الإجماع.
وناقش فيه استاذه السيّد المرتضى رحمه الله- على ما فى «عدّة الاصول» للشيخ رحمه الله- بأنّ حكم العقل بوجوب اللطف على الإمام عليه السلام يختصّ بما لو كانت غيبته مستندة إلى نفسه عليه السلام بخلاف ما إذا كان الناس سبباً لها كما فى هذه الأعصار، لأنّا إذا كنّا نحن السبب فى استتاره، فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحقّ الذى كان عنده، فلا ملازمة بين اتّفاق جميع العلماء على الخطأ ولزوم بيان الحقّ من قبله عليه السلام.
وكأنّ الشيخ رحمه الله لم يقدر على جواب هذه المناقشة حقيقةً، فإنّه اكتفى فى مقام الجواب بأنّ قبول هذه الشبهة يستلزم القول بعدم حجّيّة الإجماع رأساً[384].

ويرد عليه أوّلًا: أنّ وجه حجّيّة الإجماع المحصّل لا ينحصر فى قاعدة اللطف كى يلزم من الخدشة فيها عدم حجّيّته رأساً.
وثانياً: أنّه لا دليل على وجوب اللطف بهذا المعنى على الإمام عليه السلام فإنّ منابع الاستنباط- من كتاب اللَّه «عزّ وجلّ» وسنن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وأحاديث خلفائه عليهم السلام- تكون بيد المجتهد، فهو يتمكّن من استنباط جميع الأحكام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 255
الشرعيّة أوّلًا، وكان للمصيب منه أجران وللمخطئ أجرٌ واحد ثانياً، فبأىّ وجه نلتزم بأنّه يجب على الإمام إلقاء الخلاف بين الفقهاء بإظهار حكم اللَّه الواقعى فيما إذا اتّفقوا على الخطأ؟!
نعم، من وظائفه بيان حكم اللَّه الواقعى لو سئل عنه ولم يكن فى مضيقة التقيّة.
وأمّا فى عصر الغيبة فلا دليل على وجوب بيان حكم اللَّه من قبل الإمام عليه السلام فيما إذا أجمع فقهاء العصر على حكم مخالف للواقع، سيّما أنّ استتاره يستند إلينا.

ومنها: أنّ الإجماع لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام، لكنّه كاشف عن كون آراء المجمعين مستندةً إلى دليل معتبر لو وصل إلينا لأفتينا نحن أيضاً على طبقه.
ولا يخفى أنّ هذا الوجه يبتنى على أمرين:
أ- اتّفاق جميع الفقهاء ولو فى عصر واحد، كقاعدة اللطف.
ب- أن لا يكون الحكم المجمع عليه ممّا يوافق القاعدة، كما إذا أفتوا بحرمة شىء فى مورد يكون مجرى أصالة البراءة أو الحلّيّة أو استصحاب عدم الحرمة، فإنّ اتّفاق الجميع على حكم مخالف للقاعدة يوجب القطع بكونه ناشئاً عن دليل معتبر لم يصل إلينا.
بخلاف ما إذا كان على وفق القاعدة؛ لأنّ الإجماع حينئذٍ يمكن أن يكون مستنداً إليها لا إلى دليل خفى علينا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 256
وفيه أوّلًا: أنّ استناد الجميع فى فتاواهم إلى دليل معتبر لم يصل إلينا بعيد جدّاً، إذ كيف يمكن أن يتّفق جميع الفقهاء فى عصر على حكم مخالف للقاعدة ويكون بأيديهم حجّة معتبرة ولم يذكرها واحد منهم لتصل إلينا؟!
وثانياً: سلّمنا، ولكن ما استندوا إليه فى فتاواهم يمكن أن يكون تامّاً عندهم سنداً ودلالةً، ومخدوشاً عندنا لو وصل إلينا، ألا ترى أنّ المتأخّرين أفتوا بعصمة ماء البئر باستناد قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلّاأن يتغيّر به»[385] وهذه الرواية كانت بأيدى القدماء أيضاً، ولكنّهم مع ذلک كانوا يفتون بتنجّس ماء البئر بصرف ملاقاته للنجاسة؟
والحاصل: أنّ الإجماع لا يكاد يكشف عن وجود حجّة معتبرة لو وصلت إلينا لأفتينا نحن أيضاً بالحكم المجمع عليه.

ومنها: الحدس برأى المعصوم عليه السلام ورضاه من طريق اتّفاق العلماء فى جميع الأعصار والأمصار على حكم، بدعوى الملازمة العاديّة بين اتّفاق المرؤوسين على شىء وبين رضا الرئيس به.
وهو قريب جدّاً، ضرورة أنّ من ورد فى مملكة، فرأى فى كلّ بلد وقرية وكورة وناحية منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة- كقانون النظام[386] مثلًا- يحدس بأنّ هذا قانون المملكة وممّا يرضى به رئيس الدولة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 257
ولا يخفى أنّ هذا الوجه يختصّ بأمرين:
أ- أنّ الملازمة المدّعاة هى الملازمة العاديّة التى لا تفيد أزيد من الاطمئنان الذي يعامل معه معاملة العلم، بخلاف قاعدة اللطف، فإنّها لو تمّت لأفادت علماً باتّاً برأى المعصوم عليه السلام.
ب- أنّه لا يكفى فى الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام اتّفاق علماء عصر واحد، بل لابدّ من اتّفاقهم فى جميع الأعصار من زماننا هذا إلى زمن المعصومين عليهم السلام.
ولاريب فى أنّ فقهاء الشيعة- الذين يرتبطون كمال الارتباط بأهل البيت عليهم السلام ورواياتهم وينظرون فى حلالهم وحرامهم ويعرفون الأحكام الصادرة منهم عليهم السلام[387] ويتحمّلون المشاقّ الكثيرة فى طريق استنباط أحكام الشريعة- إذا اتّفقوا على مسألة فى جميع الأعصار والأمصار، امتنع عادةً أن يكون رأى رئيسهم وإمامهم عليه السلام على خلافها، وإن لم يمتنع عقلًا.
ولعلّه أجود وجه لإثبات حجّيّة الإجماع المحصّل وكشف رأى المعصوم عليه السلام به.

إشكال المحقّق النائينى رحمه الله على الملازمة العاديّة

ولكن ناقش فيه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:
وأمّا مسلک الملازمة العاديّة: فاتّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلک كان لتوهّم الملازمة العاديّة بين إجماع المرؤوسين ورضا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 258
الرئيس مجال، وأمّا إذا اتّفق الاتّفاق بلا تواطئ منهم على ذلک، فهو ممّا لا يلازم عادةً رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة[388]، إنتهى كلامه.

وهو من الغرائب، ضرورة أولويّة إنكار الملازمة فى صورة تواطئهم على شىء، لإمكان أن يكون تواطئهم عليه معلّلًا بأمر غير ما هو واقع، وأمّا مع عدمه فلا احتمال فى البين، ويستلزم الاطمئنان برضا الرئيس.

نعم، لقد أجاد سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، حيث فصّل بين المسائل الكلّيّة الأصليّة المبتنية على النقل المحض وبين المسائل العقليّة أو التفريعيّة، فقال بثبوت الملازمة العاديّة بين الإجماع وبين الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فى الاولى، دون الثانية والثالثة، فإنّه رحمه الله بعدما تلقّى الملازمة العاديّة بالقبول، قال ما هذا نصّه:
ولكن يمكن أن يقال: بأنّا لا نسلّم تماميّة هذه الطريقة بنحو الكلّيّة بحيث يحكم بالملازمة العاديّة بين اتّفاق العلماء على أمر وبين العلم بتلقّيهم ذلک من المعصوم عليه السلام أو وصول دليل معتبر منه إليهم، ألا ترى أنّ علماء المعقول مع تعمّقهم ودقّة أنظارهم كثيراً ما اتّفقوا على بعض المسائل فى أعصار متتالية، ثمّ ظهر خلافها بالدليل والبرهان؟
نعم، لو كانت المسألة من المسائل النقليّة المحضة واتّفق عليها الفقهاء الذين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 259
لا يتعبّدون إلّابالنقل طبقةً بعد طبقة إلى عصر المعصومين عليهم السلام علم منه قهراً أنّهم تلقّوها منهم بعد ما أحرزنا أنّهم لم يكونوا ممّن يفتى بالقياس والاستحسانات العقليّة والاعتبارات الظنّيّة.
ولكن هذا الكلام يجرى فى المسائل الكلّيّة الأصليّة المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول والتعصيب[389] فى المواريث الذى هو من ضروريّات فقه الشيعة بتلقّيهم إيّاه من الأئمّة عليهم السلام.
وأمّا المسائل العقليّة المحضة، كالمسائل الكلاميّة[390]، وكذا المسائل التفريعيّة التى استنبطها الفقهاء من المسائل الأصليّة والقواعد الكلّيّة بإعمال النظر والاجتهاد[391]، فاتّفاق العلماء فيها لا يكشف عن تلقّيها عن المعصومين عليهم السلام،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 260
بل يكون من باب التوافق فى الفهم والنظر[392]، إنتهى كلامه رحمه الله.[393]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج4 ؛ ص260
و كلام جيّد متين.
والحاصل: أنّ كلّ الفقهاء فى جميع الأعصار والأمصار إذا اتّفقوا على مسألة ليست من المسائل العقليّة أو التفريعيّة، بل من المسائل النقليّة الأصليّة الكلّيّة كان كاشفاً عن أنّهم تلقّوها عن المعصومين عليهم السلام.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا إشكال فی حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر المتواتر[394]، لإفادة التواتر العلم، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصّل الإجماع.
إنّما الإشكال فی اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّهم اختلفوا في أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة أو العادل، على فرض تماميّتها، هل تعمّه أيضاً- باعتبار أنّه أيضاً نقل رأی المعصوم عليه السلام فی قالب الإجماع- أم لا[395]؟

الحقّ هو الثانى؛ لأنّ عمدة الأدلّة فى باب حجّيّة الخبر هى بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع عنه، وحيث إنّ بناء العقلاء دليل لبّى فلابدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن منه، وللقدر المتيقّن من الخبر المعمول به عند العقلاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 261
خصوصيّتان[396]:
أ- أن يكون المخبر به أمراً محسوساً وجداناً، كالإخبار بمجىء زيد من السفر، أو قريباً من الحسّ، كالإخبار بشجاعة عمرو، فإنّ الشجاعة وإن كانت من الامور النفسانيّة التى لا تُدرک بالحسّ، إلّاأنّ أثرها محسوس مشاهد بالوجدان، فتكون نفس الشجاعة أمراً قريباً من الحسّ.
فإذا كان المخبر به كذلک ترتّب عليه الأثر عند العقلاء، وذلک لأنّ احتمال عدم صحّة الخبر إمّا ناشٍ عن احتمال كذب المخبر عمداً، وهو يندفع بسبب كون المخبر ثقة فرضاً، أو لاحتمال خطأه، وهو أنّ عمراً جاء من السفر، لكنّه تخيّل أنّه كان زيداً، وهذا أيضاً يندفع بأصالة عدم الخطأ التى هى من الاصول العقلائيّة.
وبالجملة: الخبر الواحد حجّة فيما إذا كان المخبر به أمراً حسّيّاً أو قريباً من الحسّ، وأمّا إذا كان من حدسيّات المخبر فلم يحرز بناء العقلاء على العمل به وإن كان حدسه حدساً قطعيّاً.
ب- أن لا يكون المخبر به أمراً غريباً غير متعارف، كالإخبار برؤية شخص طول قامته أربعة أمتار، فإنّ العقلاء لا يقبلون مثل هذه الأخبار وإن كان مخبرها ثقة.
إذا عرفت ذلک فنقول:
نقل الإجماع وإن كان إخباراً برأى المعصوم عليه السلام عندنا، إلّاأنّه ليس من الأخبار المحسوسة المتعارفة، فإنّ ناقل الإجماع إن حصّل رأى الإمام عليه السلام بمثل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 262
قاعدة اللطف أو الملازمة العاديّة بين الإجماع وبين موافقته عليه السلام فلم يكن المخبر به- أعنى رأى الإمام عليه السلام- أمراً محسوساً، ولا قريباً من الحسّ، وإن حصّله بمثل مسألة التشرّف والدخول فهو وإن كان محسوساً إلّاأنّه أمرٌ غير متعارف فى عصر الغيبة، وبناء العقلاء على العمل بالأخبار غير المحسوسة أو غير المتعارفة، مشكوكٌ فيه لو لم نقل بأنّه مقطوع العدم.
وهذا بخلاف ما رواه مثل زرارة وابن أبى عمير ومحمّد بن مسلم عن الإمام عليه السلام فإنّهم حيث كانوا يعيشون فى زمن الأئمّة عليهم السلام كانوا

يأخذون أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم بالحسّ وبنحو عادى، فكان ما أخبروا به عنهم عليهم السلام من الامور المحسوسة المتعارفة.
والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بحجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد بدليل حجّيّته بدعوى كونه من مصاديقه.

نعم، إذا كان نقل الإجماع بمعنى نقل السبب كان حجّة بدليل حجّيّة الخبر.
توضيح ذلک: أنّ ناقل الإجماع يكون تارةً: فى مقام نقل ما هو سبب لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام فيريد بقوله: «هذه المسألة إجماعيّة» بيان آراء الفقهاء، واخرى: فى مقام نقل خصوص المسبّب، فيريد بيان رأى المعصوم عليه السلام، وثالثة: فى مقام نقل كليهما.
فإن كان فى مقام نقل السبب، وكان المنقول إليه موافقاً له فى وجه حجّيّة الإجماع، كان حجّة[397]، لكون المخبر به- وهو آراء الفقهاء- أمراً محسوساً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 263
متعارفاً، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصّل الإجماع الذى هو كاشف عنده عن موافقة المعصوم عليه السلام.
نعم، بينهما فرق من جهة أنّه لو حصّل الإجماع بنفسه كان سبباً قطعيّاً لانكشاف رأى الإمام عليه السلام، بخلاف الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّه لا يفيد القطع، بل ربما لا يفيد الظنّ أيضاً، لكن لا تشترط فى حجّيّة الخبر الواحد إفادته الظنّ الشخصى.
ولو توافق الناقل والمنقول إليه فى أصل السبب[398] لكنّهما اختلفا فيما يتحقّق به السبب- كما إذا اكتفى الناقل فى سببيّة السبب بآراء خمسين من الفقهاء والتزم المنقول إليه بلزوم اتّفاق مائة منهم مثلًا- فهل هذا الإجماع المنقول أيضاً حجّة بالنسبة إلى جزء السبب، بحيث إنّ المنقول إليه لو أتمّه بتحصيل فتاوى خمسين آخرين من الفقهاء، لكان كاشفاً عن رأى الإمام عليه السلام، أم لا؟

قال المحقّق الاصفهاني رحمه الله:
يمكن أن يناقش فيه بأنّ الخبر لا يكاد يكون حجّة شرعاً إلّاإذا كان المخبر به حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والمخبر به فى المقام ليس كذلک، لعدم كون الحكم الشرعى من مدلولاته المطابقيّة ولا الالتزاميّة، أمّا الأوّل: فلأنّ المخبر به المطابقى هو آراء جمع من الفقهاء لا رأى المعصوم عليه السلام، وأمّا الثانى: فلأنّ المفروض أنّ المنقول هو جزء السبب الذى لا يستلزم الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام إلّاإذا صار سبباً تامّاً بتحصيل فتاوى عدّة اخرى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 264
من الفقهاء وضمّها إليه[399].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّه يكفى فى حجّيّة الخبر ترتّب حكم شرعى تعليقى عليه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ جزء السبب المنقول بلفظ «الإجماع» إذا انضمّ إليه الجزء المكمّل صار سبباً تامّاً لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام ولا يجب فى الأحكام المنكشفة بالدلالات الالتزاميّة أن تكون أحكاماً تنجيزيّة.
هذا كلّه فيما إذا كان ناقل الإجماع فى مقام نقل السبب.
وأمّا إذا كان فى مقام نقل المسبّب وحده أو مع السبب فلا يعمّه دليل حجّيّة خبر الثقة[400]، لأنّ الناقل إن استكشف موافقة المعصوم عليه السلام بمثل الحدس وقاعدة اللطف ونحوهما لم يكن المخبر به محسوساً، وإن حصّله بمثل مسألة التشرّف والدخول لم يكن متعارفاً، وقد عرفت عدم بناء العقلاء على العمل بالأخبار إلّاإذا كانت محسوسة متعارفة.
والحاصل: أنّ الإجماع المنقول المتضمّن لنقل تمام السبب يكون حجّة، وكذلک المتضمّن لنقل جزئه بالنسبة إليه، بخلاف ما إذا اريد نقل المسبّب، فإنّه لا يكاد يكون معتبراً بواحد من الوجوه الخمسة التى ذكرناها فى ملاک حجّيّة الإجماع المحصّل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 265
فى الشهرة الفتوائيّة

الفصل الثالث: فى الشهرة الفتوائيّة

اشارة

الشهرة فى الاصطلاح على ثلاثة أقسام:
أ- «الشهرة الروائيّة» وهى عبارة عن شيوع نقل الخبر من قبل الرواة، كأن ينقل فى كثير من المجاميع الروائيّة، سواء اشتهر العمل به أيضاً أم لا.
ب- «الشهرة العمليّة» وهى عبارة عن شيوع العمل بحديث خاصّ من قبل الفقهاء، كما إذا أفتى المشهور بحكم خاصّ واستندوا فيه إلى خبر خاصّ، سواء اشتهر ذلک الخبر من حيث الرواية أيضاً أم لا.
فالنسبة بين الشهرة الروائيّة والعمليّة عموم من وجه، إذ ربّ حديث كان مشهوراً بحسب الرواية متروكاً من حيث العمل، وربّ حديث لم ينقله إلّاراوٍ واحد واشتهر الفتوى على طبقه، ومادّة الاجتماع بينهما ما إذا شاع نقل الخبر من قبل الرواة واشتهر العمل به أيضاً، كما تحقّق فى كثير من الأحاديث.
ج- «الشهرة الفتوائيّة» وهى عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى[401] من دون أن يستندوا فى ذلک إلى حديث خاصّ[402].
وهذا القسم الثالث هو محلّ الكلام فى المقام، فإنّهم اختلفوا فى أنّ الشهرة

فى الفتوى هل هى حجّة بالخصوص أم لا؟
وعمدة ما استدلّ به المثبتون مقبولة عمر بن حنظلة.
وهى ما رواه داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبداللَّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث ... فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم اللَّه وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على اللَّه وهو على حدّ الشرک باللَّه».
قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلًا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟
قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».
قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟
قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلک الذى حكما به المجمع عليه من أصحابک، فيؤخذ به من حكمنا ويترک الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى اللَّه

وإلى رسوله، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: حلالٌ بيّن وحرامٌ بيّن وشبهات بين ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حيث لا يعلم»[403]. الحديث.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج4، ص: 267
تقريب الاستدلال بها أنّ المراد ب «المجمع عليه» فى الموضعين هو المشهور، بقرينة إطلاق‌المشهور عليه فى قوله عليه السلام: «ويترک الشاذّ الذى ليس بمشهور»[404].
إن قلت: إنّ الشهرة فى المقبولة هى الشهرة الروائيّة، بقرينة كونها فى مقام بيان ترجيح الخبر المشهور على الخبر الشاذّ عند تعارضهما، فلا ترتبط بالشهرة الفتوائيّة التى هى المتنازع فيها.
قلت: كلمة «ال» فى قوله عليه السلام: «المجمع عليه» وإن كانت تشير إلى الرواية، فالمراد به «الرواية المشهورة» إلّاأنّ فى نفس المقبولة قرينتين على عدم إرادة الشهرة من حيث الرواية:
1- قوله عليه السلام: «فيؤخذ به من حکمنا ويترک الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابک» فإنّه يدلّ على أنّ المشهور هو حکمهم عليهم السلام، مع أنّه لا ملازمة بين الشهرة الروائيّة وبين کون الحکم المستفاد من الرواية حکم اللّه الواقعى، لإمکان أن يکون الرواية المشهورة المذکورة فى غالب المجاميع الروائيّة صادرة على وجه التقيّة، لا لبيان الحکم الواقعى. فيعلم أنّ المسألة لا ترتبط بنقل الرواية، بل ترتبط بمفادها الذى يستند إليه حکم القاضى، فالحکم المستند إلى الرواية المشهورة بحسب المفاد والمضمون راجح على الحکم المستند إلى الرواية الشاذّة بحسبه.
2- قوله عليه السلام: «وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشکل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله» فإنّه لا يکاد يرتبط بما قبله إلّاإذا اريد ب «المجمع عليه» الحديث المشهور من حيث الحکم المستفاد
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج4، ص: 268
منه، فإنّه هو الذى رشده بيّن، وأمّا المشهور من حيث الرواية والنقل فقط فليس من مصاديق بيّن الرشد کما لا يخفى.
بل رعاية المناسبة بين الحکم والموضوع أيضاً تقتضى أن يکون «نفى الريب» فى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بلحاظ کون مضمون الحديث حکماً واقعيّاً لازم الاتّباع، لا بلحاظ صدوره، وهذا لا يناسب صرف الشهرة فى الرواية والنقل.
والحاصل: أنّ «المجمع عليه» فى المقبولة عبارة عن الحديث الذى اشتهر حکمه، بأن ينطبق عليه عمل الأصحاب وفتاواهم.
إن قلت: قول السائل: «فإن کان الخبران عنکم مشهورين قد رواهما الثقات عنکم؟» لا يلائم الشهرة الفتوائيّة، لامتناع کون الخبرين المتعارضين

مشهورين من حيث الفتوى، فكيف فرضهما السائل ولم يخطّئه الإمام عليه السلام فى فرضه؟!
قلت: هذا الإشكال وارد لو كانت الشهرة بمعنى الأكثريّة، وأمّا إذا كانت بمعناها اللغوى- أعنى «الوضوح والظهور»[405]- فلا يمتنع تحقّق الشهرتين المتخالفتين، ويؤيّده أنّ بعض الفقهاء- كالمحقّق والعلّامة- ربما كانوا ينسبون حكماً إلى المشهور وضدّه إلى الأشهر.
نعم، يمكن أن يستشكل على الاستدلال بالمقبولة فى المقام بأنّ التعليل الذى لابدّ من تركيز البحث عليه- وهو قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه»- يدلّ على أنّ الرواية المشهورة من حيث المفاد ومن حيث الفتوى لا ريب فيها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 269
من جهة أنّ مفادها حكم اللّه تعالى[406]، وهذا لا يرتبط بالشهرة المبحوث عن حجّيّتها فى المقام، فإنّ الكلام- كما عرفت- إنّما هو فيما إذا اشتهر الفتوى على حكم من دون أن يستند إلى دليل ظاهر من آية أو رواية أو أصل، فإنّ الإجماع المستند إلى مدرک خاصّ لا قيمة له، فضلًا عن الشهرة، بل لابدّ حينئذٍ من ملاحظة مستند الإجماع أو الشهرة لا ملاحظة أنفسهما كما لا يخفى.

تقريب آخر لدلالة المقبولة على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة

وهاهنا بيان آخر لاستفادة حجّيّة الشهرة الفتوائيّة من المقبولة، وهو أنّ الحكم المعلّق على وصف يشعر بأنّ ذلک الوصف تمام ملاکه، ولا دخل للموصوف فيه، وعلى هذا فتمام الملاک فى نفى الريب هاهنا إنّما هو كون الرواية مشهورة من حيث الفتوى، وأمّا نفس الرواية فلا دخل لها فيه، فإذا اشتهر الفتوى على حكم يحكم أيضاً بأنّه لا ريب فيه، ولو لم يكن له مدرک ودليل أصلًا.

بل يمكن دعوى التعميم بإلغاء الخصوصيّة أيضاً، فإنّا كما نقول بعدم خصوصيّة «الرجل» فى الأحاديث المرويّة فى الشكّ فى ركعات الصلاة[407]، ونحكم بشمول الحكم الصادر من قبل الإمام عليه السلام لكلّ من شكّ فى ركعاتها، سواء كان رجلًا أو امرأةً، كذلک نقول بعدم خصوصيّة «الرواية» فى المقام، فكما أنّ «الحديث المشهور لاريب فيه» بمقتضى المقبولة، كذلک «الفتوى المشهور» وإن لم يكن مستنداً إلى دليل ظاهر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 270

لكنّ الإنصاف أنّ إلغاء الخصوصيّة لابدّ من أن يكون بنظر العرف وتأييده، ولقائل أن يقول: إنّ نظر العرف وإن كان يساعد الإلغاء فى مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» إلّاأنّ موافقته له فى المقام مشكوكٌ فيها.
كما أنّه يمكن أن يُقال: لا دليل على حجّيّة الإشعار ما لم يبلغ إلى حدّ الظهور، فلا يصحّ الاستدلال على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة بكون الحكم المعلّق على الوصف فى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مشعراً بعلّيّته.

نعم، إنّ المقبولة لا تقصر عن الدلالة على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة عند القدماء، بخلاف الشهرة عند المتأخّرين.
والسرّ فى ذلک أنّ القدماء كانوا يفتون على طبق الروايات، بل كثيراً ما كانوا ينقلون عين ألفاظها بعنوان الفتوى، ولذا سمّيت كتبهم الفقهيّة بالاصول المتلقّاة عن المعصومين عليهم السلام، وهذه الطريقة كانت تستمرّ إلى زمن الشيخ الطوسى رحمه الله، وكانت العامّة يطعنون على فقهاء الشيعة ويقولون: إنّ الشيعة- لأجل جمودهم على الروايات المأثورة عن أئمّتهم- لا يقدرون على الاستنباط وبيان أحكام الفروعات، وأمّا نحن فنتمكّن ببركة القياس والاستحسان على الاجتهاد والتفريع فى جميع الموضوعات حتّى فى المسائل المستحدثة.
فالشيخ رحمه الله بعد تأليف كتاب «النهاية» على طريقة القدماء ألّف «المبسوط» الذى هو كتاب تفريعى، ليثبت أنّ استنباط الأحكام وبيان الفروعات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 271
لا يتوقّف على اتّباع مثل القياس والاستحسان، بل الشيعة أيضاً تتمكّن من الاجتهاد والتفريع.
هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله فى مقدّمة «المبسوط»[408].
ثمّ تبعه من تأخّر عنه فى تأليف الكتب التفريعيّة وأعرضوا عن طريقة القدماء. فالشهرة الفتوائيّة بين القدماء مستندة إلى الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، فتندرج تحت التعليل الوارد فى المقبولة الدالّ على أنّ «الرواية المشهورة من حيث الفتوى لا ريب فيها».
بخلاف الشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين، لأنّ تأليفاتهم مليئة من الفروعات الفقهيّة المستنبطة، فإذا أفتى المشهور بحكم، لا نعلم كونه مستنداً إلى حديث ليصدق عليه «الرواية المشهورة من حيث الفتوى».
كأنّ قائلًا يقول: يمكن تقريب دلالة المقبولة على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة حتّى بين المتأخّرين، وذلک لأنّ لفظ «المجمع عليه» وإن كان بمعنى «الرواية المشهورة» فى الفقرة الاولى من المقبولة- وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلک الذى حكما به المجمع عليه من أصحابک»- إلّا أنّه يعمّ الشهرة الفتوائيّة فى الفقرة الثانية- وهى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- لأنّه فى مقام التعليل، والتعليل يكون بمنزلة كبرى كلّيّة، فكلمة «ال» فيه تفيد العموم، فكأنّه عليه السلام قال: «انظر إلى الرواية المشهورة بين أصحابک فخذ بها ودع الشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم، لأنّ كلّ مشهور لا ريب فيه».

وبالجملة: التعليل عامّ وإن كان المورد خاصّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 272

وناقش فيه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:
ولا يخفى عليک ضعف الاستدلال؛ لأنّ التعليل ليس من العلّة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلّيّة التى يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائيّة، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله عليه السلام: «ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّيّة، لأنّه يعتبر فى الكبرى الكلّيّة صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما فى قوله:
«الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يُقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد فى المقبولة لا ينطبق على ذلک؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظنّ المطلق، وغير ذلک من التوالى الفاسدة التى لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبىّ عن أن يكون من الكبرى الكلّيّة التى لا[409] يصحّ التعدّى عن مورده[410]، إنتهى كلامه.

ویمکن أن یُجاب عنه بأنّ التعلیل یفید الکبری الکلّیّة ویجوز التعدّی عن مورده من دون أن یترتّب علیه ما ذکره من التوالی الفاسدة، وذلک لأنّا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 273
لا نسلّم أن یکون المراد ب «عدم الریب» فی التعلیل عدم الریب الإضافی، بل عدم الریب المطلق.
لکن لیس المراد منه عدم الریب بحسب نظر العقل کی لا یتحمّل احتمال الخلاف أصلًا، بل المراد عدم الریب عرفاً بحیث یعدّ طرفه الآخر شاذّاً نادراً لا یعبأ به عند العقلاء، فإنّ العرف یعامل مع الاطمئنان معاملة العلم والیقین ویعدّه ممّا لاریب فیه، ولهذا عدّ مثل تلک الشهرة بالمجمع علیه بین الأصحاب، لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ، وهذا غیر موجود فی الموارد التی عدّها رحمه الله، فإنّ ما ذکره من الموارد لیس ممّا لا ریب فیه عند العرف بحیث صار الطرف المقابل أمراً غریباً غیر معتنی به.
وبالجملة: کلّ ما لا ریب فیه عند العرف، وکان العقلاء لا یعتنون باحتمال خلافه یجب الأخذ به، ولا شبهة فی عدم ورود النقوض والتوالی الفاسدة التی ذکرها علیه، فإنّ صرف الرجحان وأقوی الشهرتین وصرف الظنّ لا یعدّ ممّا لاریب فیه عرفاً ما لم یصل إلی حدّ الاطمئنان.
هذا، ولکنّ الإنصاف أنّ لفظ «المجمع علیه» فی التعبیر الثانی أیضاً ظاهر فی «الروایة المشهورة» کالتعبیر الأوّل، ولو لم یکن ظاهراً فیها فلا یکاد ینبغی إنکار عدم ظهوره فی خلافها، فلا نسلّم أن تکون «ال» مشیرة إلی الروایة فی الفقرة الاولی، ومفیدة للعموم فی الفقرة الثانیة.
وحاصل جمیع ما تقدّم: أنّ الشهرة فی المقبولة إن کانت الشهرة الروائیّة فلاتعمّ الشهرة الفتوائیّة أصلًا، وأمّا بناءً علی ما استظهرناه من أنّها هی شهرة الروایة من حیث العمل والفتوی فتدلّ علی حجّیّة الشهرة بین القدماء دون المتأخّرین.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 274
هذا تمام الکلام فی مقبولة عمر بن حنظلة التی قد عرفت أنّها هی العمدة من بین ما استدلّ به فی المسألة.
وأمّا «مرفوعة زرارة»[411] فلا ظهور لها فی اعتبار الشهرة فی الفتوی، لکونها فاقدة للتعلیل.
کما أنّ توهّم دلالة أدلّة الخبر الواحد علیه بالفحوی، لکون الظنّ الذی تفیده أقوی ممّا یفیده الخبر فیه ما لا یخفی، لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله[412] من أنّ أدلّة حجّیّة الخبر الواحد لا تدلّ علی کون مناط اعتباره إفادته الظنّ، غایته تنقیح ذلک بالظنّ، وهو لا یوجب إلّاالظنّ بأنّ الشهرة الفتوائیّة أولی بالاعتبار، ولا اعتبار بالظنّ ما لم یقم دلیل علی اعتباره.

فى الخبر الواحد

الفصل الرابع: فى الخبر الواحد

اشارة

البحث عن حجّيّة الخبر الواحد من أهمّ المسائل الاصوليّة، لابتناء كثير من الفروع الفقهيّة عليها.
وقبل الورود فى البحث ينبغى تقديم امور:
الأوّل: أنّ محلّ النزاع هو الخبر الذى لم يكن محفوفاً بشىء من القرائن الموجبة للقطع.
الثانى: أنّ البحث يعمّ الخبر المستفيض- الذى فسّروه بما كان رواته أكثر من اثنين أو من ثلاثة ولم يبلغوا حدّ التواتر- سواء قلنا بكونه قسماً من الخبر الواحد أو قسيماً له وللمتواتر، إذ لا فرق فى ملاک البحث عن حجّيّة الخبر الواحد- وهو عدم إفادة القطع- بين المستفيض وغيره.

الثالث: أنّ البحث عن حجّيّة الخبر الواحد مسألة اصوليّة، لأنّ الملاک فی کون المسألة اصوليّة أن تقع نتيجتها كبرى قياس الاستنباط، والمقام من هذا القبيل، فإنّا إذا أثبتنا هاهنا حجّيّة خبر الثقة ودلّ خبر زرارة مثلًا على وجوب صلاة الجمعة نشكّل قياساً يثبت به وجوب صلاة الجمعة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 276
ولا يلزم فی اصوليّة المسألة أن يكون موضوعها من مصاديق الأدلّة الأربعة.
وأمّا من ذهب إلى أنّ موضوع علم الاصول هو «الأدلّة الأربعة» فاستشكل عليهم بأنّ البحث عن حجّيّة الخبر الواحد ليس بحثاً عن عوارض الأدلّة الأربعة، مع أنّ «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة».
فوقعوا فی تكلّفات لإدراج البحث عن حجّيّة الخبر الواحد فی علم الاصول:

فصاحب الفصول رحمه الله ذهب إلى أنّا نبحث هاهنا عن دليليّة «الخبر الواحد»[413] والبحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل.
ويرد عليه ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ البحث فى المسألة ليس عن دليليّة الأدلّة، بل عن حجّيّة الخبر الحاكى عنها[414].

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله:
مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة- أعنى قول الحجّة أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّابما يفيد القطع من التواتر والقرينة[415]؟ إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 277
وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
إنّ التعبّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى، مع أنّه لازم لما يبحث عنه فى المسألة من حجّيّة الخبر، والمبحوث عنه فى المسائل إنّما هو الملاک فى أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح[416]، إنتهى كلامه وهو متين.
وحاصل الإشكال الثانى: أنّه لا ينبغى العدول من العنوان المذكور فى كلمات الاصوليّين إلى لازمه، بل لابدّ من تركيز البحث على ذلک العنوان، والبحث حول اصوليّة المسألة على طبقه.
وحاصل الإشكال الأوّل: أنّ المراد ب «الثبوت» فى قوله: «إنّ السنّة هل تثبت بخبر الواحد ...» ليس الثبوت التكوينى، لعدم كونه محلّاً للنزاع، وأمّا الثبوت التشريعى الذى يكون بمعنى التعبّد من قبل الشارع فلا يمكن أن يكون من عوارض ما احرز أنّه قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره، بل لابدّ من أن يكون من عوارض ما شكّ أنّه قوله عليه السلام أو فعله أو تقريره، فرجع البحث بالأخرة إلى السنّة الحاكية؛ لأنّها هى التى شكّ فى مطابقتها لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا السنّة المحكيّة.
فالحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ كلّ مسألة تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط فهىمسألة اصوليّة، والبحث عن حجّيّة الخبر الواحد يكون كذلک.
وكيف كان، فالمشهور بين الأصحاب حجّيّة الخبر الواحد فى الجملة بالخصوص، خلافاً لجمع من الأكابر كالسيّد المرتضى والقاضى بن البرّاج وابن زهرة صاحب الغنية وابن إدريس صاحب السرائر والطبرسى صاحب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 278
مجمع البيان.
فإنّهم رحمهم الله قالوا بعدم حجّيّة الخبر الواحد بنحو السالبة الكلّيّة.
بل ادّعى السيّد المرتضى رحمه الله أنّ بطلان العمل بالخبر الواحد واضح عند الإماميّة كوضوح بطلان العمل بالقياس وألّف رسالة مستقلّة فى إبطال العمل بالخبر الواحد. فى أدلّة المنكرين لحجّيّة الخبر الواحد

ولا يخفى عليک أنّهم لا يحتاجون فى إثبات دعواهم إلى إقامة دليل وبرهان، إذ يكفيهم ما تقدّم من أنّ الأصل حرمة التعبّد بالمظنّة، فعلى القائلين بالحجّيّة إقامة دليل قطعى بلا واسطة أو مع الواسطة يخرجه عن تحت الأصل الأوّلى، فلو استطاع المنكرون ردّ براهين المثبتين فبها ونِعم المطلوب لهم.
لكنّهم مع ذلک تمسّكوا بالأدلّة الأربعة لإثبات عدم حجّيّة الخبر الواحد:

أمّا الكتاب: فالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»[417] و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِ شَيْئاً»[418] سيّما أنّ تعليق الحكم فى الآية الثانية على المفرد المحلّى باللام يفيد النهى عن اتّباع طبيعة «الظنّ» على أنّ النكرة الواقعة فى سياق النفى، وهى كلمة «شيئاً» تفيد أنّ الظنّ لايُغنى من الحقّ بوجه من الوجوه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 279

وقد أجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنها بأنّ الظاهر منها أو المتيقّن من إطلاقاتها هو اتّباع غير العلم فى الاصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة[419].

لكن يمكن أن يناقش فى هذا الجواب بأنّ ورود الآية الثانية عقيب قوله: «إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثى وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» وإن كان قرينة على أنّ موردها الاصول الاعتقاديّة، إلّاأنّ قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»- بلحاظ كونه بمنزلة التعليل وبيان كبرى كلّيّة- ينادى بأعلى صوته أنّ جنس الحقيقة وطبيعتها لا تسانخ الظنّ، بل بينهما كمال المفارقة والانفصال، فالآية ظاهرة فى العموم الشامل للفروع الفقهيّة وإن كان موردها الاصول الاعتقاديّة.

سلّمنا، ولكنّ الآية الاولى تكفى للاستدلال، ولا قرينة لها تخصّها بالاعتقادات، بل ذيلها قرينة على العموم، حيث قال: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِکَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا»، فإنّ «الفؤاد» وإن كان مربوطاً بالامور القلبيّة، إلّاأنّ «السمع» و «البصر» يرتبطان بالأعمال الجوارحيّة.

ويؤيّده استشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية على حرمة إطالة الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء[420].

والحقّ فى الجواب عن الاستدلال بالآيات أن يقال:

إنّها عمومات مخصّصة بما سيجىء من أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، بل وبكلّ ما دلّ على حجّيّة ظنّ آخر بالخصوص أيضاً.

إن قلت: لسان هذه الآيات آبٍ عن التخصيص.

قلت: إبائها عن التخصيص يستلزم بطلان الاستدلال بها رأساً.

توضيح ذلک: أنّه لا ريب فى أنّ هذه الآيات ليست نصّاً فى حرمة العمل بالظنّ، فإنّ غاية ما يدلّ عليه النهى فى قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو الظهور فى حرمة اتّباع غير العلم، وغاية ما يدلّ عليه تعليق الحكم على طبيعة الظنّ فى قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» هو الظهور فى العموم.

وبالجملة: لا يتمّ الاستدلال بهذه الآيات إلّابالتمسّک بظهورين:

أ- ظهور النهى فى الحرمة.

ب- ظهور ما تعلّق به النهى، وهو «ماليس لک به علم» فى الآية الاولى، و «الظنّ» فى الآية الثانية، فى العموم.

والظاهر لا يفيد إلّاالظنّ، فالتمسّک بظاهر هذه الآيات لإثبات حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم حجّيّة الظنّ الحاصل من ظاهرها أيضاً.

فلا محيص عن تخصيصها بأدلّة حجّيّة الظواهر والخبر الواحد وسائر الظنون الخاصّة.
هذا جواب متين عن الاستدلال بالآيات اختاره بعض الأكابر فى المقام[421].

مزيد تحقيق فى المسألة

لكن هاهنا جواب أدقّ وأمتن، وهو أنّ تقدّم أدلّة حجّيّة الخبر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 281
الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ على التحقيق يكون بنحو الورود، وإن اختلفوا فى وجهه بين التخصيص والتخصّص والحكومة والورود.

توضیح هذه العناوین

فلابدّ من تفسیر هذه العناوین الأربعة إجمالًا لتتّضح الحال فی المسألة، فنقول:
أمّا التخصیص: فهو إخراج بعض أفراد العامّ عن حکمه مع الاعتراف بشمول عنوانه له، کما إذا قال فی دلیل: «أکرم کلّ عالم» وفی دلیل آخر: «لایجب إکرام زید العالم» فالمخصّص یبیّن أنّ الإرادة الجدّیّة من العامّ تعلّقت بغیر مورد المخصّص وإن کانت الإرادة الاستعمالیّة شاملةً له أیضاً.
وأمّا التخصّص: فهو خروج شیء بنفسه عن تحت عنوان الدلیل، کخروج «زید الجاهل» عن تحت قول المولی: «أکرم العلماء» سواء ورد دلیل آخر دالّ علی عدم وجوب إکرامه أو لم یرد.
فالتخصیص والتخصّص یشترکان فی عدم إعمال التعبّد فی الموضوع توسعةً وتضییقاً من قبل المولی، بل الموضوع أمر واقعی باقٍ بعد ورود الأدلّة علی ما کان علیه قبل ورودها.
بخلاف الورود والحکومة، فإنّهما یوجبان التضییق أو التوسعة فی دلیل بمعونة التعبّد بدلیل آخر بحیث لو لم یکن الدلیل الثانی لما حصل التضییق أو التوسعة فی الدلیل الأوّل.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 282

أمّا الورود: فهو عبارة عن رفع دليل موضوع دليل آخر، كالخبر الواحد المثبت للحكم بالنسبة إلى «حديث الرفع» فإنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» يدلّ على رفع الحكم الذى لا دليل على ثبوته، فإذا دلّ خبر زرارة مثلًا على وجوب صلاة الجمعة، ارتفع موضوع «حديث الرفع» ولم تجر أصالة البراءة بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، فيتقدّم الخبر الواحد المثبت للحكم على «حديث الرفع» بنحو الورود.
وأمّا الحكومة: فهى عبارة عن تبيين الدليل المحكوم وتفسيره بسبب الدليل الحاكم، فالدليل الحاكم لا يرفع موضوع الدليل المحكوم، بل يكون ناظراً مفسّراً له ومبيّناً لحدود الموضوع وثغوره، بحيث لولاه لما فهمنا ذلک الشرح والتفسير من نفس الدليل المحكوم، كالدليل الوارد بلسان نفى الشكّ عن كثير الشكّ بالنسبة إلى أدلّة الشكوک فى الصلاة، فإنّ قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[422] ليس بمعنى عدم كونه شاكّاً تكويناً، لأنّه يستلزم التناقض بين صدره وذيله كما لا يخفى، بل هو ناظر إلى الأحاديث المرويّة فى أحكام الشكّ فى الصلاة[423]، ويبيّن أنّ المراد من تلک الأحاديث غير كثير الشكّ.
وبهذا اتّضح أنّ تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنّما هو لأجل الشارحيّة والمشروحيّة، ضرورة أنّ الشارح مقدّم على المشروح،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 283
ولأجل ذلک لا يمكن التمسّک بإطلاق أدلّة الشكوک فى مقابل دليل نفى الشكّ عن كثير الشكّ.

أساس الفرق بين الحكومة والتخصيص أنّ مورد «الدليل الحاكم» وإن كان داخلًا فى «الدليل المحكوم» حقيقةً، إلّاأنّ «الدليل الحاكم» بعنوان أنّه شارح ومفسّر ل «الدليل المحكوم» يبيّن بحسب التعبّد الشرعى أنّه لم يكن داخلًا[424] فيه حتّى بلحاظ المراد الاستعمالى.
وهذا بخلاف التخصيص، فإنّ لسانه لسان الإخراج لا لسان النظارة والتفسير، ف «الخاصّ» يخرج مورده عن تحت «العامّ» الذى يشمله بحسب المراد الاستعمالى ويحكم بأنّه لم يتعلّق به الإرادة الجدّيّة كما تقدّم.
فقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» يدلّ على أنّ «كثير الشكّ» لم يكن داخلًا فى أدلّة الشكوک من أوّل الأمر، لكنّ قوله: «لا تكرم زيداً العالم» يدلّ على أنّ «زيداً» كان داخلًا فى قوله: «أكرم كلّ عالم» بلحاظ المراد الاستعمالى، لكنّه لم يكن مراداً جدّاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد وارد على الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، لأنّ العلم فى نظائر محلّ النزاع من كتاب اللّه ليس
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 284
عبارة عن القطع واليقين، بل عبارة عن الدليل المعتبر، فانظر إلى قوله تعالى:
«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»[425] فإنّ القطع واليقين القلبى لا يصلح للإخراج والإراءة، بل القابل لذلك إنّما هو المدرک والسند المعتبر، فالظنّ المقابل للعلم فى الآية أيضاً كان بمعنى ما ليس له سند ودليل.
فإذا كان قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» نهياً عن اتّباع ما ليس له حجّة معتبرة كانت أدلّة اعتبار الخبر الواحد واردةً عليه، لكون الخبر الواحد حينئذٍ سنداً ودليلًا معتبراً.
وإن أصررت على كون العلم فى هذه الآيات بمعنى القطع فالخبر الواحد وإن كان ظنّيّاً بلحاظ مدلوله، إلّاأنّه قطعى بلحاظ دليل اعتباره، والعمل بالظنّ الذى دلّ على اعتباره برهان قطعى لا يكاد يصدق عليه اتّباع غير العلم لكى يندرج تحت قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» وإن كان العلم بمعنى القطع واليقين، لأنّا لانتمسّک بخبر زرارة مثلًا بلحاظ بعد مدلوله الظنّى، بل بلحاظ بعد دليل حجّيّته الذى يكون قطعيّاً.
والحاصل: أنّ التمسّک بالخبر الواحد خارج عن تحت قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» وحيث إنّ خروجه يكون بإعمال التعبّد من قبل الشارع كان من مصاديق الورود لا من مصاديق التخصّص الذى يكون الخروج فيه خروجاً تكوينيّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 285

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين السيرة العقلائيّة وسائر ما دلّ على حجّيّة الخبر الواحد، فقال بالورود بل التخصّص فى السيرة وبالحكومة فى الباقى، فإليک نصّ كلامه رحمه الله:
نسبة تلک الأدلّة[426] إلى الآيات[427] ليست نسبة التخصيص، بل نسبة الحكومة، فإنّ تلک الأدلّة تقتضى إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ لنحتاج إلى التخصيص، لكى يقال: إنّ مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص، هذا فى غير السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بالخبر الموثوق به.
وأمّا السيرة العقلائيّة: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصّص عن العمل بالظنّ، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بخبر الثقة، فإنّه- مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية- يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقّف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لعمومها، وعدم كونها مخصّصة لها يتوقّف على أن تكون رادعة عنها.
وإن منعت عن ذلک كلّه، فلا أقلّ من أن يكون حال السيرة حال سائر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 286
الأدلّة الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد، من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى[428]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وفیه: أنّ دلالة ما عدا السیرة من أدلّة حجّیّة الخبر الواحد علی إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع بحیث کان حاله حال العلم فی عالم التشریع ممنوعة، لأنّها لا تدلّ علی أزید من حجّیّة الخبر الواحد، فإنّ الشارع حینما رأی أنّ الطریق الموصل إلی الأحکام الشرعیّة لو اختصّ بالعلم الذی له حجّیّة ذاتیّة لانجرّ إلی تعطیل کثیر من التکالیف الإلهیّة جعل بعض الظنون حجّة- کالقطع- وإن لم تکن لها حجّیّة ذاتیّة.

والحاصل: أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد لا تقتضی إلّاحجّیّته التی تکون بمعنی المنجّزیّة عند الإصابة والمعذّریّة عند الخطأ، وأین هذا من التعبّد بإلغاء احتمال الخلاف وجعل من قام عنده الخبر عالماً بالواقع فی عالم التشریع؟!

وأمّا ما ذکره رحمه الله فی توجیه التخصّص أو الورود فیما إذا کانت السیرة العقلائیّة دلیلًا علی حجّیّة خبر الثقة- من أنّ عمل العقلاء به لیس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلی احتمال مخالفة الخبر للواقع- ففیه: أنّا لا نسلّم أنّ عمل العقلاء بخبر الثقة من باب حصول العلم لهم بمضمونه، بل ملاک عملهم أیضاً ما تقدّم من أنّهم کانوا یرون أنّ الاکتفاء بالعمل بالعلم- الذی قلّما یتّفق- ینجرّ إلی مشاکل عدیدة اجتماعیّة، وتعطیل کثیر من المعاملات العقلائیّة، واختلال الأنظمة الاقتصادیّة، فتمسّکوا لرفع ذلک بذیل بعض الأمارات الظنّیّة التی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 287

فی رأسها خبر الثقة.

وأین هذا من التخصّص أو الورود علی الآیات الناهیة عن العمل بالظنّ؟!

وأمّا ما ذکره من عدم صلاحیّة الآیات الناهیة عن العمل بالظنّ لأن تکون رادعةً عن السیرة العقلائیّة القائمة علی العمل بخبر الثقة، لاستلزامه الدور.

ففیه أوّلًا: النقض بعکسه، لأنّ السیرة لا تصلح لأن تکون مخصّصة للآیات الناهیة إلّاعلی وجه دائر، لأنّ تخصیص الآیات الناهیة بالسیرة یتوقّف علی عدم ردع الآیات عن السیرة، وعدم ردعها عنها یتوقّف علی تخصیصها بها.

وثانیاً: أنّ التوقّف لیس من الطرفین، فإنّ مخصّصیّة السیرة تتوقّف علی عدم رادعیّة الآیات الناهیة، ولا عکس.

توضیح ذلک: أنّ حجّیّة ظواهر الکتاب حجّیّة مطلقة غیر متوقّفة علی عدم سیرة عقلائیّة علی خلافها، بخلاف السیرة، فإنّ حجّیّتها معلّقة علی کونها بمرأی ومنظر من الشارع وعدم ردعه عنها، فلا توقّف إلّامن طرف واحد، فلا دور.

وأمّا قوله رحمه الله فی آخر کلامه: «وإن منعت عن ذلک کلّه، فلا أقلّ من أن یکون حال السیرة حال سائر الأدلّة الدالّة علی حجّیّة خبر الواحد، من

كونها حاكمة على الآيات الناهية».
فهو كلامٌ عجيب، فإنّ السيرة دليل لبّى، ولا تتطرّق الحكومة فى الأدلّة اللبّيّة، لأنّ للحكومة خصوصيّةً ليست فى التخصيص والتخصّص والورود، وهى ما تقدّم من أنّ لسان «الدليل الحاكم» لسان النظارة والشرح والتفسير بالنسبة إلى «الدليل المحكوم» وهذا من شؤون اللفظ، وأمّا الدليل اللبّى الفاقد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 288
للّسان فلا يمكن القول بكونه حاكماً على دليل آخر، ولأجل ذلک لو قام الإجماع مقام قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» فى خروج «كثير الشكّ» عن تحت أدلّة الشكوک لجعلناه مخصّصاً لا حاكماً.
وبالجملة: التخصيص يتحقّق بالأدلّة اللفظيّة واللبّيّة، ولكنّ الحكومة لاتتحقّق إلّابالأدلّة اللفظيّة.
هذا تمام الكلام فى الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ.

وأمّا السنّة: فطوائف من الأخبار تدلّ بتعابير مختلفة على المنع من العمل بالروايات المخالفة للكتاب والسنّة:
منها: ما عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالا: «لا تصدّق علينا إلّاما وافق كتاب اللّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه و آله»[429].
ومنها: ما عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب اللّه فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم»[430].
ومنها: ما عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: خطب النبىّ صلى الله عليه و آله بمنى، فقال: «أيُّها الناس ما جاءكم عنّى يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»[431].
إلى غير ذلک من الأحاديث الواردة فيها أمثال هذه التعابير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 289

وفيه: أنّهم لابدّ من أن يدّعوا تواتر هذه الروايات، ضرورة عدم جواز التمسّک بالخبر الواحد لإثبات عدم حجّيّته.
ولا يمكن دعوى تواترها لفظاً، لاختلاف تعابيرها، ولا معنىً، لاختلاف مضامينها سعةً وضيقاً.
نعم، تواترها إجمالًا لا يمكن أن يُنكر، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع هذه المضامين المختلفة، والقول بعدم حجّيّته، وهو الخبر المخالف للكتاب.
لكن لا تعدّ المخالفة بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد ونحوهما مخالفة فى مقام التقنين، وإن عدّت مخالفةً عند المنطقيّين، فإنّ الموجبة الكلّيّة تناقض السالبة الجزئيّة، والسالبة الكلّيّة تناقض الموجبة الجزئيّة عندهم، وأمّا العرف فلا يرى بينهما مناقضة، بل يحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد.
فغاية ما يستفاد من الأخبار المذكورة هو عدم جواز العمل بخبر يخالف الكتاب بحيث لا يمكن بينهما الجمع العرفى، وهذا ما لا ينكره أحد من القائلين بحجّيّة الخبر الواحد.
وبهذا يندفع ما ربما يقال، من أنّ القول بحجّيّة الخبر الواحد يستلزم الأخذ بكلّ واحد من هذه الأخبار التى اقيمت على عدم حجّيّة الخبر الواحد، ولا يتوقّف التمسّک بها على إثبات التواتر والأخذ بالقدر المتيقّن منها.
وجه الاندفاع أنّ كلّ واحد من هذه الروايات وإن كانت حجّة عندنا، إلّا أنّها- كما عرفت- تختلف سعةً وضيقاً، فلابدّ من الجمع بينها بتخصيص العامّ بالخاصّ وحمل المطلق على المقيّد، ويلزمه أيضاً الأخذ بالقدر المتيقّن منها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 290
والقول بعدم حجّيّة خصوص الخبر المخالف للكتاب.
والحاصل: أنّ نتيجة الأخبار المانعة هى عدم جواز الأخذ بالخبر المخالف للكتاب، ومن قال بحجّيّة الخبر الواحد لا يقول بها بنحو الموجبة الكلّيّة، بل بنحو الموجبة الجزئيّة التى لا تنافى عدم حجّيّته فيما إذا خالف كتاب اللّه عزّ وجلّ.

وأمّا الإجماع: فقد ادّعاه السيّد المرتضى رحمه الله فى مواضع من كلامه، وجعله فى بعضها بمنزلة القياس فى كون ترک العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.
وفيه: أنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بدعوى الشيخ الطوسى رحمه الله الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد فى الجملة[432].

وأمّا العقل: فما تقدّم عن ابن قبة ومن تبعه من الدليلين المتقدِّمين فى مبحث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 291
إمكان التعبّد بالمظنّة، وقد عرفت المناقشة فيهما. فراجع[433].
والحاصل: أنّ جميع ما استدلّ به المنكرون مخدوش، لكنّک قد عرفت أنّهم لا يحتاجون إلى إقامة البرهان لإثبات عدم الاعتبار، بل يكفيهم أنّ الأصل حرمة العمل بالمظنّة، فالمهمّ ملاحظة ما تمسّک به المثبتون.

وهى الأدلّة الأربعة: فى براهين القائلين بحجّيّة الخبر الواحد
أمّا الكتاب: فقد استدلّ بآيات منه:

منها: قوله تعالى فى سورة الحجرات: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ»[434].
قالَ الطبرسى: قوله: «إن جاءكم فاسق» نزل فى الوليد بن عقبة بن أبى معيط، بعثه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقّونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة فى الجاهليّة، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وقال: إنّهم منعوا صدقتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبىّ صلى الله عليه و آله وهمَّ أن يغزوهم، فنزلت الآية[435]، إنتهى.
استدلّ بهذه الآية من طريق مفهوم الوصف تارةً ومن طريق مفهوم الشرط اخرى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 292

أمّا الأوّل: فتقريبه أنّ الحكم فى الآية- أعنى وجوب التبيّن- علّق على وصف «الفاسق» وتعليق حكم على صفة يدلّ على انتفاء سنخه بانتفائها، فإذا لم يكن المخبر فاسقاً، بل كان عادلًا، أو كان غير عادل ولا فاسق- بناءً على ثبوت الواسطة بينهما- فلم يجب التبيّن فى خبره، وإذا لم يجب التبيّن عن خبر العادل، فإمّا أن يردّ وإمّا أن يقبل، ولا سبيل إلى الأوّل، لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوء حالًا من الفاسق، فيتعيّن الثانى، وهو المطلوب، لأنّا لا نعنى بحجّيّة الخبر الواحد إلّاقبوله.
والحاصل: أنّ الآية تدلّ بمنطوقها على عدم حجّيّة خبر الفاسق، وبمفهوم وصفها على حجّيّة خبر العادل فقط بناءً على كونهما ضدّين لا ثالث لهما، وعلى حجّيّة خبر من ليس بفاسق ولا عادل أيضاً بناءً على ثبوت الواسطة بينهما.
وفيه: أنّك قد عرفت[436] أنّه لا مفهوم للجملة الوصفيّة، بل أنكر دلالتها على المفهوم كثير ممّن قال بدلالة الجملة الشرطيّة عليه، وذلک لأنّ دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تبتنى على كون الوصف علّة منحصرة للحكم، ولا يمكن الالتزام به، ضرورة أنّ الوصف لا يدلّ عليه لا بمادّته ولا بهيئته، ولا دلالة لمجموع الجملة الوصفيّة أيضاً عليه.
على أنّ المفهوم لا يختصّ بالحكم الإنشائى، فلو كان للوصف مفهوم فلابدّ من أن يكون الجملة الخبريّة أيضاً دالّةً عليه، وهو خلاف الوجدان السليم، ضرورة أنّك إذا قلت: «جاءنى رجل عالم» فلا يفيد أنّ العلّة المنحصرة لمجيئه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 293
هى كونه عالماً، فكذلک إذا قلت: «أكرم رجلًا عالماً».
إن قلت: الأصل فى القيد أن يكون احترازيّاً، لا غالبيّاً[437] أو توضيحيّاً[438].
قلت: إن اريد باحترازيّة القيد ثبوت المفهوم للجملة المشتملة له فهو أوّل الكلام، وإن اريد كونه دخيلًا فى ثبوت الحكم فهو مسلّم، لكن دخله فيه ليس بمعنى علّيّته المنحصرة التى يتوقّف ثبوت المفهوم عليها، ضرورة أنّ الحكم يمكن أن يكون له علّتان مستقلّتان، فحينئذٍ كلّ منهما دخيل فى الحكم من دون أن يدلّ دخله فيه على انتفائه عند انتفائه، بل انتفاء الحكم يتوقّف على انتفاء كلتا العلّتين كما لا يخفى.

وأمّا الثانى- أعنى مفهوم الشرط- فتقريبه أنّه لا ريب فى كون الآية الشريفة جملة شرطيّة، والجملة الشرطيّة فى رأس الجمل التى ادّعى ثبوت المفهوم لها، فهى تدلّ على أنّه «إن لم يجئكم فاسق بنبأ- بل جاءكم عادل به- فلا يجب عليكم التبيّن» فإذا لم يجب التبيّن عند إخبار العدل، فإمّا أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الردّ، فيكون أسوء حالًا من الفاسق، وهو محال.

وقد اورد عليه إيرادات متعدّدة:

الأوّل: أنّک قد عرفت فى محلّه عدم ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة[439].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 294

الثانی: أنّ مفهوم الشرط- علی فرض ثبوته- یختصّ بما إذا کان الشرط مغایراً لموضوع الحکم، کی یمکن بقاء الموضوع مع انتفاء الشرط، کما إذا قال:
«إن جاءک زید فأکرمه» بخلاف المقام، فإنّ الشرط هاهنا- وهو مجیء الفاسق بالنبأ- سیق لبیان تحقّق الموضوع، کما فی قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن رکب زید فخذ رکابه» و «إن قدم زید من السفر فاستقبله» و «إن تزوّجت فلا تضیّع حقّ زوجتک» و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال اللّه سبحانه: «وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا»[440]، «وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها»[441]، إلی غیر ذلک ممّا لا یحصی.
وبالجملة: لا نبأ عند عدم مجیء الفاسق بالنبأ لکی یجب تبیّنه.

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّ موضوع وجوب التبيّن هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجىء الفاسق به، فلا يتّحدان، فالآية تكون بمعنى «النبأ الذى جيىء به إن كان الجائى به فاسقاً يجب التبيّن عنه وليس بحجّة» فينتفى وجوب التبيّن عند انتفاء الشرط كما إذا كان الجائى بالنبأ عادلاً.
وبالجملة: النبأ الذى جيىء به له حالتان:
أ- كون الجائى به فاسقاً، فليس بحجّة بمقتضى منطوق الآية، ب- كونه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 295
عادلاً، فهو حجّة بمقتضى مفهومها، فالآية الشريفة تكون نظير «إن جاءک زيد فأكرمه» لا نظير «إن رزقت ولداً فاختنه»[442].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.
وارتضاه المحقّق النائينى رحمه الله وأيّده بأنّ التأمّل فى الآية يعطى أنّها فى مقام التمييز بين الخبر الذى يجب التبيّن عنه وليس بحجّة وبين ما لا يجب التبيّن عنه ويكون حجّة.
وحيث إنّ وجوب التبيّن مشروط فى الآية بخبر الفاسق نستنتج أنّ الموضوع فيها هو طبيعة النبأ الذى له حالتان: بيّن إحدى الحالتين فى منطوقها، وهو النبأ ا لذى جاء به الفاسق، والاخرى فى مفهومها، وهو النبأ الذى جاء به غير الفاسق[443].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينى فى تأييد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمهما الله.

نقد كلامهما

ويرد على ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ الاستدلال بهذه الآية على حجّيّة الخبر الواحد لا يتمّ إلّاإذا كانت ظاهرة فيما ادّعاه رحمه الله من أنّ موضوع وجوب التبيّن هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجىء الفاسق به، لكن ظهورها فيه ممنوع لو لم تكن ظاهرة فى كون الشرط مسوقاً لبيان تحقّق الموضوع.
وأمّا ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من كون الآية فى مقام بيان ضابطة كلّيّة بها يتميّز الخبر الذى هو حجّة عن الذى ليس بحجّة، فلا دليل عليه إلّاعلى القول بدلالة الآية على المفهوم، وهو أوّل الكلام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 296

الثالث: أنّ مفهوم الآیة- علی فرض ثبوته- لا یقتضی إلّاأنّ لخبر العادل أثراً، وهو لا یلازم الحجّیّة، لاحتمال کونه مثبتاً للشیء فیما إذا انضمّ إلیه قول عدل آخر ویحصل عندنا البیّنة.
توضیح ذلک: أنّه لابدّ من أن یکون بین الشرط والجزاء فی القضایا الشرطیّة ارتباط وسنخیّة بنحو العلّیّة والمعلولیّة[444]، ولا سنخیّة بین الشرط وما وقع بحسب الظاهر جزاءً فی الآیة، ضرورة أنّه لا یمکن الالتزام بوجوب التبیّن والتفحّص عن حال الخبر فیما إذا کان المخبر فاسقاً، بحیث لو ترک التبیّن لأخلّ بواجب شرعی نفسی واستحقّ العقوبة علیه، ولو لم یقصد العمل بذلک الخبر، فلابدّ من حمل الآیة علی کون التبیّن شرطاً للعمل بخبر الفاسق، فالجزاء فی الواقع هو عدم حجّیّة خبره، فکأنّه قال: «إن جاءکم فاسق بنبأ فقوله لیس بحجّة ولا یترتّب علیه أثر» ومقتضی مفهومه- علی فرض ثبوته- أنّ نبأ العادل لیس کالعدم کنبأ الفاسق، بل له أثر، وهو کما یحتمل حجّیّته منفرداً یحتمل أیضاً حجّیّته بشرط انضمام قول عادل آخر إلیه لینطبق علیه عنوان «البیّنة».

الرابع: أنّ التعليل الوارد في الآية الشريفة- وهو قوله: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ»- يشترک بين المنطوق والمفهوم، لأنّ «الجهالة» فيها بمعنى «عدم العلم» ولا ريب فى أنّ خبر الواحد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 297
لا يفيد العلم، سواء كان المخبر عادلًا أو فاسقاً، فعموم التعليل فى الآية يقتضى أن لا يكون لها مفهوم، ولو سلّم أنّ أمثالها ظاهرة فى المفهوم.
وبعبارة اخرى: ظهور التعليل فى العموم أقوى من ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم، فيقدَّم عليه، بل عموم التعليل فى الآية بمنزلة القرينة المتّصلة التى تمنع من انعقاد الظهور على خلافها.
إن قلت: فعلى هذا ذكر «الفاسق» فى الآية يكون لغواً، لعدم اختصاص وجوب التبيّن بخبره، بل يعمّ خبر العادل أيضاً.
قلت: لعلّ ذكر عنوان «الفاسق» فى الآية كان لغرض إفهام أنّ «الوليد»- الذى نزلت الآية فى شأنه- يتّصف بالفسق، لا لكونه دخيلًا فى الحكم.
والحاصل: أنّ ظهور التعليل فى العموم قرينة على عدم دلالة القضيّة الشرطيّة فى الآية على المفهوم.
هذا إشكال مهمّ فى المقام كان مورداً للنقض والإبرام بين العلماء من قديم الأيّام حتّى من زمن الشيخ الطوسى رحمه الله إلى الآن.
وقد اجيب عنه بوجوه:
منها: أنّ الآية إن اختصّت منطوقاً ومفهوماً بالنبأ الذى لا يفيد العلم- كما هو ظاهرها- كان التعليل أعمّ من المفهوم، لأنّ المفهوم يدلّ على حجّيّة خبر العادل الذى لا يفيد العلم، والتعليل يدلّ على عدم حجّيّة الخبر الذى لا يفيد العلم، سواء أخبر به العادل أو الفاسق، وقاعدة لزوم تخصيص العامّ بالخاصّ تقتضى حجّيّة القضيّة الشرطيّة بالنسبة إلى المنطوق والمفهوم ورفع اليد عن ظهور التعليل فى العموم والقول باختصاصه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 298
بمورد المنطوق.
ولو كان النبأ يعمّ الخبر المفيد للعلم وغير المفيد له[445] كان النسبة بين المفهوم والتعليل عموماً من وجه، ومادّة اجتماعهما هى خبر العادل الذى لا يفيد العلم[446]، فالمفهوم يدلّ على حجّيّته والتعليل على عدمها، ولا يصحّ إخراجه من المفهوم وإبقائه تحت التعليل، لاستلزامه لغويّة المفهوم، ضرورة أنّه لا أثر للمفهوم بالنسبة إلى مصداقه الآخر- وهو خبر العادل الذى يفيد العلم- لأنّ العلم حجّة ولو حصل من خبر الفاسق، لأنّ حجّيّته ذاتيّة، فلابدّ من إخراج مادّة الاجتماع من التعليل وإبقائه تحت المفهوم، صوناً للكلام من اللغويّة فى ناحية المفهوم.

لكن هذا الجواب لا يُسمن ولا يُغنى من جوع؛ لأنّ الحكم يدور مدار العلّة نفياً وإثباتاً، وسعةً وضيقاً، فالعلّة فى الآية تمنع من انعقاد ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم.
وبالجملة: ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم- على فرض ثبوته- إنّما هو فيما إذا لم تقترن بقرينة أقوى على خلافه، فإذا اقترنت بعلّة مخالفة له فلا مفهوم فى البين كى تلاحظ النسبة بينهما ويقال: لابدّ من تخصيص العلّة بالمفهوم، رعايةً لقاعدة العامّ والخاصّ، أو إبقاء مادّة الاجتماع تحت المفهوم، صوناً للكلام من اللغويّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 299

ومنها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، فلا يشمله عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه.
والسرّ فى ذلک: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرّض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه، والمفهوم فى الآية يوجب تضييق موضوع العامّ وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع.
فإن قلت: إنّ ذلک كلّه فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدّعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضيّة فى المفهوم.
قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّاتوهّم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأوّلى فى المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وبالبيان المتقدّم ظهر: أنّه لا منافاة بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضيّة لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 300
حكمه، ولا يكاد يمكن أن يتكفّل العامّ بيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفّل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذى هو الموضوع فى العامّ، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلک واضح[447]، إنتهى.

وفيه أوّلًا: منع حكومة المفهوم على عموم التعليل، لما تقدّم من أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد لا تدلّ على أزيد من حجّيّته، فأين تنزيل الظنّ الحاصل من خبر العادل منزلة العلم فى عالم التشريع كى يكون مفهوم الشرطيّة حاكماً على عموم التعليل فى الآية؟!
وثانياً: أنّ حكومة المفهوم على ظهور التعليل فى العموم لو فرض صحّتها إنّما هى فيما إذا كانا فى دليلين مستقلّين، بخلاف المقام، لما عرفت من أنّ عموم التعليل قرينة متّصلة تمنع من ظهور الآية فى المفهوم، فلا مفهوم هاهنا كى يبحث فى أنّه حاكم على عموم التعليل أم لا؟

وأجاب المحقّق الاصفهانى رحمه الله عن مسألة الحكومة فى المقام بأنّها تستلزم الدور، لأنّ حكومة المفهوم على عموم التعليل تتوقّف على ثبوت المفهوم للشرطيّة، وثبوت المفهوم لها يتوقّف على حكومته على عموم التعليل، وإلّا فلو لم يكن حاكماً عليه بل وقع التعارض بينهما، لمنع عموم التعليل من انعقاد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 301
ظهور الآية فى المفهوم.
وبالجملة: كلّ من ثبوت المفهوم وحاكميّته على ظهور التعليل فى العموم فى آية «النبأ» يتوقّف على نفسه، فلا يمكن الالتزام بما التزم به المحقّق النائينى رحمه الله[448].
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام.

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
ولا يخفى أنّ الإشكال إنّما يبتنى على كون «الجهالة» بمعنى عدم العلم، مع أنّ دعوى أنّها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة[449]، إنتهى.
وعليه فالتعليل يختصّ بخبر الفاسق الذى يحتمل تعمّد الكذب فى حقّه، وأمّا العمل بخبر العادل الذى لا يحتمل فى حقّه ذلک فلا يعدّ سفاهة عند العقلاء.

وقد نوقش فيه بوجهين:
أ- أنّه خلاف ما نجده فى معاجم اللغة، فإنّ «الجهل» فيها يكون فى مقابل «العلم» ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.
ب- أنّ قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا» يدلّ على لزوم التفحّص عن النبأ الذى جاء به الفاسق لكى يحصل العلم واليقين بواقعيّة المسألة، فكانت «الجهالة»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 302
المذكورة فى التعليل أيضاً ما يقابل العلم واليقين.
ولكن يمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ «الجهل» استعمل فى لسان الروايات وكثير من الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام فى مقابل «العقل»، ويشهد له أنّ محمّد بن يعقوب الكلينى رحمه الله خصّ أحد كتب الكافى بالأحاديث الواردة حول «العقل» و «الجهل» وذكر فى رواية للعقل جنوداً وللجهل جنوداً اخر[450].
بل لا يبعد دعوى ذلک فى الآيات القرآنيّة أيضاً، فإنّ «الجهالة» فى قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ»[451] لابدّ من أن تكون بمعنى «السفاهة»، لعدم صحّة القول باختصاص التوبة بمن عمل السوء بغير علم، بل بابها مفتوح لكلّ من عمل ما لا ينبغى صدوره من العاقل.
وعن‌الثانى: بأنّ «التبيّن» المأمور به لايختصّ بتحصيل‌العلم واليقين فى‌مورد الواقعة التى جاء بها الفاسق، بل لو تفحّصنا وقامت البيّنة على أحد طرفيها لحصل التبيّن أيضاً، ولذا لو تفحّص المسلمون عن إخبار «الوليد» بارتداد بنى المصطلق وامتناعهم عن أداء الصدقة فقامت البيّنة على ذلک فعملوا على مقتضاها لم يكن عملهم بدون التبيّن، ولم تصدق عليه إصابة قوم بجهالة.
وبالجملة: قيام البيّنة إمّا من مصاديق «التبيّن» المذكور فى الآية، أو يقوم مقامه، فإذا كان «التبيّن» يعمّ البيّنة عنواناً أو حكماً لم تصدق «الجهالة» المذكورة فى التعليل إلّافيما إذا فقد العلم والبيّنة كلاهما.
والحاصل: أنّ ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الإشكال صحيح متين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 303

الخامس: أنّ ثبوت المفهوم للآية الشريفة يستلزم خروج المورد عن تحت عمومه.
توضيح ذلک: أنّ المشهور الموافق للتحقيق عدم ثبوت الموضوعات الخارجيّة بقول عدل واحد، بل لابدّ له من البيّنة، فلو دلّ قوله تعالى: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» بمفهومه على حجّيّة الخبر الواحد فلابدّ من تخصيصه فى مورده، وهو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، لأنّه من الموضوعات الخارجيّة التى لا تثبت بقول عدل واحد، كما لا تثبت بخبر الفاسق، وتخصيص العامّ وإن كان جائزاً إلّاأنّه يختصّ بما إذا لم ينجرّ إلىخروج مورده، فلا يمكن القول بدلالة آية «النبأ» على المفهوم، وإن سلّمنا دلالة الجملة الشرطيّة عليه فى سائر الموارد.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى الجواب عن هذا الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائينى رحمه الله عنه بأنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بنى المصطلق» والآية الشريفة إنّما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كلّيّة، والمورد داخل فى عموم الكبرى، وهى قوله تعالى: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا فى الموضوعات ولا فى الأحكام.

وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقّق، لأنّه لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائيّة التى لم ترد فى مورد خاصّ قابل للتخصيص بأىّ مخصّص.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 304

فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيّة، ولا فرق بين المفهوم والعامّ الابتدائى، سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيّة فى المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم، وإلّا فهو كالعامّ الابتدائى الذى لم يرد فى مورد خاصّ، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق فى مورد خاصّ فالمفهوم أيضاً لابدّ وأن يكون فى ذلک المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم[452]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وقد نوقش فيه بأنّ المورد وإن كان يختصّ بالمنطوق فى سائر الموارد، إلّا أنّ فى الآية الشريفة خصوصيّة تقتضى دخول المورد فى المنطوق والمفهوم كليهما، وهى أنّ الآية تتضمّن التوبيخ والملامة على عملهم بنبأ الوليد الفاسق وتهيّئهم لمقابلة بنى المصطلق، ويفهم منه أنّ هذا التهيّؤ وهذه المقابلة لو كانت ناشئة عن نبأ العادل لم يكونوا ملومين عليها، فيعمّ المفهوم خبر العدل الواحد ولو كان المخبر به من الموضوعات الخارجيّة، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام به، فلابدّ من تخصيصه المستلزم لخروج مورده، وهو مستهجن.

ونحن وإن ارتضينا هذه المناقشة فى الدورة السابقة، إلّاأنّه يمكن الخدشة فيها عند التأمّل الدقيق فى أطراف المسألة.

وتوضيحه يتوقّف على أمرين:

أ- أنّ الخبر الواحد الوارد فى الموضوعات وإن لم يكن حجّة شرعاً، إلّاأنّه اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 305

معتبر عند العقلاء، فإنّ جلّ ما اعتمدوا فيه على خبر العادل بل مطلق الثقة، يكون من الموضوعات الخارجيّة، لكنّ الشارع ردع عن العمل به فيها.

ب- أنّه لا يصحّ التوبيخ والملامة من قبل الشارع على عمل رائج عند العقلاء قبل ردعه عنه، ألا ترى أنّ الشارع لم يلم ولم يصحّ أن يلوم فى أوائل البعثة على شرب الخمر الذى كان متداولًا بين العقلاء ولم يكن يحرّمه الشارع بعد.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

إنّ خبر العدل الواحد وإن لم يكن حجّة في الموضوعات عند الشارع، إلّا أنّه بيّن عدم حجّيّته بعد نزول آية «النبأ»، وأمّا فى الأزمنة المتقدِّمة عليه أو المقارنة له فجميع العقلاء كانوا يعملون به ولم يكن يردع الشارع المقدّس عنه بعد.

وعلى هذا فلابدّ من أن يرجع التوبيخ المستفاد من الآية الشريفة إلى عمل قبيح عند العقلاء، وهو ينحصر فى منطوقها، فكأنّه تعالى يقول: كيف اعتمدتم بلا تبيّن وتفحّص على إخبار الفاسق بارتداد قبيلة بنى المصطلق عن الإسلام ومخالفتهم لأوامر رسول اللّه صلى الله عليه و آله فتهيّأتم لقتالهم؟!

وهذا بخلاف المفهوم، فإنّ خبر العادل وإن كان كخبر الفاسق فى عدم حجّيّته فى الموضوعات شرعاً، إلّاأنّه حجّة عند العقلاء، ولم يكن المسلمون ممنوعين من العمل به فى زمن نزول الآية، فلا يلائمه اللوم والتوبيخ إثباتاً ونفياً.

وبالجملة: التوبيخ فى الآية الشريفة لا يرتبط بجهة شرعيّة، بل بجهة عقلائيّة

جارية فى خصوص المنطوق، فشأن نزول الآية- وهو الإخبار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 306
بارتداد بنى المصطلق- يختصّ بالمنطوق، فلا مانع من تخصيص المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيّة- كما قال المحقّق النائينى رحمه الله- لعدم وروده فى مورد خاصّ كى يستلزم التخصيص المستهجن.

السادس: أنّ «النبأ» لا يصدق إلّافيما إذا كان المخبر به من الامور الخطيرة العظيمة، ولا فرق بين خبر الفاسق والعادل فى عدم حجّيّته فيها، فلا يمكن أن تدلّ الآية على المفهوم، وهو عدم وجوب التبيّن عن النبأ الذى جاء به العادل.

وفيه أوّلًا: أنّا لا نسلّم أنّ «النبأ» يختصّ بالأخبار المهمّة العظيمة، بل هو مرادف للفظ «الخبر».

نعم، قد يوصف بوصف «العظيم» كما قال تعالى: «عَمَّ يَتَساءَلُونَ* عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ»[453] فيستفاد حينئذٍ الأهمّيّة والعظمة من الوصف، لا من الموصوف.

وثانياً: أنّا لا نسلّم عدم حجّيّة الخبر الواحد في الامور المهمّة، فإنّ من قال بحجّيّته قال بها فى الأحكام الشرعيّة، وهى كلّها امور خطيرة، ضرورة أنّه لا يمكن الالتزام بعدم أهمّيّة الأحكام الإلهيّة التى إذا ثبتت وجبت متابعتها فى جميع الأعصار والأمصار.

إلى هنا تمّ ما أوردوه على خصوص آية «النبأ».

وهاهنا إيرادات اخر لا تختصّ بها، بل تعمّ جميع ما استدلّ به على حجّيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 307
الخبر الواحد، وكان ينبغى ذكرها بعد بيان جميع تلك الأدلّة، لكنّهم أوردوها أيضاً عقيب البحث عن آية «النبأ».
منها: أنّ أدلّة حجّيّة الخبر تعارض الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، فتتساقطان ويرجع إلى أصالة حرمة التعبّد بالظنّ.
وفيه: ما تقدّم تفصيله من أنّ أدلّة حجّيّة الخبر واردة على تلك الآيات.
ومنها: أنّ حجّيّة الخبر الواحد تستلزم عدم حجّيّته، لشموله ما أخبر به السيّد المرتضى رحمه الله من الإجماع على عدم حجّيّته.
وقد اجيب عنه بوجوه:
أ- ما تقدّم[454] فى مبحث الإجماع المنقول من أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالإخبار عن حسّ، ومدّعى الإجماع لم يحصّل رأى المعصوم عليه السلام إلّا من طريق الملازمة العقليّة أو العاديّة التى غايتها الحدس برأيه عليه السلام.
ب- أنّ دعوى الإجماع على عدم حجّيّة الخبر الواحد معارضة بدعوى الشيخ الإجماع على حجّيّته، فيتعارضان ويتساقطان من دون أن تنثلم أدلّة الحجّيّة.
ج- أنّه يستحيل أن يندرج خبر السيّد هذا تحت أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لأنّه يستلزم عدم حجّيّة نفسه أيضاً، لكونه من مصاديق الخبر الواحد، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.
د- أنّه لا يمكن الجمع بين اعتبار خبر السيّد رحمه الله واعتبار سائر الأخبار الآحاد، فلابدّ من تخصيص أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، إمّا بإخراج خبر السيّد عن تحتها، أو بإخراج سائر الأخبار، ولا يمكن الالتزام بالثانى، لاستلزامه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 308
تخصيص العامّ إلى حدّ لم يبق تحته إلّافرد واحد، وهو مستهجن غاية الاستهجان، فلابدّ من الذهاب إلى الأوّل والقول بحجّيّة جميع الأخبار إلّا إخبار السيّد رحمه الله بالإجماع على عدم حجّيّة الخبر الواحد.

وقد أجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى «حاشية الرسائل» عن الاستهجان بقوله: من الممكن جدّاً أن يكون المراد من الآية واقعاً هو حجّيّة خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيّته، كما هو قضيّة ظهورها من دون أن يزاحمه شىء قبله، وعدم حجّيّته بعده، كما هو قضيّة مزاحمة عمومها لسائر الأفراد وبعد شمول العموم له أيضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصلاً، فإنّه ليس إلّامن باب بيان إظهار انتهاء حكم العامّ فى زمان بتعميمه بحيث يعمّ فرداً ينافى ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجد إلّافى ذلک الزمان، حيث إنّه ليس إلّانحو تقييد[455]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ معقد الإجماع المنقول من قبل السيّد رحمه الله إنّما هو عدم حجّيّة الخبر الواحد بنحو السالبة الكلّيّة الشاملة للأخبار التى قبله وبعده جميعاً، فإنّ دعواه عدم حجّيّة الخبر الواحد بطبيعته وبإطلاقه، وهل يمكن الالتزام بأنّه رحمه الله تمسّک لإثبات هذه الدعوى بإجماع لا يثبت إلّاقسماً منها؟!

ومنها: أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالأخبار بلا واسطة، فلا تعمّ الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه عديدة:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 309

الوجه الأوّل: دعوى انصرافها إلى الخبر بلا واسطة.

وفيه أوّلاً: أنّ منشأ الانصراف إمّا كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال[456]، وكلاهما منتفيان فى المقام، لعدم كون الأخبار بلا واسطة أكثر وجوداً من غيرها، كيف وقد تداول نقل الأحاديث مع الواسطة من صدر الإسلام إلى زماننا هذا؟!

وهكذا مسألة كثرة الاستعمال، ضرورة أنّ استعمال «خبر العادل» فى الخبر بلا واسطة لا يكون أكثر من استعماله فى غيره، بحيث ينتقل ذهن من سمعه إلى الأوّل.

وثانياً: أنّ انصرافها عن الأخبار مع الواسطة- على فرض تسليمه- يختصّ بما إذا كثرت الوسائط كثرةً غير متعارفة، وأمّا الأخبار المنقولة بوسائط قليلة متعارفة فلا نسلّم انصراف أدلّة حجّيّة الخبر عنها، وأحاديث الكتب الأربعة التى هى أهمّ المنابع الحديثيّة عند الإماميّة منقولة إلينا بوسائط قليلة، وذلک لأنّ هذه الكتب لا تحتاج إلى وسائط بيننا وبين مؤلّفيها، لأنّ انتسابها إليهم أمرٌ مقطوع به[457]، فكأنّه تلقّينا أحاديث هذه الكتب من مؤلّفيها بلا واسطة، والوسائط الموجودة بينهم وبين أهل البيت عليهم السلام لا تتجاوز عن المتعارف.

وثالثاَ: أنّ الانصراف من أوصاف الأدلّة اللفظيّة، وأهمّ ما دلّ على حجّيّة الخبر الواحد هو بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، ولا يمكن دعوى الانصراف فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 310
إن قلت: نعم، ولكن بناء العقلاء دليل لبّى، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو الأخبار بلا واسطة.
قلت: إنّ العقلاء يعملون بالأخبار المنقولة إليهم بوسائط قليلة متعارفة، كما يعملون بالأخبار بلا واسطة، فلا نشكّ فى شمول بناء العقلاء لمثل ما بأيدينا من روايات أهل البيت عليهم السلام كى يدّعى أنّ القدر المتيقّن منه هو الأخبار بلا واسطة.
والحاصل: أنّ دعوى عدم شمول أدلّة حجّيّة الخبر الواحد للخبر مع الواسطة لأجل الانصراف فى الأدلّة اللفظيّة والاقتصار على القدر المتيقّن فى الأدلّة اللبّيّة غير مسموعة.
الوجه الثانى: أنّ المجعول من قبل الشارع بما هو شارع لابدّ من أن يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، وهذا الشرط موجود فى الأخبار بلا واسطة؛ لأنّ المخبر به فيها هو قول الإمام عليه السلام بوجوب صلاة الجمعة مثلًا، بخلاف الأخبار مع الواسطة، ضرورة أنّ الكلينى مثلًا حينما أخبرنا عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكّونى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال:
«صلاة الجمعة واجبة» كان المخبر به فى خبر الكلينى قول على بن إبراهيم، وهو ليس أثراً شرعيّاً ولا موضوعاً لأثر شرعى.
ولا فرق فى هذا الإشكال بين قلّة الواسطة وكثرتها كما لا يخفى.
وجوابه واضح؛ إذ لا دليل على وجوب كون المجعول حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى إلّاحكمة الشارع التى تمنعه عن صدور اللغو، فتمام الملاک لإمكان الجعل الشرعى وعدمه هو لزوم اللغويّة وعدمه، والأخبار مع الواسطة إن لم تنته إلى حكم شرعى- كما إذا قال الشيخ رحمه الله: حدّثنا المفيد رحمه الله
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 311
عن محمّد بن على بن الحسين أنّه قال: مات أبو جعفر محمّد بن الحسن بن الوليد سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة- فلا يصحّ جعل الحجّيّة لها، لعدم ارتباط موت الأشخاص بالشارع بما هو شارع، بل لا يصحّ جعل الحجّيّة لهذا النوع من الخبر ولو كان بلا واسطة؛ لأنّ جعل الحجّيّة للخبر الذى لا يترتّب عليه أثر شرعى يكون لغواً، سواء اشتمل على الواسطة أم لا، بخلاف الأخبار التى تنتهى بالأخرة إلى حكم شرعى، كالمثال السابق، فإنّ جعل الحجّيّة لخبر الكلينى رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند- وهو قول الإمام عليه السلام: «صلاة الجمعة واجبة»- لا يكون لغواً، وإن كان ما أخبر به

الكلينى بلا واسطة هو قول على بن إبراهيم رحمه الله.
والحاصل: أنّه لا يصحّ جعل الحجّيّة للخبر الواحد فيما إذا استلزم اللغويّة وإن كان الخبر بلا واسطة، ويصحّ فيما إذا لم يستلزمها وإن كان مع الواسطة.
الوجه الثالث: دعوى أنّ شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار مع الواسطة يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط.
توضيحه: أنّ الشيخ رحمه الله إذا أخبر عن المفيد عن الصدوق عن الصفّار رحمهم الله عن العسكرى عليه السلام، فإخبار «المفيد» للشيخ، وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفّار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأمّا الوسائط فليس شىء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبّد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنّ خبر الواسطة يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلابدّ وأن يكون الخبر فى المرتبة السابقة محرزاً إمّا بالوجدان وإمّا بالتعبّد ليحكم عليه بوجوب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 312
تصديقه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه، لاستلزامه الدور المحال.
ويمكن أن يُجاب عنه أوّلًا: بالنقض بنظائره فى الفقه، كحجّيّة الإقرار على الإقرار والبيّنة على البيّنة، فإنّ شمول «جواز إقرار العقلاء على أنفسهم» للإقرار على الإقرار، وشمول دليل حجّيّة البيّنة للبيّنة على البيّنة يكون نظير ما نحن فيه.
وثانياً: أنّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق «الشيخ» رحمه الله فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر «الصدوق» رحمه الله فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسلة الوسائط، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتّب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة، غايته أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضيّة «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب ما لموضوعها من الأفراد.
والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعبّد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.
الوجه الرابع: دعوى أنّ شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار مع الواسطة يستلزم أن يكون الأثر الذى يلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن

يكون فى البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.
وتوضيح ذلک: هو أنّ التعبّد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجيّة إنّما هو باعتبار ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة، ولابدّ أن تكون تلک الآثار مترتّبة على الموضوعات بأدلّتها ليصحّ التعبّد بالأمارة بلحاظ تلک الآثار، مثلًا التعبّد بخبر العادل القائم على عدالة «زيد» ووجوب تصديقه إنّما يكون باعتبار ما يترتّب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلک من الآثار الشرعيّة المترتّبة على عدالة «زيد» فلابدّ وأن يكون ترتّب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصحّ التعبّد بالأمارة القائمة على ذلک الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.
فإذا كان الخبر بلا واسطة، كإخبار «زرارة» عن الصادق عليه السلام بوجوب شىء أو حرمته، فلا إشكال فى صحّة التعبّد بقول «زرارة» والحكم بوجوب تصديقه؛ لأنّه يترتّب على ذلک قول الصادق عليه السلام من وجوب الشىء أو حرمته.
وأمّا إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفّار» عن العسكرى عليه السلام فالتعبّد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه فى إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتّب عليه أثرٌ شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعيّة، إلّاأنّه لابدّ وأن يكون بلحاظ ما يترتّب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.
وبعبارة اخرى: إنّ إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتّب عليه أثرٌ شرعى وهو وجوب تصديقه، إلّاأنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع

قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق، وهو لا يعقل.
وقد ظهر أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالوسائط، بل يأتى فى آخر السلسلة، وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنّه يختصّ بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن هذا الإشکال

وقد أجاب عنه المحقّق النائینی رحمه الله بقوله:
ولا یخفی أنّ هذا الإشکال إنّما یتوجّه بناءً علی أن یکون المجعول فی باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّیّة، وأمّا بناءً علی المختار من أنّ المجعول فی باب الطرق والأمارات نفس الکاشفیّة والوسطیّة فی الإثبات فلا إشکال حتّی نحتاج إلی التفصّی عنه، فإنّه لا یلزم شیء ممّا ذکر؛ لأنّ المجعول فی جمیع السلسلة هو الطریقیّة إلی ما تؤدّی إلیه أیّ شیء کان المؤدّی، فقول «الشیخ» طریق إلی قول «المفید» وقول «المفید» طریق إلی قول «الصدوق» وهکذا إلی أن ینتهی إلی قول «زرارة» الحاکی لقول الإمام علیه السلام ولا یحتاج فی جعل الطریقیّة إلی أن یکون فی نفس مؤدّی الطریق أثرٌ شرعی، بل یکفی الانتهاء إلی الأثر ولو بألف واسطة- کما فی المقام- فإنّ جعل الطریقیّة لأقوال السلسلة لمکان أنّها تنتهی إلی قول الإمام علیه السلام، فتکون جمیع الأقوال واقعة فی طریق إثبات الحکم الشرعی[458]، إنتهی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 315

أقول: كلامه رحمه الله ذو احتمالين:
أ- أن يكون جعل الطريقيّة والكاشفيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله مثلًا لإثبات خبر «المفيد» رحمه الله به.
وفيه: أنّ خبر «المفيد» رحمه الله حيث يكون من الموضوعات الخارجيّة التى لا يترتّب عليه أثرٌ شرعى سوى طريقيّته إلى خبر «الصدوق» رحمه الله بقى الإشكال بحاله، ضرورة أنّه يلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه جعلت الطريقيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله نفس جعل الطريقيّة، من دون أن يكون فى البين أثر آخر كان جعل الطريقيّة بلحاظه.
ب- أن يكون جعل الطريقيّة والكاشفيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند، من قول المعصوم عليه السلام نظير ما تقدّم منّا فى الجواب عن الوجه الثانى.
وهو صحيح لا غبار عليه، إلّاأنّه لا يختصّ بما اختاره رحمه الله من المبنى فى باب الطرق والأمارات، من كون المجعول نفس الكاشفيّة والوسطيّة فى الإثبات، بل يجرى بناءً على كون المجعول فيه وجوب تصديق العادل، فإنّ وجوب تصديق العادل يترتّب على خبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند من قول المعصوم عليه السلام، فلا تفاوت بين المبنيين فى صحّة هذا الجواب عن الإشكال.

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله سلک طريقاً آخر لدفع جميع وجوه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 316
الإشكال بقوله:
والذى يقتضيه النظر أنّ الإشكالات تندفع بحذافيرها، بمراجعة بناء العرف والعقلاء، فإنّهم لا يفرّقون فى الأخبار بين ذى الواسطة وعدمه، وسيمرّ عليک أنّ الدليل الوحيد هو البناء القطعى من العقلاء على العمل بخبر الثقة، وأمّا أنّ[459] عدم كون محكىّ قول الشيخ ذا أثر فمدفوع، بأنّه لا يلزم فى صحّة التعبّد أن يكون له أثرٌ عملى، بل الملاک فى صحّته عدم لزوم اللغويّة فى إعمال التعبّد أو إمضاء بناء العقلاء كما فى المقام، فإنّ جعل الحجّيّة لكلّ واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء ليس أمراً لغواً.
ولعلّ السرّ فى عدم تفريقهم بين ذى الواسطة وعدمه، وعدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا أخباراً؛ لأنّ نظرهم إلى الوسائط طريقى لا موضوعى، وليس هاهنا إخبارات عديدة ولكن لا يترتّب الأثر العملى إلّا بواحدٍ منها أعنى خبر «الصفّار» بل إخبار واحد وعمل فارد.
ويشهد على ذلک انصراف ما يدلّ على احتياج الموضوعات إلى البيّنة عن المقام أعنى أقوال الوسائط مع كونها موضوعات. نعم، لو كان لبعض الوسائط أثرٌ خاصّ لا يمكن إثباته إلّابالبيّنة، كما لا يخفى[460].
إنتهى كلامه قدس سره.
هذا تمام الكلام فى آية «النبأ» والشبهات المختصّة بها والمشتركة بينها وبين سائر أدلّة حجّيّة الخبر الواحد.
وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشبهات المشتركة جميعها مدفوعة، ولكن مع ذلک لا يتمّ الاستدلال بمفهوم آية «النبأ» على حجّيّة الخبر الواحد، لتماميّة بعض الإشكالات المختصّة بها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 317

ومنها: قوله تعالى فى سورة التوبة: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»[461].
ويتوقّف الاستدلال بهذه الآية على أمرين:
الأوّل: أن يكون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المتفقّهين.
الثانى: أن يكون للآية إطلاق، بحيث تعمّ صورة عدم حصول العلم من قول المنذرين.
أمّا الأمر الأوّل: فقد ذكروا لإثبات دلالة الآية عليه وجهين:
أحدهما: أنّ للترجّى- مضافاً إلى وجوده الحقيقى القائم بنفس المترجّى، ووجوده الذهنى الذى هو عبارة عن تصوّر مفهومه- وجوداً ثالثاً يعبّر عنه بالترجّى الإيقاعى الإنشائى.
والتحقيق أنّ أداة الترجّى- مثل كلمة «لعلّ»- وضعت للأخير، أى لإنشاء الترجّى، وتستعمل أيضاً فيه حتّى فى كلام اللّه تعالى.
لكنّ الداعى إلى إنشاء الترجّى بالنسبة إلينا هو الترجّى الحقيقى، وحيث إنّه يلازم الجهل المستحيل فى حقّه سبحانه كان الداعى إليه فى كلامه تعالىهو إظهار المحبوبيّة والمطلوبيّة.
فقوله تعالى: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يدلّ على محبوبيّة التحذّر ورجحانه عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيّة التحذّر ثبت وجوبه بالملازمة الشرعيّة والعقليّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 318
أمّا الملازمة الشرعيّة فهى أنّ أمر الخبر الواحد دائرٌ بين وجوب العمل به وبين عدم جوازه، فإنّ كلّ من قال بحجّيّته ذهب إلى وجوب الأخذ به، وكلّ من قال بعدم حجّيّته ذهب إلى عدم جواز العمل به، وأمّا القول بصرف رجحان العمل بخبر الواحد واستحبابه فمردود بعدم القول بالفصل.
وأمّا الملازمة العقليّة فهى أنّ العقل يحكم بوجوب التحذّر مع وجود ما يقتضيه وبعدم محبوبيّته، بل عدم صدقه بدونه، إذ لابدّ من أن يكون التحذّر مستنداً إلى شيء يخاف منه، فلا معنى للتحذّر بدون ما يتحذّر منه، فالتحذّر إذا كان محبوباً بمقتضى الآية الشريفة كان كاشفاً عن وجود ما يقتضيه، فكان واجباً عقلاً.
ثانيهما: أنّ الإنذار واجب، لكونه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضيّة، فلابدّ من القول بوجوب التحذّر أيضاً، وإلّا كان وجوب الإنذار لغواً.
وبعبارة اخرى: إنّ التحذّر جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.
وأمّا الأمر الثانى- وهو أن يكون الحذر عقيب الإنذار واجباً على الإطلاق،

سواء كان قول المنذر مفيداً للعلم أو لم يكن- فربما يقال: يمكن إثباته بعدم تقيّد وجوب التحذّر فى الآية بما إذا حصل العلم من الإنذار.
إذا ثبت هذان الأمران ثبت حجّيّة قول المنذر وإن لم يكن مفيداً للعلم، وهو المطلوب.
وفيه- مضافاً إلى أنّ المراد- «التحذّر» فى الآية، كما سيجىء، هو التحذّر القلبى، لا ترتيب الأثر على قول المنذرين عملًا، فلا يصحّ أن يتعلّق به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 319
الأحكام التكليفيّة-: أنّه يمكن الخدشة فى كلا الأمرين الذين يتوقّف الاستدلال عليهما، أعنى وجوب التحذّر وإطلاق وجوبه.
أمّا الأمر الأوّل: فلعدم تماميّة واحد من الوجهين المذكورين لإثباته.
أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ إنشاء الترجّى فى القرآن الكريم وإن كان بداعى المحبوبيّة والمطلوبيّة، إلّاأنّه لا ملازمة شرعاً ولا عقلًا بين محبوبيّة التحذّر ووجوبه.
أمّا نفى الملازمة الشرعيّة فلعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل هاهنا، غايته عدم القول بالفصل، وهو ليس بحجّة.
توضيح ذلک: أنّ العلماء إذا اختلفوا فى مسألة على قولين، واتّفقوا على عدم صحّة قول ثالث كان قولهم حجّة فى نفى الثالث، وأمّا إذا اختلفوا على قولين من دون أن يتّفقوا على عدم إمكان الثالث فلا، فإذا ذهب جماعة منهم إلى وجوب صلاة الجمعة وجماعة اخرى إلى حرمتها، فإن أجمع الكلّ على أنّ صلاة الجمعة لا تخلو من هذين الحكمين كان دليلًا على نفى الاستحباب؛ لأنّ القول به خرق للإجماع المركّب، وأمّا إذا لم يتّفقوا عليه فلا.
وبعبارة اخرى: الإجماع المركّب المعتبر عبارة عن الإجماع على عدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.
ومسألة حجّيّة الخبر الواحد من قبيل الثانى؛ لأنّ المشهور ذهب إلى وجوب الأخذ به، والسيّد المرتضى ومن تبعه إلى عدم جوازه، وليس هاهنا قول باستحباب العمل به، لكنّهم لم يقولوا بعدم إمكان هذا القول، فلو دلّ عليه دليل لم يكن خرقاً للإجماع المركّب.
وأمّا نفى الملازمة العقليّة، فلأنّ عدم وجود ما يقتضى التحذّر وإن كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 320
يلازم عدم حسنه، بل عدم إمكانه، إلّاأنّ وجود ما يقتضيه لا يلازم وجوبه، بل يلائم استحبابه أيضاً، وذلک لأنّ المراد من المقتضى فى المقام لو كان احتمال العقاب لحكم العقل بوجوب التحذّر؛ لأنّه من موارد القاعدة العقليّة القاضية بوجوب دفع الضرر المحتمل، وأمّا إذا كان بمعنى احتمال الحرمة كان التحذّر راجحاً من دون أن يكون واجباً.
ألا ترى أنّه يحسن الاجتناب فى الشبهات البدويّة من دون أن يكون واجباً، أمّا حسنه فلوجود ما يقتضيه، وهو احتمال الحرمة، وأمّا عدم وجوبه فلجريان

أصالة البراءة فيها، فيستحبّ الاجتناب عن شرب التتن المحتمل الحرمة فى الشبهات الحكميّة، وعن المايع المحتمل الخمريّة فى الشبهات الموضوعيّة.
والحاصل: أنّه لا ملازمة بين رجحان التحذّر ووجوبه؛ لأنّ مقتضى التحذّر ربما يؤثّر فى صرف رجحانه دون وجوبه.
وأمّا الوجه الثانى: فلأنّ غاية الواجب وإن كانت واجبة، إلّاأنّ تماميّة الاستدلال بالآية تتوقّف على كون التحذّر من الأعمال المربوطة بالأعضاء والجوارح لتدلّ على لزوم العمل بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان من الأفعال القلبيّة التى لا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف مباشرةً؛ لأنّ الامور النفسانيّة تتوقّف على مبادٍ لو حصلت حصلت عقيبها قهراً، ولو لم تحصل لم تحصل أصلًا، فالأفعال النفسانيّة مع قطع النظر عن مباديها ليست مقدورة للمكلّف لكى يصحّ تعلّق التكليف بها[462].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 321
والظاهر أنّ المراد ب «التحذّر» فى الآية الشريفة التحذّر القلبى، سيّما أنّه غاية للإنذار الذى هو عبارة عن الخبر المشتمل على التخويف المؤثّر فى النفس، فالتحذّر والتخوّف الناشئ عنه أيضاً يكون انفعالًا قلبيّاً حاصلًا من الإنذار والتخويف.
ولو لم تكن الآية ظاهرة فى التحذّر القلبى فلاريب فى كونها محتملة لذلک، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى المستدلّ إقامة البرهان على نفى هذا الاحتمال وإثبات أنّه التحذّر العملى، ولا يتمكّن من ذلک.

ثمّ إنّهم اختلفوا فى تفسير الآية الشريفة على وجوه:
أ- ما ذهب إليه كثير من المتحصّلين وبعض المفسّرين من أنّ المراد ب «النفر» فى الآية النفر إلى طلب العلم وأنّ معناها أنّه ليس على المؤمنين أن ينفروا كلّهم من بلادهم إلى النبىّ صلى الله عليه و آله ليتعلّموا الدين ويضيّعوا ما ورائهم ويخلّوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كلّ ناحيةٍ طائفةٌ لتسمع كلامه وتتعلّم الدين منه ثمّ ترجع إلى قومها فتبيّن لهم ذلک وتنذرهم.
فالمراد ب «النفر» هنا الخروج لطلب العلم، وقال بعضهم: فى هذا دليل على اختصاص الغربة بالتفقّه وأنّ الإنسان يتفقّه فى الغربة ما لا يمكنه ذلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 322
فى الوطن.
ب- ما نقله الوالبى وقتادة والضحّاک عن ابن عبّاس، من أنّ المراد هو النفر إلى الجهاد، ومعنى الآية أنّه ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم ويتركوا النبىّ صلى الله عليه و آله فريداً وحيداً[464]، فهلّا خرج إلى الغزو من كلّ قبيلة جماعة ويبقى مع النبىّ صلى الله عليه و آله جماعة ليتفقّهوا فى الدين، يعنى الفرقة القاعدين، يتعلّمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلّمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا إليهم: إنّ اللّه قد أنزل بعدكم على نبيّكم قرآناً وقد تعلّمناه، فتتعلّمه السرايا، فذلک قوله: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» أى وليعلّموهم القرآن ويخوّفوهم به إذا رجعوا إليهم «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» فلا يعملون بخلافه.
ج- أنّ الآية مربوطة بالنفر إلى الجهاد كما تقدّم فى الوجه الثانى، لكنّ التفقّه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة، وحثّها اللّه تعالى على التفقّه، لترجع إلى الفرقة المتخلّفة فتحذّرها، ومعنى «لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ»: ليتبصّروا ويتيقّنوا بما يريهم اللّه من الظهور على المشركين ونصرة الدين، ولينذروا قومهم من الكفّار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر اللّه النبىّ والمؤمنين ويخبروهم أنّهم لا يسمح لهم بقتال النبىّ والمؤمنين، لعلّهم يحذرون أن يقاتلوا النبىّ صلى الله عليه و آله فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفّار[465].
ويرد على القول الأوّل أنّه كلّما استعمل كلمة «النفر» فى القرآن الكريم كان بمعنى النفر إلى الجهاد، ويستظهر منه أنّه فى هذه الآية أيضاً يكون بهذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 323
المعنى[466].
فالأمر دائر مدار القولين الأخيرين.

لكنّ التأمّل التامّ فى الآية يرشدنا إلى القول الثالث، لأنّ القول الثانى خلاف ظاهر الآية، فإنّ الظاهر أنّ ضمير «ليتفقّهوا» فى قوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ» راجع إلى الطائفة النافرة المذكورة فى الآية، وأمّا الطائفة المتخلّفة فلم تذكر فيها ليصحّ أن يرجع الضمير إليها.
على أنّ ضمير «لعلّهم يحذرون» لا يناسب أن يرجع إلى النافرين المجاهدين فى سبيل اللّه، وذلک لوجهين:
أ- عدم وقوعهم فى طريق الغىّ والضلالة لينذرهم سائر المؤمنين القاعدين برجاء أن يقع فى أنفسهم خوف وحذر ويهتدوا إلى الحقّ.
ب- أنّ شأن المجاهدين أجلّ من أن يعبّر فى حقّهم بكلمة «لعلّ» الدالّة على احتمال تحذّرهم عقيب إنذار المنذرين، ضرورة أنّ الذين وصلت درجة إيمانهم وطاعتهم للّه‌وللرسول إلى حدّ هيّئوا أنفسهم للشهادة فى سبيل اللّه، انقادوا قطعاً لما أنزل فى غيابهم من الآيات القرآنيّة والفرائض الدينيّة، فوقوع التحذّر منهم عقيب إنذار المنذرين أمرٌ قطعى، لا احتمالى، فلا يصحّ أن يعبّر فى حقّهم بلفظ «لعلّهم يحذرون».[467]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج4 ؛ ص323
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 324
فالحقّ هو القول الثالث، فالطائفة المتفقّهة المنذرة هى الطائفة النافرة إلى‌الجهاد، والقوم المرجوّ تحذّرهم هم الكفّار من أقارب النافرين، ولا ريب فى صحّة التعبير فى حقّهم بكلمة «لعلّ» الدالّة على صرف احتمال تحذّرهم عقيب إنذار النافرين، كما عبّر بهذه الكلمة فى حقّ فرعون فى قوله تعالى خطاباً إلى موسى وهارون: «اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى* فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»[468].
وعلى هذا فلا ترتبط الآية الشريفة بحجّيّة الخبر الواحد أصلًا.

قد عرفت أنّ تماميّة الاستدلال بآية «النفر» على حجّيّة الخبر الواحد تتوقّف على أمرين:
أحدهما: كون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المنذرين.
ثانيهما: ثبوت الإطلاق للآية، بحيث تعمّ صورة عدم حصول العلم عقيب الإنذار.
وقد عرفت أيضاً عدم تماميّة الأمر الأوّل.
وأمّا الأمر الثانى: فقد تصدّى بعضهم لإقامة الدليل عليه.

منهم المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه استدلّ لإثبات الإطلاق بأنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» وفى قوله: «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الاستغراقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 325
الأفرادى، لا المجموعى الارتباطى، كما أنّ الجمع فى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يكون استغراقيّاً، لوضوح أنّ المكلّف بالتفقّه هو كلّ فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلّفين- على الوجهين فى تفسير الآية- وليس المراد تفقّه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقّه كلّ واحد من النافرين أو المتخلّفين وينذر كلّ واحد منهم.
وبالجملة: كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: «يَحْذَرُونَ» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلک المراد من الجمع فى قوله تعالى:
«لِيَتَفَقَّهُوا» و «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الأفرادى.
فإذا كان الجمع فى جميع صيغ الآية استغراقيّاً فلا يبقى موقع للإشكال فى إطلاقها واحتمال اختصاصها بصورة حصول العلم من قول المنذر، لدلالتها حينئذٍ على وجوب التحذّر على كلّ واحد من أفراد القوم عقيب إنذار كلّ واحد من المتفقّهين، وأىّ إطلاق يكون أقوى من هذا الإطلاق بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه[469].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.
أقول: لا إشكال فى كون الجمع فى جميع صيغ الآية الشريفة استغراقيّاً، إلّا أنّ كلام هذا المحقّق الكبير ذو احتمالين يتمّ الاستدلال على أحدهما دون الآخر؛ فإنّه إن أراد دلالة نفس العامّ الاستغراقى فى الآية على الإطلاق من دون ضمّ مقدّمات الحكمة إليه، فلا كلام فيه بناءً على عدم افتقار ألفاظ العموم فى الدلالة على العموم إلى التمسّک بالإطلاق[470].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 326
وإن أراد دلالته عليه بمعونة أصالة الإطلاق فلابدّ من إثبات كونه تعالىفى مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، ولم يثبته المحقّق النائينى رحمه الله.

ومنهم بعض الأعلام رحمه الله، فإنّه ذهب- تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله[471]- إلىأنّ الأصل فی كلّ كلام أن يكون المتكلّم فی مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلک ما لم تظهر قرينة على خلافه، كما إذا احرز كونه فی مقام الإهمال أو الإجمال، فلانحتاج فی المقام إلى إثبات كونه تعالى فی مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، بل يكفی الشكّ فی ذلک؛ لجريان أصالة كونه فی مقام البيان فی موارد الشكّ فی ذلک[472].

هذا ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله مع توضيحٍ منّا.

وفيه: أنّه إن أراد أنّ الأصل كون المتكلّم فى مقام البيان من جميع الجهات- بحيث إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان مفاده وجوب عتق مطلق الرقبة، سواء كان مؤمناً أو كافراً، عالماً أو جاهلًا، عادلًا أو فاسقاً، إلى غير ذلک من التقسيمات المتصوّرة فى الرقبة- فهو غير مقبول، لعدم استقرار بناء العقلاء على ذلک.
وإن أراد أنّ الأصل عدم كونه فى مقام الإهمال أو الإجمال، فهو صحيح، إلّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 327
أنّه غير مفيد؛ لأنّ التدبّر والتأمّل الدقيق فى الآية الشريفة يعطى أنّها ليست فى مقام بيان حكم النفر، فإنّ قوله تعالى فى صدر الآية: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» فى مقام المنع عن النفر العمومى، أى لا يسوغ لهم النفر جميعاً وإبقاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله وحده، كما هو منقول فى تفسيرها[473]، وبعد هذا المنع قال: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» فتكون الآية بصدد المنع عن النفر العمومى، لا إيجاب نفر طائفة من المؤمنين.
فيصير محصّل مفادها أنّه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فلِمَ لا يكون نفرهم بطريق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة اخرى؟
فيتوجّه الحثّ المستفاد من كلمة «لولا» التحضيضيّة إلى لزوم التجزئة وعدم النفر العمومى، لا إلى نفر طائفة للتفقّه.
وبالجملة: إنّ التحذّر وإن كان غايةً للإنذار الذى هو غاية للنفر، إلّاأنّ الآية ليست فى مقام بيان وجوب النفر، كى يترتّب عليه وجوب الإنذار ويترتّب عليه وجوب الحذر ويبحث فى كونه واجباً مطلقاً أو فى خصوص صورة حصول العلم.
بل حكم النفر سواء كان الوجوب أو الاستحباب كان واضحاً للمسلمين، إلّا أنّهم كانوا ينفرون جميعاً ويتركون النبىّ صلى الله عليه و آله وحده، فنزلت الآية لتمنعهم عن النفر العمومى.
ويؤيّد عدم دلالة الآية على الإطلاق أوّلًا: أنّ الحذر إنّما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقّه، والتفقّه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 328
والمحرّمات الواقعيّة، فلابدّ وأن يكون المنذر- بالفتح- عالماً بأنّ إنذار المنذر- بالكسر- كان بالمحرّمات والواجبات الواقعيّة من دون أن يحتمل كذبه فى إنذاره، فيختصّ اعتبار قول المنذر- بالكسر- بما إذا حصل للمنذر- بالفتح- العلم بالحكم الشرعى من قوله.
وثانياً: أنّ المستفاد من بعض الروايات الواردة فى تفسير الآية[474]

تطبيقها على النفر لأجل تحصيل العلم بإمامة بعض الأئمّة عليهم السلام بعد وفاة بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم أنّ خبر الثقة لا يُعتمد عليه فى الاصول الاعتقاديّة، بل لابدّ من العلم فيها.
وبالجملة: لا دلالة للآية على الإطلاق والشمول لصورة عدم حصول العلم عقيب الإنذار، كما لا دلالة لها على أصل وجوب التحذّر، فلا يتمّ الاستدلال بها على حجّيّة الخبر الواحد.
هذا تمام الكلام فى آية «النفر».

آية «السؤال»

ومنها: قوله تعالى فى سورة النحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَاسْأَلُوا[475] أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»[476].
تقریب الاستدلال بها؛ أنّ منکری نبوّة خاتم الأنبیاء صلی الله علیه و آله کانوا یستبعدون نزول الوحی علی البشر، فأجاب اللّه تعالی عنه بأنّ جمیع الأنبیاء السالفین کانوا رجالًا نزل الوحی إلیهم، ثمّ أمر النبیّ صلی الله علیه و آله بأن یقول لهم: فاسألوا أهل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 329
الذکر والاطّلاع عن ذلک إن کنتم لا تعلمون به.
ولا ریب فی أنّ وجوب السؤال المستفاد من صیغة الأمر یستلزم وجوب قبول الجواب، وإلّا لغی وجوب السؤال[477].

وفيه أوّلًا: أنّ مورد الآية- وهو مسألة النبوّة- من الامور الاعتقاديّة التى لا يمكن إثباتها بخبر الواحد، وإن كان الراوى فى أعلى درجات الوثاقة، بل لابدّ لها من تحصيل العلم.
اللّهمَّ إلّاأن يُقال: إنّ مسائل النبوّة على قسمين:
أ- ما كان مربوطاً بنبىٍّ يجب اتّباعه، كنبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله فى عصر الإسلام، فيجب فى هذا القسم تحصيل العلم، ولا يجوز العمل بخبر الثقة فيه.
ب- ما كان مربوطاً بنبىٍّ انقضى زمانه ونسخت شريعته، فلا يجب ترتيب الأثر على أوامره ونواهيه، كأنبياء السلف بالنسبة إلى زماننا هذا، فلقائلٍ أن يقول: ثبوت هذا القسم من مسائل النبوّة لا يتوقّف على تحصيل العلم بها، بل يكفى فيها الاعتماد على خبر الثقة[478].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 330
ومورد الآية- وهو السؤال عن أهل الذكر لأجل الاطّلاع على أنّ الأنبياء السالفين الذين أوحى اللّه تعالى إليهم كانوا بشراً- كان من القسم الثانى، فلا يجب تحصيل العلم فيه، بل يجوز الاعتقاد به باستناد الخبر الواحد.
وثانياً: أنّ الاستدلال بها يتوقّف على ثبوت الإطلاق لها بالنسبة إلى صورتى حصول العلم من قول «أهل الذكر» وعدمه، مع أنّ ظاهرها هو الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنّ تقييد قوله: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» ب «إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» يدلّ على أنّ وجوب السؤال إنّما هو لأجل أن يتبدّل عدم العلم إلى العلم.

لكنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله أجاب عن هذا الإشكال فى رسالة الاجتهاد والتقليد بأنّ وجوب السؤال وإن كان لأجل تبدّل الجهل إلى العلم، إلّاأنّ المراد بالعلم هو العلم التعبّدى لا التكوينى الحقيقى، ولا ريب فى أنّ الشارع جعل خبر الواحد علماً تعبّداً.
وفيه أوّلًا: أنّ الشرط فى الآية الشريفة- أعنى «إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»- ظاهر فى عدم العلم التكوينى الحقيقى لا التشريعى التعبّدى، فيكون ما يقوم مقامه بسبب جواب «أهل الذكر» أيضاً علماً حقيقيّاً بمقتضى ما يفهمه العرف من ظاهر الآية الشريفة.
وثانياً: أنّ التعبّد لابدّ من أن يستند إلى أصل مقبول عند المتعبّد، والمقام ليس كذلك، ضرورة أنّ من خوطب بقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» لم يعتقدوا بنبوّة النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله، فلا يعقل أن يقول صلى الله عليه و آله: إن كنتم لا تعلمون بنزول الوحى إلى البشر فى الأزمنة الماضية فاسئلوا أهل الذِّكر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 331
والاطّلاع عن ذلک، لکی تعلموا، فإنّی جعلت قولهم علماً تعبّداً!
هذا أهمّ ما ذكر من الآيات فى المقام، وقد عرفت المناقشة فى جميعها، فلم تثبت حجّيّة الخبر الواحد بها.

وأمّا السنّة: فقد استدلّوا بطوائف منها ذكرها الشيخ فى الرسائل[479]:
الاولى: الأخبار العلاجيّة الواردة فى مورد الخبرين المتعارضين، كمقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة وغيرهما[480]، حيث إنّها تدلّ على أنّ كلّاً منهما حجّة يتعيّن العمل به لولا المعارض.
الثانية: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات بنحو العموم، فإنّها تدلّ على حجّيّة قول الثقة وإن لم يفد العلم، لظهورها فى أنّ ملاک الحجّيّة هو وثاقة الراوى، فإنّه ورد فى بعضها «أنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيک فيما يرويه عنّا ثقاتنا»[481].
الثالثة: الأخبار الدالّة على إرجاع الأئمّة عليهم السلام آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم بالخصوص، ويظهر منها عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية.
مثل ما روى عن المفضّل بن عمر أنّ أبا عبداللّه عليه السلام قال للفيض بن المختار فى حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليک بهذا الجالس»[482] مشيراً إلى زرارة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 332
ومثل ما روى عن علىّ بن المسيّب الهمدانى قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقّتى بعيدة ولستُ أصِل إليک فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ قال: من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا»[483].
وما روى عن عبد العزيز بن المهتدى والحسن بن علىّ بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: «لا أكاد أصل إليک أسألک عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى؟ فقال: نعم»[484].
إلى غير ذلک ممّا دلّ على لزوم أخذ الأحكام من كلّ من يتّصف بالوثاقة.
الرابعة: الأخبار الكثيرة الدالّة على ترغيب الرواة فى حفظ الأحاديث وكتابتها ونقلها لتلاميذهم[485].

ولا ريب فى عدم صحّة الاستدلال بالأخبار فى المقام إلّاإذا كانت متواترة.
والتواتر إمّا لفظى أو معنوى أو إجمالى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 333
فالأوّل: أن يكون الخبر بلفظه منقولًا من قبل جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب عادةً.
والثانى: أن يكون معنى واحد منقولًا من قبل جماعة كذلک، بألفاظ وعبارات مختلفة، وربما كانت مربوطة بحوادث متعدّدة، كشجاعة أمير المؤمنين عليه السلام المنقولة بعبارات مختلفة واردة فى وقائع كثيرة.
والثالث: أن يكون عندنا أخبار كثيرة غير متّفقة على لفظ ولا على معنى واحد، إلّاأنّ صدور بعضها مقطوع لنا؛ لامتناع كذب الجميع عادةً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى التواتر الإجمالى

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله أنكر التواتر الإجمالى على ما نسب إليه فى «أجود التقريرات» خلافاً لما نسب إليه فى «فوائد الاصول»[486].
ولعلّ هذا التهافت الظاهر ناشٍ عن العدول فى الدورة الأخيرة عمّا أفاده فى الدورة السابقة.
وكيف كان، فبعد تقسيم التواتر إلى اللفظى والمعنوى والإجمالى وتعريف كلّ منها على رأى القوم قال فى مقام إنكار القسم الأخير:
ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكلّ متّفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلّ واحد منها فى حدّ نفسه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 334
وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر فى القسمين الأوّلين لا غير[487]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وفیه: أنّه منقوض بموارد العلم الإجمالی، فکما أنّ الشکّ والترديد فی کلّ واحد من طرفیه لا یمنع من حصول العلم الإجمالی بتحقّق أحدهما، کذلک الشکّ واحتمال الکذب فی کلّ واحد من الأخبار لا یمنع من حصول القطع بصدور بعضها إجمالاً بسبب التواتر.
نعم، یمکن توجیه کلامه بأنّه لم یکن بصدد إنکار التواتر الإجمالی المفید لقطعیّة الخبر، بل أراد أنّه یرجع إلی التواتر المعنوی إن کان بین الأخبار المتواترة جامع یکون الکلّ متّفقاً علی نقله، وإلّا فلا فائدة فیه وإن سمّیناه بالتواتر الإجمالی، لعدم ترتّب أثر علی القطع بصدور واحد من الأخبار التی لا یرتبط بعضها ببعض.
لکن یمکن الجواب عنه بأنّ التواتر الإجمالی قد یکون ذا أثر حتّی فیما إذا لم یکن قدر جامع فی البین، کما إذا دلّت طائفة من الأخبار علی وجوب شیء وطائفة اخری علی حرمته وبلغ مجموع الطائفتین إلی حدّ التواتر، فإنّا نعلم حینئذٍ بأنّ هاهنا حکماً إلزامیّاً متعلّقاً بهذا الشیء، وهو إمّا الوجوب أو الحرمة، وإن کانت الوظیفة فی مقام العمل هی التخییر، لأجل دوران الأمر بین المحذورین.
ولو دلّت طائفة من الأخبار علی وجوب شیء وطائفة اخری علی حرمة

شیء آخر وبلغ المجموع إلی حدّ التواتر دون کلّ واحدة من الطائفتین، فله أثر عملی أیضاً، وهو وجوب الإتیان بالشیء الأوّل والاجتناب عن الثانی بمقتضی قاعدة الاشتغال الجاریة فی موارد العلم الإجمالی، ولو لم یکن هذا التواتر الإجمالی لجری فی کلیهما أصالة البراءة، لکونهما حینئذٍ من موارد الشکّ فی التکلیف.
والحاصل: أنّ التواتر الإجمالی أیضاً من أقسام التواتر، وله أثر علمی وعملی.
إذا عرفت هذا فنقول:
للأخبار الواردة فی المقام بطوائفها المتعدّدة ثلاث خصوصیّات:
أ- تختلف بحسب الألفاظ والعبارات.
ب- تتفاوت بحسب المعنی من حیث السعة والضیق.
ج- تتوافق فی قدر جامع مشترک بینها کما سیجیء.
وعلی هذا فلا إشکال فی عدم کونها متواترة لفظاً.
ولا معنیً، إن اُرید بالتواتر المعنوی توافق الأخبار المختلفة لفظاً فی نقل معنی واحد غیر مختلف سعةً وضیقاً، کحدیث الثقلین الذی نُقل بعباراتٍ متعدّدة[488]، وله فی جمیع هذه العبارات معنی واحد ومضمون فارد.

فعليه كانت الأخبار الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد من مصاديق المتواتر الإجمالى، لا المعنوى.
وأمّا لو قلنا بكفاية القدر الجامع فى صدق التواتر المعنوى لكانت الأخبار الواردة فى حجّيّة الخبر الواحد متواترة معنىً؛ لأنّ مفاد هذه الطوائف الأربعة وإن كان يختلف سعةً وضيقاً، إلّاأنّ لجميعها قدراً جامعاً متيقّناً.
وبالجملة: لا ينبغى إنكار تواتر أخبار الباب، سواء سمّى تواتراً معنويّاً كما نسب إلى المحقّق النائينى رحمه الله فى «أجود التقريرات»[489] أو إجماليّاً كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى «كفاية الاصول»[490] ونسب إلى المحقّق النائينى رحمه الله فى «فوائد الاصول»[491].

ما هو القدر المتيقّن المتّفق عليه بين أخبار الباب؟

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف فى القدر الجامع الذى يدلّ على حجّيّته جميع طوائف أخبار الباب.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

يستفاد من كلام المحقّق النائينى رحمه الله أنّه خبر الثقة، وإن لم يكن عادلًا ولا إماميّاً، بل ولا مسلماً[492].
واورد عليه بأنّ بعض هذه الأخبار ظاهرة فى اعتبار التشيّع، مثل قوله عليه السلام:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 337
«لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيک فيما يرويه عنّا ثقاتنا»[493]، وبعضها فى اعتبار العدالة، كقوله عليه السلام فى المقبولة: «الحكم ما حكم به أعدلهما»[494] بناءً على كون الترجيح مربوطاً بالرواية[495]، فإنّ كون الأعدليّة من المرجّحات عند التعارض يشهد على اعتبار أصل العدالة فى حجّيّة الخبر.
وبالجملة: كيف يمكن القول بكفاية وثاقة الراوى فى حجّيّة الخبر الواحد، مع أنّ فى أخبار الباب ما يدلّ على خصوصيّتين اخريين: التشيّع، والعدالة؟!

بل یستفاد من کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله- مضافاً إلی الامور الثلاثة المتقدِّمة- اعتبار أمرین آخرین أیضاً، لما ورد فی بعض أخبار الباب من الإرجاع إلی مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأبی بصیر الذین کانوا فقهاء أوّلًا، وکان إخبارهم عن الأئمّة علیهم السلام بلا واسطة ثانیاً، فالقدر المتیقّن من الأخبار هو الخبر الواجد لهاتین الخصوصیّتین[496].
بل یحتمل- مضافاً إلی هذه الامور الخمسة- دخل قید آخر أیضاً، وهو کون الراوی کثیر الروایة، مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأبی بصیر.
والحاصل: أنّ القدر المتیقّن من روایات المقام هو حجّیّة الخبر المشتمل علی کون راویه ثقةً، شیعیّاً، عادلًا، فقیهاً، کثیر الروایة، مخبراً عن المعصوم علیه السلام بلا واسطة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 338
وهذا لا یفید فی زماننا هذا أصلًا، لعدم اجتماع هذه الامور الستّة حتّی فی روایة واحدة، ضرورة أنّ جمیع الروایات وصلت إلینا بوسائط متعدّدة، وإن فرضنا اشتمال بعضها علی الشرائط الخمسة الاخر.
نعم، یتمّ الاستدلال بها من جهة المسألة الاصولیّة التی نحن بصددها، وهی إثبات حجّیّة الخبر الواحد بنحو الموجبة الجزئیّة، فی مقابل مثل السیّد المرتضی الذی ینکر حجّیّته بنحو السالبة الکلّیّة.
فالاستدلال بالأخبار فی المقام ینتج بحسب البحث العلمی الاصولی، وإن لم یترتّب علیه ثمرة عملیّة فی زماننا هذا.

وأمّا الإجماع فقد قرّر بوجوه:
منها: ما فى كلام الشيخ الطوسى رحمه الله من دعوى الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد.
ويرد عليه أوّلًا: أنّها معارضة بدعوى السيّد المرتضى الإجماع على عدم حجّيّته.
وثانياً: أنّه لا يمكن التمسّک فى المقام بالإجماع المنقول الذى يتوقّف حجّيّته على حجّيّة الخبر الواحد.
على أنّک قد عرفت[497] عدم شمول أدلّة حجّيّة الخبر الواحد للإجماع المنقول، لاختصاصها بالإخبار عن حسّ، فلا تعمّ الإخبار عن رأى المعصوم عليه السلام ورضاه المنكشف من طريق اتّفاق العلماء، كما هو مبنى الإجماع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 339
اللطفى الذى ذهب إليه الشيخ رحمه الله.
ومنها: الإجماع المحصّل، بدعوى أنّا تتبّعنا كلمات الفقهاء والاصوليّين فرأيناهم يعتقدون بحجّيّة الخبر الواحد إلّاالسيّد المرتضى وابن إدريس وبعض قليل آخر، ولا يضرّ مخالفتهم؛ لمعلوميّة نسبهم.
وفيه أوّلًا: أنّ الذى لا تضرّه مخالفة معلوم النسب إنّما هو الإجماع الدخولى الذى لا يصحّ الاعتقاد به فى زمن الغيبة كما عرفت[498].
وثانياً: أنّ مستند المجمعين هذه الأدلّة التى بأيدينا، فلا قيمة لهذا الإجماع بما هو إجماع، بل لابدّ من ملاحظة نفس هذه الأدلّة.
ومنها: الإجماع المحصّل أيضاً، بدعوى أنّ السيّد المرتضى ومن تبعه لم يقولوا بعدم حجّيّة الخبر الواحد إلّالأجل انفتاح باب العلم، بحيث لو كانوا فى زمن الانسداد- الذى نحن فيه- لوافقونا فى القول بحجّيّته.
والحاصل: أنّ حجّيّة الخبر الواحد عند انسداد باب العلم أمرٌ مجمعٌ عليه بين الفقهاء والاصوليّين فى جميع الأعصار والأمصار من دون نكير أصلًا.
ويرد عليه أوّلًا: الإشكال الثانى الذى أوردناه على التقرير السابق، من أنّا نعلم أو نحتمل أن يكون مستند المجمعين ما بأيدينا من الآيات والروايات، فلا قيمة لهذا الإجماع.
وثانياً: أنّه لا يمكن دعوى كون المنكرين بأجمعهم فى عصر انفتاح باب العلم، فإنّ منهم المفسّر الكبير الشيخ الطبرسى صاحب «مجمع البيان» وهو من المتأخّرين الذين كانوا فى عصر انسداد باب العلم.
سلّمنا أنّ جميع المنكرين قالوا بحجّيّة الخبر الواحد على فرض الانسداد،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 340
إلّا أنّا لا نعلم أنّ حجّيّته عندهم كانت من باب الظنّ الخاصّ الذى هو محلّ

البحث، فلعلّهم قالوا حينئذٍ بحجّيّة الظنّ المطلق الذى من مصاديقه خبر الواحد.
هذا كلّه فى الإجماع القولى منقولًا ومحصّلًا.
ومنها: الإجماع العملى، فإنّ جميع العلماء من الاصوليّين والأخباريّين يستندون فى المسائل الفقهيّة المتعدّدة إلى الخبر الواحد.
وفيه أوّلًا: أنّك قد عرفت مخالفة السيّد المرتضى ومن تبعه للعمل بخبر الواحد، فكيف يمكن دعوى عمل الجميع به لكى ينكشف به رأى المعصوم عليه السلام؟!
وثانياً: أنّ آرائهم فى وجه التمسّک بالخبر الواحد مختلفة:
فذهب جمع من الأخباريّين إلى أنّا نقطع بصدور جميع روايات الكتب الأربعة، وجمع آخر إلى أنّا نطمئنّ بصدورها، وجمع ثالث إلى أنّها محفوفة بقرائن موجبة للاطمئنان به، وذهب أكثر الفقهاء والاصوليّين إلى أنّ وجه التمسّک بالخبر الواحد هو كونه حجّة وإن لم يحصل القطع أو الاطمئنان بصدوره.
فلايمكن أن يكون هذا الإجماع العملى- مع اختلاف مبانى المجمعين- كاشفاً عن كون المعصوم موافقاً للعمل بالخبر الواحد الذى لا يقطع ولا يطمئنّ بصدوره.
ومنها: الإجماع العملى من قبل المتشرّعة، لاستقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة فى الامور الدينيّة، ويشهد عليه ما نرى من رجوع العوامّ إلى من يثقون به ممّن ينقل فتوى الفقيه الذى يقلّدونه، لصعوبة الحضور بين يديه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 341
وأخذ الفتوى منه بلا واسطة.
وكان الأمر كذلک أيضاً فى زمن الأئمّة عليهم السلام، بل كان أخذ الأحكام منهم عليهم السلام مباشرةً أصعب؛ للموانع الطبيعيّة والسياسيّة فى ذلک الزمان، من تباعد البلاد الإسلاميّة وصعوبة السفر، وكونهم عليهم السلام فى حال التقيّة.
وبالجملة: لا ريب فى استقرار سيرة المتشرّعة على الأخذ بقول الثقة فى الامور الدينيّة من عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا.
لكن يمكن أن يقال: الظاهر أنّ رجوع المتشرّعة إلى خبر الثقة إنّما هو من باب بناء العقلاء، لا أنّه سيرة جارية بينهم خاصّة، وستعرف أنّ بناء العقلاء أهمّ دليل على حجّيّة الخبر الواحد، لكن لا يصحّ تسميته إجماعاً عمليّاً من قبل المتشرّعة.

وأمّا العقل: فقد قرّر بوجوه:
أحدها: أنّه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمّة الأطهار عليهم السلام؛ لأنّ اهتمام الرواة بشأن الأحاديث ووسوستهم فى من تنقل عنه- بحيث شدّد بعضهم على بعض لأجل نقله عن الضعفاء- يوجب القطع بصدور كثير من الأحاديث التى بأيدينا من المعصومين عليهم السلام.
وحينئذٍ فلابدّ من العمل بكلّ رواية مشتملة على التكليف، لحكم العقل بأصالة الاشتغال فى موارد العلم الإجمالى.
وهذا الدليل وإن كان تامّاً فى نفسه، إلّاأنّه لا ينطبق على المدّعى؛ لأنّه يقتضى لزوم العمل بالخبر الواحد المثبت للتكليف من باب أصالة الاشتغال، فلا يكاد ينهض على حجّيّة الخبر التى قضيّتها أن يكون الخبر منجّزاً عند
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 342
الإصابة ومعذّراً عند الخطأ، فلا يمكن تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته به؛ لأنّ هذا الدليل لا يقتضى إلّالزوم الاحتياط فى مورد الروايات للعلم الإجمالى بصدور بعضها، وأمّا كونها حجّة منجّزة ومعذّرة ومخصّصة ومقيّدة فلا يمكن إثباته بهذا الدليل.
ثانيها: أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما الاصول الضروريّة، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما تثبت بالخبر غير القطعى، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترک العمل بالخبر الواحد.
ويرد عليه ما أوردناه على التقرير الأوّل، فإنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها وإن كان منحصراً فى الأخبار الآحاد، إلّاأنّ لازمه لزوم الاحتياط بالعمل بالأخبار المتضمّنة لتلک الأجزاء والشرائط والموانع، لأجل العلم الإجمالى بكونها فى الأخبار، وهذا لا ينطبق على المدّعى، وهو حجّيّة الخبر الواحد بحيث يكون منجّزاً ومعذّراً ومخصّصاً ومقيّداً.

ثالثها: ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله صاحب الحاشية النفيسة على المعالم، وحاصله: أنّا نعلم بالأدلّة القطعيّة- منها حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين- أنّا مكلّفون بالرجوع إلى السنّة إلى يوم القيامة، كما أنّا مكلّفون بالكتاب.
وحينئذٍ فإن تمكّنّا من العلم بالسنّة أخذنا بها، وإلّا فلابدّ من التمسّک بما يظنّ كونه سنّةً[499]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 343

وفيه: أنّه إن أراد ب «السنّة» التى وجب الرجوع إليها بالأدلّة القطعيّة نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ وجوب الرجوع إليها لا يثبت حجّيّة الخبر الحاكى عنها التى هى محلّ النزاع.
وإن أراد بها «السنّة الحاكية» فهى خلاف ظاهر ما ادّعاه من الأدلّة، فإنّ المراد من التمسّک بالعترة فى «حديث الثقلين» هو الرجوع إلى أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، وأمّا وجوب العمل بالأخبار الحاكية عنها فلا دلالة له عليه لا بالمطابقة ولا بالالتزام.
اللّهمَّ إلّاأن يُقال برجوع هذا الدليل إلى أحد الدليلين السابقين، من أنّا نعلم بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار، أو بأنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها ينحصر فى الأخبار الآحاد.
وقد عرفت الجواب عنهما.
نعم، يمكن أن يقال: إنّه رحمه الله أراد ب «السنّة» نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وإذا وجب علينا التمسّک بها بمقتضى «حديث الثقلين» فإن علمنا بها فلا كلام، وإن لم نعلم بها تصل النوبة إلى الظنّ[500] ويجب التمسّک بما يظنّ كونه سنّة.
لكن يرد عليه أيضاً أنّه لا دليل على شمول «حديث الثقلين» لما يظنّ كونه من السنّة، إذ من المحتمل اختصاصه بما علم كونه سنّة، كقول المعصوم عليه السلام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 344
المسموع منه بلا واسطة، أو المحكىّ بدليل قطعى، كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة، وأمّا ما ظنّ كونه سنّة، كما إذا أخبر زرارة مثلًا بأنّه عليه السلام قال:
«صلاة الجمعة واجبة» فلا يعمّه «حديث الثقلين» سيّما أنّه جعل العترة قريناً لكتاب اللّه الذى لا يثبت إلّابالتواتر.
على أنّ حجّيّة الخبر الواحد لا تختصّ بما إذا أفاد الظنّ الشخصى كما هو ظاهر هذا الدليل.

إنّ أهمّ ما يدلّ على حجّيّة الخبر الواحد بناء العقلاء، وهو من الوجوه العقليّة؛ لأنّ العقل هو الذى يحكم بموافقة الشارع لبناء العقلاء الذى كان بمرأى ومنظر منه ولم يردع عنه.
ولا يخفى أنّ جواز التمسّک ببناء العقلاء لإثبات شىء شرعاً يتوقّف على امور:
أ- أن يحرز أصل بنائهم على ذلک الشىء.
ب- أن لا يكون ذلک الشىء من المسائل المستحدثة بعد عصر المعصومين عليهم السلام.
ج- أن يكون بنائهم عليه بمرأى ومنظر من الشارع.
د- أن لا يردع الشارع عنه.
فإذا ثبتت هذه الامور كشفت عن إمضاء بنائهم من قبل الشارع ورضاه باستخدامه فى الشرعيّات.
ثمّ إنّه لا إشكال ولا كلام فى ثبوت غير الأخير من هذه الامور الأربعة بالنسبة إلى العمل بخبر الثقة، فإنّ العقلاء يرتّبون الأثر دائماً على خبر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 345
من يثقون به فى امورهم الفرديّة والاجتماعيّة، وكان ذلک أمراً مستمرّاً فى جميع الأعصار فى زمن المعصومين عليهم السلام وقبله وبعده، وكان من الامور الرائجة الشائعة التى لا تكاد تخفى على الشارع المقدّس.
إنّما الكلام فى الأمر الرابع، وهو أنّ الشارع هل ردع عن العمل بخبر الواحد ولو كان ثقةً أم لا؟
الحقّ هو الثانى؛ إذ لا دليل على الردع، ولو كان لوصل إلينا؛ لأنّ العمل بخبر الثقة كان من الامور المتداولة بين العقلاء كثيراً، فكانت الدواعى على نقل الردع عن مثله كثيرة، فلو كان لبان.
إن قلت: نعم، لم يمنع الشارع عن العمل بخبر الثقة بالخصوص، لكن يكفى للرادعيّة عمومات النهى عن غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِکَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»[501]، لما تقدّم من عدم اختصاص الآية بالمسائل الاعتقاديّة[502]، وعدم لزوم الدور من رادعيّتها عن السيرة العقلائيّة[503].
قلت: بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة يكون من الامور المهمّة الرائجة فى جميع أبعاد حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة، وفى مثله لا يكفى الردع بنحو العموم، بل لابدّ من الردع الخاصّ الصريح، كما فى مثل القياس[504] والربا[505]، فلو لم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 346
يرتض الشارع بالعمل بخبر الثقة فى الشرعيّات لخطّأ طريقتهم صريحاً.

إن قلت: سلّمنا عدم تحقّق ردع خاصّ وعدم كفاية العمومات للرادعيّة في المقام، لكنّ الاستدلال ببناء العقلاء يحتاج إلى إمضائه، كما فى مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ».
قلت: أوّلًا: يكفى فى الإمضاء سكوت الشارع وعدم ردعه عمّا فعل بحضرته.
وأمّا مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فهو إمضاء لفظى مؤكّد للإمضاء السكوتى.
وثانياً: عندنا أخبار كثيرة متواترة معنىً فى تأييد سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، منها: ما تقدّم[506] من الطوائف الأربع المنقولة عن رسائل الشيخ رحمه الله، ومنها: طائفة اخرى مشتملة على روايات كثيرة أشار إليها بعض الأكابر، وهى ما ورد فى مقام تخطئة من ادّعى الفقاهة من المخالفين، مثل ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال لابن أبى ليلى: «أتقضى بين الناس يا عبد الرحمان؟
قال: نعم يابن رسول اللّه، قال: تنزع مالًا من يد هذا فتُعطيه هذا وتحدّ هذا وتحبس هذا وتنزع امرأة هذا فتُعطيها هذا؟ قال: نعم، قال: بماذا تفعل ذلک كلّه؟ قال: بكتاب اللّه، قال: أكلّ شىء تفعله تجده فى كتاب اللّه؟ قال: لا، قال:
فما لم تجده فى كتاب اللَّه فمن أين تأخذه؟ قال: من سنّة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، قال:
وكلّ شىءٍ تجده فى كتاب اللَّه وفى سنّة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله؟ قال: لا، وما لم أجده فيهما أخذته من أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله، قال: عن أيّهم تأخذ؟ قال: عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ وطلحة والزبير- وعدَّد رجالًا- قال: فكلّ شىء تأخذه عنهم تجدهم قد أجمعوا عليه؟ قال: لا، قال: فإذا اختلفوا فبقول مَنْ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 347
تأخذ منهم؟ قال: بقول من رأيت أن آخذ منهم أخذت، قال: ولا تُبالى أن تخالف الباقين؟ قال: لا، قال: فهل تخالف عليّاً عليه السلام فيما بلغک أنّه قضى به؟ قال:
ربما خالفته إلى غيره منهم، فسكت أبو عبداللَّه عليه السلام ساعةً ينكت فى الأرض[507]، ثمّ رفع رأسه فقال: يا عبد الرحمان فما تقول يوم القيامة إذا أخذ رسول اللّه صلى الله عليه و آله بيدک وواقفک بين يدى اللّه وقال: أى ربِّ إنّ هذا بلغه عنّى قولٌ فخالفه؟ قال:
وأين خالفت قوله يابن رسول اللّه؟ قال: ألم يبلغک قوله صلى الله عليه و آله لأصحابه: أقضاكم علىّ عليه السلام؟ قال: نعم، قال: فإذا خالفت قوله ألم تخالف قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله؟
فاصفرّ وجه ابن أبى ليلى حتّى عاد كالاثْرُجّة[508] ولم يُحِرْ[509] جواباً»[510].

ولاريب فى أنّ ابن أبى ليلى لم يكن فى عصر النبىّ صلى الله عليه و آله أو فى عصر الصحابة، فأراد من العمل بسنّة رسول اللّه وأقوال الصحابة، العمل بالروايات الناقلة لها، ومع ذلک لم يخطّئه الإمام عليه السلام فى هذا المبنى، بل خطّأه لأجل مخالفته عليّاً عليه السلام فيما بلغه أنّه قضى به.
وهل هذا إلّاإمضاء عملى لبناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد؟
بل كثير من الأحكام الصادرة من الأئمّة عليهم السلام لم تكن ممّا يبتلى به الراوى، فلو لم يكن الخبر الواحد حجّة حتّى فيما إذا كان راويه فى أعلى درجات الوثاقة، لكان اهتمام الأئمّة عليهم السلام ببيان هذا النوع من الأحكام واهتمام أصحابهم بثبتها وضبطها أمراً لغواً بلا طائل، إذ قلّما يوجد خبر متواتر أو محفوف بقرينة قطعيّة، بل قلّما يوجد خبر منقول إلينا بواسطة البيّنة المركّبة من إثنين، فكان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 348
كثير من أسئلة أصحاب الأئمّة وأجوبتهم عليهم السلام لأجل ثبتها فى الكتب ونقلها ولو بواسطة راوٍ واحد إلى مسلمى الأعصار المتأخّرة.
فلاريب فى أنّ هذا إمضاء عملى لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، ولا ملزم لأن يكون الإمضاء فى قالب اللفظ، بل يكفى فيه العمل الحاكى عنه.
والحاصل: أنّ سيرة العقلاء أهمّ دليل على حجّيّة خبر الثقة.

ثمّ هل يعتبر ثبوت وثاقة الراوى عند شخص العامل بالخبر، أو يكفى وثاقته عند العرف وأهل الخبرة[511] وإن لم يعلم شخصه بها؟
الظاهر هو الثانى، فإنّ العقلاء يعملون بخبر من أخبر ثقة من أهل الخبرة والاطّلاع بوثاقته، وإن لم يعلموا بها، وكذلک الأمر فى محيط الشرع، فإنّ سؤال أصحاب الأئمّة إيّاهم عليهم السلام عن وثاقة بعض الرواة[512] كان بما أنّهم عليهم السلام من أهل الاطّلاع والخبرة، لا بما أنّهم عليهم السلام معصومون ويفيد قولهم العلم الشخصى.
نعم، لا أثر لتوثيق أهل الخبرة فى موارد العلم الشخصى بعدم الوثاقة، فلا يشترط العلم بالوفاق، لكن يشترط عدم العلم بالخلاف.

ثمّ الظاهر أنّه تثبت الوثاقة بالتوثيقات العامّة كما تثبت بالتوثيقات الخاصّة، فلافرق بين شهادة علماء الرجال- كالنجاشى- بوثاقة زرارة بن أعين وأبى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 349
بصير ومحمّد بن مسلم وأضرابهم بالخصوص، وبين شهادة جعفر بن قولويه بوثاقة جميع من وقع فى أسانيد أحاديث كتابه «كامل الزيارات» أو شهادة علىّ بن إبراهيم القمى بوثاقة جميع من وقع فى أسانيد روايات تفسيره، فيحكم بوثاقة كلّ من كان فى أسانيد أخبار هذين الكتابين، وإن لم يذكر فى كتب الرجال بمدح ولا ذمّ.
والتوثيق الخاصّ وإن كان أقوى دلالةً من التوثيق العامّ، إلّاأنّه لا يوجب عدم ترتّب الأثر على الثانى، كما أنّ قول المولى: «أكرم زيداً العالم» يكون أقوى ظهوراً من قوله: «أكرم كلّ عالم» فى دلالته على وجوب إكرام زيد، لكن وجوب إكرامه يثبت بالثانى أيضاً كالأوّل.
نعم، ثبوت الوثاقة بالتوثيق العامّ مشروط بعدم الجرح الصريح من قبل علماء الرجال، فإن اشتمل أسانيد تفسير القمى مثلًا على شخص ضُعِّف صريحاً فى كتب الرجال يحكم بضعفه لا بوثاقته، كما أنّه لا يحكم بوجوب إكرام زيدٍ باستناد قول المولى: «أكرم كلّ عالم» إذا قال فى دليل آخر: «لا تكرم زيداً العالم»، لتقدّم الخاصّ على العامّ.

ثمّ لا يخفى عليک أنّ حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالأحكام ولا تعمّ الموضوعات، لا لأجل نقص فى سيرة العقلاء، فإنّهم يعملون بخبر الثقة فى الموضوعات كما يعملون به فى الأحكام، بل لردع الشارع عنه، فإنّه جعل البيّنة طريقاً إلى الموضوعات، وهى خبر واحد مشتمل على خصوصيّتين:
إحداهما: تعدّد المخبر، الثانية: عدالته التى هى فوق الوثاقة، فاعتبار البيّنة فى الموضوعات يكون بمعنى ردع حجّيّة الخبر الواحد فيها، إذ لا معنى لجعل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 350
خصوص البيّنة طريقاً إلى الموضوعات لو كان صرف خبر الثقة- وإن لم يكن متعدّداً ولا عادلًا- حجّة فيها.
نعم، يمكن أن تثبت الموضوعات بامور اخر أيضاً، كالاستصحاب الذى ليس من سنخ الخبر الواحد، وقول صاحب المنزل، وإخبار ذى اليد.
هذا تمام الكلام فى الخبر الواحد، وحاصله: أنّه حجّة فى الأحكام دون الموضوعات.
ثمّ إنّ الاصوليّين أقاموا وجوهاً لإثبات حجّيّة مطلق الظنّ، ووقع بينهم أبحاث طويلة حولها، لكن ينبغى الإضراب عنها؛ لأنّ أهمّها هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وله مقدّمات، منها: انسداد باب العلم والعلمى إلىكثير من التكاليف الإلهيّة، ولا مجال لهذه المقدّمة بعد إثبات حجّيّة الخبر الواحد، لورود أخبار كثيرة معتبرة مثبتة للتكاليف، فباب العلم إليها وإن كان منسدّاً، إلّاأنّ باب العلمى مفتوح، فلا يتمّ دليل الانسداد، فضلًا عن سائر الوجوه التى أقاموها لإثبات حجّيّة مطلق الظنّ.
هذا تمام الكلام فى مباحث الظنّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 351

المقصد السابعفی الاصول العملیّة

اشارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 353

فی الاصول العملیّة

وهى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل ممّا دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل.
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: والمهمّ منها أربعة، فإنّ مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكميّة وإن كان ممّا ينتهى إليها فيما لاحجّة على طهارته ولا على نجاسته، إلّاأنّ البحث عنها ليس بمهمّ، حيث إنّها ثابتة بلاكلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهى البرائة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤنة حجّة وبرهان، هذا مع جريانها فى كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها[513]، إنتهى كلامه رحمه الله.
وقد يتخيّل أنّ الوجه فى عدم ذكر أصالة الطهارة فى علم الاصول أنّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعيّة، فدائماً يكون الشكّ فيهما من الشبهة المصداقيّة، إذ بعد كونهما من الامور الواقعيّة لا من الأحكام الشرعيّة كان الشكّ فيهما شكّاً فى الانطباق، فتكون الشبهة مصداقيّة، ومن الواضح أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 354
البحث عن الشبهات الموضوعيّة لا يكون من المسائل الاصوليّة؛ لأنّ المسألة الاصوليّة ما تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلّى.
واجيب عنه بأنّ الطهارة والنجاسة- على فرض كونهما من الامور الواقعيّة- كانتا من الواقعيّات التى طريق كشفها ينحصر فى بيان الشارع؛ لعدم كون العقل مدركاً لهما، وهذا يكفى فى اصوليّة المسألة[514].
على أنّ كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيّين غيرمجعولين لا ينافى جعل طهارة ظاهريّة بمقتضى أصالة الطهارة عند الشكّ فيهما، كما أنّ كون الخمر أمراً واقعيّاً لا ينافى الحكم بخمريّة مايع ظاهراً بمقتضى الاستصحاب عند الشكّ فى صيرورته خلّاً.
فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ عدم ذكر أصالة الطهارة إنّما هو لأجل ثبوتها بلاكلام أوّلًا، واختصاصها ببعض أبواب الفقه ثانياً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 355

أصالة البرائة

اشارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 357

فى أصالة البرائة

أصالة البرائة

وكيف كان، فأوّل ما وقع محلًّا للنزاع فى الاصول العمليّة هو البرائة، ولابدّ قبل البحث فيها من تقديم أمرين:
الأوّل: أنّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله- بعد بيان أنّ مجرى البرائة هو الشكّ فى التكليف ومجرى الاشتغال هو الشكّ فى المكلّف به- قسّم الشكّ فى التكليف إلى الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، وقسّم كلًّا منهما إلى الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، ثمّ قال: منشأ الشكّ فى الشبهة الموضوعيّة هو اشتباه الامور الخارجيّة، وفى الشبهة الحكميّة تارةً يكون منشأه فقد النصّ واخرى إجماله وثالثة تعارض النصّين[515].
ثمّ جعل لكلّ قسم من الأقسام الثمانية بحثاً مستقلّاً.
و الحقّ ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلک حيث لم يفرّق بين الأقسام، بل جعل للجميع بحثاً واحداً، وذلک لوحدة الملاک فى جميع أقسام الشكّ فى التكليف، فما سلكه الشيخ الأعظم رحمه الله تطويل بلاطائل معتدّبه.

الثانى: أنّ الاصوليّين قالوا بجريان البرائة فى جميع الشبهات البدويّة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 358
وخالفهم الأخباريّون فى خصوص الشبهات التحريميّة الحكميّة، فقالوا بوجوب الاحتياط فيها.
والظاهر أنّ النزاع صغروى لا كبروى؛ لأنّ قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقليّة مسلّمة غير قابلة للإنكار، فلا ينبغى إسناد إنكارها إلى الأخباريّين، بل إنّهم يعتقدون بعدم جريانها فى الشبهات التحريميّة لأجل وجود البيان فيها، وهو ما دلّ على وجوب الاحتياط فى المشتبهات.
وبعبارة اخرى: إنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة تكليف لم يقم عليه بيان ودليل، فلو دلّ عليه دليل لارتفع موضوع حكم العقل وصحّت العقوبة على المخالفة.
هذا ما تسالم عليه الاصوليّون والأخباريّون.
لكنّ الأخباريّين قالوا: ما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات بيان رافع لموضوع تلك القاعدة العقليّة فى الشبهات التحريميّة الحكميّة. بخلاف الاصوليّين، فإنّ أدلّة الاحتياط عندهم إمّا مخدوشة سنداً أو دلالة، وإمّا محمولة على الشبهات المحصورة من أطراف العلم الإجمالى، وإن كان العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها ولو لم يكن أدلّة الاحتياط، لاستقلال العقل بتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال كالمعلوم بالتفصيل.
فإذا عرفت ما ذكرنا من كون البحث مع الأخباريّين صغرويّاً يتبيّن لک أنّه لا يكون فى مقام مناقشة مقالتهم إلّابعض ما سيأتى من أدلّة البرائة، وهو ما كان بلسانه حاكماً على أدلّة الاحتياط، وأمّا مثل قاعدة قبح العقاب بلابيان فلا ينهض دليلًا عليهم، لعدم إنكارهم له كما عرفت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 359
فى الآيات الّتى استدلّ بها على البرائة

أدلّة البرائة

اشارة

استدلّوا على جريان البرائة في الشبهات البدويّة- وجوبيّة كانت أو تحريميّة، حكميّة كانت أو موضوعيّة- بالأدلّة الأربعة.

الآيات التى استدلّ بها فى المقام

اشارة

أمّا الكتاب:
فمنه قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»[516].
فإنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، فذيل الآية الشريفة يدلّ على نفى العقوبة على مخالفة تكليف لم يتبيّن للمكلّف، وهو عبارة اخرى عن قاعدة قبح العقاب بلابيان التى يحكم بها العقل.

و نوقش فی الاستدلال بالآیة بوجوه:
أحدها: ما أفاده الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله، وهو أنّ ظاهره الإخبار
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 360
بوقوع التعذیب سابقاً بعد البعث، فیختصّ بالعذاب الدنیوی الواقع فی الامم السابقة[517].

نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآية الشريفة

وفيه أوّلًا: أنّه لا وجه لحمل الآية على تعذيب الامم السابقة إلّاقوله تعالى: «مَا كُنَّا» بصيغة الماضى، مع أنّه لا يصلح له، فإنّ هذا التعبير كثيراً ما يراد به نفى الشأنيّة، فكأنّه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نعذّب أحداً حتّى نبعث رسولًا».
و إرادة هذا المعنى من مثل هذا التعبير متداولة، سيّما فى كلمات اللَّه تعالى، كما قال: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»[518].
وثانياً: أنّ الآية السابقة عليها- وهى قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً* اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً»[519]- مربوطة بالقيامة، والآية اللاحقة لها- وهى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً»[520]- مربوطة بالعقاب الدنيوى، فالسياق يقتضى أن يكون التعذيب فى الآية المبحوث عنها عامّاً للعذاب الاخروى والدنيوى كليهما، لتناسب ما قبلها وما بعدها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 361
وثالثاً: سلّمنا اختصاص العذاب فى الآية بالعذاب الدنيوى الواقع على الامم السابقة، لكن يمكن الاستدلال فى المقام بفحوى الآية، ضرورة أنّ العذاب الدنيوى الضعيف المنقطع إذا كان منفيّاً عند عدم البيان وبعث الرسول فالعذاب الاخروى الشديد الدائم كان منفيّاً عنده بطريق أولى.
ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ محلّ النزاع فى مسألة البرائة هو استحقاق العقوبة وعدمه، والآية الشريفة إنّما تدلّ على نفى فعليّة التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل، وهو لا يلازم نفى استحقاقه، إذ لعلّ نفى التعذيب كان منّةً منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك[521].

وفيه: أنّ تعبيرات الاصوليّين فى مسألة البرائة وإن كانت ظاهرة فى نفى استحقاق العقوبة، إلّاأنّ البحث فى هذه المسألة ليس من شأن الاصولى، لأنّ استحقاق العقوبة وعدمه من المسائل الكلاميّة، لارتباطه بالمبدأ والمعاد، لأنّ البحث عن استحقاق العبد للعقوبة وعدمه يرجع إلى أنّ اللّه تعالى هل يصحّ أن يعاقبه أم لا؟
والذى يصحّ أن يدّعى الاصولى فى المقام وجود المؤمّن من العقاب عند وقوع المكلّف فى مخالفة التكليف الذى لم يتبيّن له، سواء تحقّق الاستحقاق للعقاب أم لم يتحقّق، ولا ريب فى أنّ الآية الشريفة مؤمّنة من العذاب قبل بعث الرسول، والمحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً يعترف بذلک.
ثالثها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 362
وأنت خبير بأنّ مفادها أجنبىّ عن البرائة، فإنّ مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجّة، كما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّه مشتبه، فهى أجنبيّة عمّا نحن فيه[522]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
والفرق بينه وبين ما تقدم من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ مصبّ كلام الشيخ هو حمل الآية على العذاب الدنيوى الواقع على الامم السابقة مع كون «بعث الرسول» كناية عن بيان التكليف، بخلاف مقالة المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه وإن حمل الآية على العذاب الدنيوى إلّاأنّ النكتة الأصليّة فى كلامه رحمه الله هو تفسير «بعث الرسول» ب «إتمام الحجّة» كما لا يخفى.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ بعث الرسول لیس بمعنی «إتمام الحجّة» کما ادّعاه المحقّق النائینی، بل المتفاهم منه عند العرف أنّه بمعنی بیان التکلیف وإعلام الحکم.
فلا إشکال فی دلالة الآیة الشریفة علی جریان البرائة فی موارد الشکّ فی التکلیف الذی یعبّر عنه بالشبهة البدویّة.
نعم، إنّها لا تدلّ علی أزید من قبح العقاب بلابیان الذی یحکم به العقل أیضاً کما عرفت، فکأنّه تعالی قال: «لیس من شأننا أن نفعل ما یحکم العقل بقبحه، فلانعذّب قبل بیان التکلیف، لقبح العقاب بلابیان عقلاً».
وعلیه فلافائدة للاستدلال بها لو تمّ ما سیأتی من أدلّة الأخباریّین، لأنّ الآیة تدلّ علی نفی التعذیب قبل بیان التکلیف، وأدلّة الاحتیاط- علی فرض
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 363
تمامیّتها- بیان له.
ومنه قوله تعالی: «لِیُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا سَیَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً»[523].
تقریب الاستدلال بها أنّ «ماء» الموصولة فی قوله تعالی: «لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا» تکون بمعنی التکلیف، ومفعولاً مطلقاً لقوله «لَایُکَلِّفُ» وإیتائه النفس عبارة عن إعلامه وبیانه لها، فإنّ إیتاء کلّ شیء بحسبه، فإیتاء الزکاة عبارة عن إعطائها، وإیتاء التکلیف عبارة عن إعلامه، فهذه الفقرة من الآیة تدلّ علی نفی تکلیف لم یصل إلی المکلّف ولم یتبیّن له.

الوجوه المحتملة فى معنى الآية الشريفة

وفى الآية احتمالات أربعة:
أ- ما تقدّم من كون «ماء» الموصولة بمعنى التكليف و «الإيتاء» بمعنى البيان الواصل إلى المكلّف، وعليه يبتنى استدلال القائلين بالبرائة.
ب- أن يكون «ماء» الموصولة بمعنى المال و «الإيتاء» بمعنى التمليک والإعطاء بقرينة صدر الآية، فكانت الآية من الصدر إلى الذيل بمعنى أنّ «كلّ ذى سعة من حيث المال عليه أن ينفق من سعته، ومن قدر عليه رزقه ولم يتمكّن من مال كثير لينفق من المال اليسير الذى أعطاه اللّه، إنّ اللّه لا يكلّف نفساً إلّابالمال الذى أعطاها إيّاه، ومن ضاقت معيشته إذا أنفق جعل اللّه له بعد عسر يسراً».
وعلى هذا الاحتمال لاربط للآية بمسألة البرائة كما لا يخفى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 364
ج- أن يكون «الموصول» عبارةً عن فعل المكلّف الذى تعلّق به الأحكام التكليفيّة، و «الإيتاء» عبارةً عن «الإقدار» فكانت الفقرة المبحوث عنها من الآية بمعنى «إنّه تعالى لا يكلّف- بتكليف وجوبى أو تحريمى- نفساً إلّاعملا أقدرها على فعله وتركه».
فكان مفادها موافقاً لحكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، بناءً على قبحه عقلًا.
وعليه كان «ماء» الموصولة مفعولًا به[524].
ولا مجال للاستدلال بهذه الآية على البرائة بناءً على هذا الوجه أيضاً.
د- أن يكون للموصول ولكلمة «الإيتاء» معنى جامع بين الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة، كأن يكون «الإيتاء» بمعنى «الإعطاء» ويكون الإعطاء بمعنى «الإعلام» لو تعلّق بالتكليف، وبمعنى «التمليک» لو تعلّق بالمال، وبمعنى «الإقدار» لو تعلّق بالمكلّف به. ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال لو كان ممكناً ثبوتاً وكانت الآية ظاهرةً فيه إثباتاً لصحّ الاستدلال بها للبرائة أيضاً كالاحتمال الأوّل؛ لكونها جامعةً بين جميع الوجوه الثلاثة التى منها الاحتمال الأوّل.

قيمة الوجوه الأربعة

لا إشكال فی إمكان كلّ من الوجوه الثلاثة الاولی بحسب مقام الثبوت، إنّما الكلام فی أنّ أيّاً منها ينطبق عليه ظاهر الآية الشريفة.
وأمّا الاحتمال الأخير فقيل بامتناعه ثبوتاً قبل مقام الدلالة والإثبات، لما عرفت من أنّ «الموصول» علی بعض الوجوه يكون مفعولًا مطلقاً، وعلی
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 365
بعض آخر مفعولًا به، ولا يمكن أن يكون له معنی جامع لكليهما، إذ لابدّ من أن يكون للمفعول به نحو وجود وتحقّق فی وعائه قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجباً لإيجاد وصف علی ذات المفعول به التی كانت مفروضة التحقّق والوجود، ك «زيد» فی قولك: «اضرب زيداً» فإنّ زيداً كان موجوداً قبل وقوع الضرب عليه، وأمّا المفعول المطلق- سواء كان تأكيديّاً أو نوعيّاً أو عدديّاً- فهو من كيفيّات الفعل، فلا يمكن أن يكون موجوداً قبله.
و قد أجاب بعض الأكابر عن هذه الشبهة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

منهم المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه قال:
لكنّ الإنصاف أنّه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعمّ من التكليف وموضوعه، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به، فإنّ المفعول المطلق النوعى والعددى يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء، وليس لهما نحو تحقّق فى المرتبة السابقة، إلّاأنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدرى[525] يصحّ تعلّق التكليف بهما. نعم، هما بمعنى المصدر لا يصحّ تعلّق التكليف بهما[526]، إنتهى ملخّصاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 366

وفيه: أنّه لا يمكن دفع الإشكال بهذا البيان، ولو بالعناية والتسامح، لأنّ المصدر الذى هو أصل للفعل له ربط بالمفعول به وربط آخر بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، وذلک لما أشرنا إليه من أنّ المصدر صفة للمفعول به، فيكون متأخّراً عنه رتبةً تأخّر الوصف عن موصوفه، ففى مثل «ضربت زيداً» كان زيد مفروض التحقّق قبل وقوع الضرب عليه، ثمّ يصير متّصفاً بالمضروبيّة بعده.

ويعكس الأمر فى المفعول المطلق، فإنّ المفعول المطلق النوعى أو العددى يكون صفة للمصدر، لكون الأوّل مبيّناً لكيفيّته والثانى لكمّيّته، فيكون المصدر متقدّماً على المفعول المطلق رتبةً تقدّم الموصوف على صفته.

و لا يمكن أن يكون شىء بالنسبة إلى شىء آخر صفة له متأخّراً عنه وموصوفاً له متقدّماً عليه ولو بالعناية والمسامحة، لامتناع الجمع بين أمرين متباينين ولو تجوّزاً.

فكيف يمكن أن يجعل «الموصول» فى الآية الشريفة أعمّ من التكليف وموضوعه بجعل المفعول المطلق مفعولاً به مسامحة مع أنّه يستلزم أن يكون مصدر قوله: «لَايُكَلِّفُ» وصفاً للموصول متأخّراً عنه رتبةً بلحاظ كون الموصول مفعولاً به، وموصوفاً له متقدّماً عليه بلحاظ كونه مفعولاً مطلقاً؟!

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

و منهم المحقّق العراقى رحمه الله، حيث قال فى الجواب عن الشبهة:
و أنت خبير بما فى هذا الإشكال، فإنّه يرد ذلک فى فرض إرادة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 367
الخصوصيّات المزبورة من شخص الموصول، وإلّا فبناءً على استعمال الموصول فى معناه الكلّى العامّ[527] وإرادة الخصوصيّات المزبورة من دوالّ اخر خارجيّة فلا يتوجّه محذور، لا من طرف «الموصول»، ولا فى لفظ «الإيتاء» ولا من جهة تعلّق الفعل بالموصول.
وذلک أمّا من جهة الموصول فظاهر، فإنّه لم يستعمل إلّافى معناه الكلّى العامّ وأنّ إفادة الخصوصيّات إنّما كان بتوسيط دالّ آخر خارجى.
وكذلک الأمر فى لفظ «الإيتاء» فإنّه أيضاً مستعمل فى معناه، وهو الإعطاء، غير أنّه يختلف مصاديقه من كونه تارةً هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، واخرى الملكيّة أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.
و هكذا فى تعلّق الفعل بالموصول، حيث لا يكون له إلّانحو تعلّق واحد به، ومجرّد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلّق بالمفعول به والتعلّق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدّده بالنسبة إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول[528].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:
وأنت خبير بما فيه، فإنّ مباينة نحو تعلّق الفعل بمفعول به- أى المبعوث إليه- وبمفعول مطلق، بحيث يكون أحدهما مفروض الوجود قبل الفعل، والآخر من كيفيّات نفس الفعل، تمنع عن إرادتهما باستعمال واحد، والمراد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 368
من تعدّد الدالّ والمدلول إن كان دالّين آخرين ومدلولين آخرين غير مفاد الآية، فهو كماترى، وإن كان القرينتين الدّالّتين على المعنى المراد منها، فمع عدم إمكان إرادتهما منها معاً لا معنى لإقامة القرينة والجامع بينهما مفقود، بل غير ممكن، حتّى تكون الخصوصيّات من مصاديقه[529].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وحاصله: أنّ كلًّا من «الموصول» ولفظ «الإيتاء» وإن أمكن أن يكون بمعناه العامّ، إلّاأنّ تعلّق الفعل بالموصول لابدّ من أن يكون إمّا بنحو تعلّقه بالمفعول به أو بنحو تعلّقه بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، لتباين النسبتين، فإنّ نسبة الفعل إلى المفعول به من قبيل نسبة الشىء إلى أمر متقدّم عليه رتبةً، وإلى المفعول المطلق من قبيل نسبته إلى أمر متأخّر عنه.
والحقّ أنّ كلام الإمام رحمه الله دقيق متين.
فلا يمكن دفع إشكال الاستحالة عن الوجه الرابع بما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله أيضاً.

ثمّ إنّ المحقّق العراقى رحمه الله وإن التزم بإمكان الوجه الرابع، إلّاأنّه استشكل فيه بحسب مقام الإثبات، فإنّه قال:
وحينئذٍ بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمكن التمسّک بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبرائة، من عدم وجوب الاحتياط عند الشکّ وعدم العلم بالتكليف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 369
ثمّ قال:
هذا، ويمكن المناقشة فيه بعدم تماميّة إطلاق الآية مع وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، حيث إنّ القدر المتيقّن منه بقرينة السياق إنّما هو خصوص المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال والتكليف[530]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
ويرد عليه أنّ جريان أصالة الإطلاق لا يتوقّف على انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كما تقدّم فى مبحث المطلق والمقيّد[531].
نعم، يمكن أن يقال: أصالة الإطلاق إنّما تجرى لتشخيص المراد الجدّى بعد إحراز المراد الاستعمالى، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبةً» لانشکّ فى أنّ كلمة «رقبة» استعملت فى طبيعة الرقبة، لكنّا نشکّ فى أنّ إرادته الجدّيّة أيضاً تعلّقت بهذه الطبيعة المطلقة أو بعتق الرقبة المؤمنة، فنتمسّک بأصالة الإطلاق لرفع الشکّ وتشخيص تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة، والمقام ليس كذلک، لأنّا نشکّ فى مرحلة الاستعمال، إذ يحتمل أن يكون «الموصول» فى الآية الشريفة مستعملًا فى خصوص «المال» أو «الفعل» فلا تصل النوبة إلى إجراء أصالة الإطلاق لتشخيص المراد الجدّى.
والحاصل: أنّ الاحتمال الرابع مردود بحسب مقام الثبوت والإثبات، فلابدّ من تركيز البحث فى الاحتمالات الثلاثة الاخر، وقد عرفت إمكانها بحسب مقام الثبوت.
وأمّا بحسب مقام الدلالة والظهور، فالحقّ أنّه لاظهور للآية فى الاحتمال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 370
الذى يتوقّف عليه الاستدلال، وهو ما إذا اريد من «الموصول» التكليف، ومن «الإيتاء» الإعلام والإيصال.
بل يمكن أن يستظهر منها بقرينة السياق أنّ «الموصول» بمعنى المال، و «الإيتاء» بمعنى التمليک.
فلا يتمّ الاستدلال بالآية الشريفة فى المقام؛ لأنّ دلالتها على البرائة بعد

سقوط الاحتمال الرابع تبتنى على ظهورها فى الاحتمال الأوّل، وهو إرادة التكليف من «الموصول» والبيان الواصل إلى المكلّف من «الإيتاء».

ثمّ لو سلّم دلالة الآية على البرائة فهل هى متقدّمة على أدلّة الاحتياط، بناءً على جريانها فى الشبهات البدويّة، أو الأمر بالعكس؟

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى ذلک ونقده

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى حكومة أدلّة الاحتياط على الآية الشريفة، كما كانت حاكمة على الآية السابقة[532]، فإنّه قال:
إنّ غاية مايستفاد من الآية إنّما هو نفى الكلفة والمشقّة من قبل التكاليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلّف، لا نفى الكلفة مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآية حينئذٍ مساوق لكبرى قبح العقاب بلابيان، ومن المعلوم عدم كون مثله مضرّاً بالأخبارى القائل بالاحتياط، إذ هو إنّما يدّعى إثبات الكلفة والمشقّة على المكلّف من جهة جعل إيجاب الاحتياط الواصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 371
إلى المكلّف، بدعوى دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط عند الشكّ وعدم العلم بالتحريم[533].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وفيه: أنّ وجوب الاحتياط- على فرض ثبوته- ليس تكليفاً مستقلّاً نفسيّاً، بحيث إذا شككنا فى حرمة شرب التتن مثلًا وكان فى الواقع حراماً كان مشتملًا على حكمين واستحقّ المكلّف على ارتكابه عقوبتين: إحداهما لأجل مخالفة الحرمة الواقعيّة، والاخرى لأجل مخالفة وجوب الاحتياط، بل وجوب الاحتياط حكم طريقى للتحفّظ على الواقع حتّى فى الشبهات المحصورة من موارد العلم الإجمالى، فإنّ المكلّف إذا شكّ فى وجوب الظهر أو الجمعة وصلّى الظهر فقط فإن كان الواجب هو الظهر فلم يتحقّق منه إلّاالتجرّى، مع أنّ وجوب الاحتياط لو كان تكليفاً مستقلّاً نفسيّاً لكان حينئذٍ عاصياً مستحقّاً للعقاب، ولا يمكن الالتزام بذلک.
فإذا كان وجوب الاحتياط أمراً طريقيّاً فالموجب للكلفة لا يكون إلّا نفس التكاليف الواقعيّة، وبعد دلالة الآية على نفيها من ناحية التكاليف المجهولة فلاجرم يتمّ المطلوب ويصحّ التمسّک بها فى قبال الأخباريّين.
وبعبارة اخرى: إذا انتفى التكليف المجهول باستناد الآية الشريفة انتفى وجوب التحفّظ على الواقع الذى لأجله شرّع وجوب الاحتياط، فلامجال لأدلّة الاحتياط، لحكومة الآية الشريفة عليها.
هذا تمام الكلام فى الآيات، وقد عرفت عدم نهوض ما ذكرنا من الآيتين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 372
فى مقابل الأخباريّين، أمّا الآية الاولى فلأنّ مفادها هو قبح العقاب بلا بيان، والأخبارى يدّعى أنّ أدلّة الاحتياط بيان، وأمّا الآية الثانية فلما عرفت من كونها غير ظاهرة فى نفى التكليف، فلا تدلّ على البرائة أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 373
فی الروایات الّتی استدلّ بها علی البرائة

الروايات التى استدلّ بها على البرائة

وأمّا السنّة:
فمنها: ما هو المرويّ عن النبيّ صلي الله عليه و آله بسند صحيح فى الخصال: «رفع عن امّتى تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر فى الوسوسة فى الخلق[534] ما لم ينطق بشفة»[535].
هذا أهمّ الأحاديث التى استدلّ بها فى باب البرائة.
و لابدّ من تفصيل البحث حوله، لأنّه مضافاً إلى كونه مستنداً فى الاصول فى باب البرائة بلحاظ فقرة «ما لا يعلمون» يكون مستنداً فى أبواب متعدّدة من الفقه أيضاً، كمسألة نسيان الجزء أو الشرط فى العبادات المركّبة بلحاظ اشتمال الحديث على «النسيان» ومسألة المعاملة الواقعة عن الإكراه وبدون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 374
طيب النفس بلحاظ اشتماله على «ما اكرهوا عليه» ومسألة الاضطرار إلى شىء محرّم بلحاظ اشتماله على «ما اضطرّوا إليه» وغيرها من الموضوعات المذكورة فى الحديث.
وقبل بيان مقاصد الحديث لابدّ من تقديم امور:

بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع

الأوّل: أنّ للرفع والدفع- بحسب المتفاهم العرفى الذى يوافقه اللغة أيضاً ظاهراً- مفهومين متغايرين غيرقابلين للاجتماع.
فإنّ الرفع عبارة عن إزالة الشىء بعد وجوده وتحقّقه.
ففى متعلّقه خصوصيّتان:
أ- أنّه أمر موجود، ب- أنّ هاهنا ما يقتضى بقائه، بحيث يؤثّر فى استمراره لو لم يعرضه الرافع.
وأمّا الدفع: فهو عبارة عن المنع من حدوث الشىء عند وجود ما يقتضيه.
ففى متعلّقه أيضاً خصوصيّتان:
أ- أنّه لم يوجد بعد، ب- أنّه تحقّق ما يقتضى وجوده، بحيث لو لم يعرضه مانع لأثّر فيه.
والظاهر أنّ «الرفع» استعمل فى الحديث الشريف بالمعنى العرفى المتقدّم.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى أنّه استعمل فيه بمعنى «الدفع» بنحو الحقيقة، فإنّه قال بعد بيان الفرق بينهما بما ذكر:
و لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحّة استعمال «الرفع» بدل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 375
«الدفع» على وجه الحقيقة بلاتصرّف وعناية، فإنّ الرفع فى الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة، لأنّ بقاء الشىء كحدوثه يحتاج إلى علّة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفيّاض فى كلّ آن، فالرفع فى مرتبة وروده على الشىء إنّما يكون دفعاً حقيقةً باعتبار علّة البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» فى مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلًا، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبة استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره فى ذلک.
وممّا ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر أنّه لا مانع من جعل «الرفع» فى الحديث المبارک بمعنى «الدفع» فى جميع الأشياء التسعة المرفوعة، و لا يلزم من ذلک مجاز[536]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّ للعناوین المذکورة فی کلام الشارع مفاهیمها العرفیّة، والعرف لا یجوّز استعمال «الرفع» مکان «الدفع» أو بالعکس إلّابنحو من العنایة والتجوّز.
وثانیاً: أنّ بقاء الشیء وإن کان کحدوثه فی الاحتیاج إلی العلّة وإفاضة الوجود علیه من المبدء الفیّاض فی کلّ آن، إلّاأنّه لا یوجب أن یسمّی إزالته عن صفحة الوجود دفعاً حقیقةً.
نعم، لو غفل الإنسان عن وجود شیء فی الزمن الأوّل أو قطع النظر عنه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 376
وحصر نظره فی المنع عن وجوده فی الزمن الثانی فلا بأس باستعمال کلمة «الدفع» حقیقةً.
وأمّا «الرفع» فلا یستعمل إلّابالنسبة إلی وجود الشیء فی الزمن الثانی مع لحاظ وجوده فی الزمن الأوّل.
ویشهد علیه أنّ الأئمّة علیهم السلام کانوا یعبّرون أحیاناً ب «الوضع» عند الاستشهاد بحدیث الرفع، فیقولون: قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «وضع عن امّتی تسعة ...» ولا ریب فی أنّ «الوضع» إذا تعدّی ب «عن» کان بمعنی إزالة الشیء الموجود[537]، فلا یقال: «وضع الکتاب عن الأرض» إلّافیما إذا کان الکتاب موجوداً علی الأرض.

هل إسناد الرفع إلى الامور التسعة حقيقى أو مجازى؟

الأمر الثانى: أنّه لا يصحّ حمل الحديث الشريف على الرفع التكوينى، ضرورة أنّ الخطأ والنسيان ونحوهما لم يكن مرفوعاً عن امّته صلى الله عليه و آله حقيقةً، فالمراد به هو الرفع التشريعى تسهيلًا للأمّة وامتناناً عليهم.
وعليه فهل نلتزم بمجازيّة الإسناد أو يمكن أن يكون إسناد الرفع إلى الامور المذكورة مع ذلک حقيقيّاً؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى كون الإسناد حقيقيّاً وأنّا لانحتاج إلى تقدير وإضمار فى الكلام لتصحيح الإسناد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 377
فإنّه قال فى موضع من كلامه- بعد دعوى عدم المجازيّة فى الكلمة وفى الإسناد-:
أمّا عدم المجازيّة فى الإسناد: فلما سيأتى من أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار[538].
وقال فى موضع آخر:
قيل: إنّ دلالة الاقتضاء تقتضى تقديراً فى الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان فى الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان ممّا ذكر فى الحديث الشريف، فلابدّ من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدّراً، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغويّة. وقد وقع البحث والكلام فى تعيين ما هو المقدّر، فقيل: إنّ المقدّر هو المؤاخذة والعقوبة، وقيل: إنّه عموم الآثار، وقيل: إنّه أظهر الآثار بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من التسعة.
والتحقيق: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجى، أو كان الرفع رفعاً تكوينيّاً، فلابدّ فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرجه عن الكذب، وأمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعيّاً فالكلام يصحّ بلاتقدير، فإنّ الرفع التشريعى كالنفى التشريعى ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والنفى، كقوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»[539] وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»[540] ونحو ذلک ممّا يكون متلوّ النفى أمراً ثابتاً فى الخارج.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 378
وبالجملة: ما ورد فى الأخبار ممّا سيق فى هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفى إنّما يكون فى مقام تشريع الأحكام وإنشاءها، لا فى مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتّى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى الرفع التشريعى ونتيجته.
والغرض فى المقام مجرّد بيان أنّ دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً فى الكلام حتّى يبحث عمّا هو المقدّر.
لا أقول: إنّ الرفع التشريعى تعلّق بنفس المذكورات، فإنّ المذكورات فى الحديث غير «مالايعلمون» لا تقبل الرفع التشريعى، لأنّها من الامور التكوينيّة الخارجيّة، بل رفع المذكورات تشريعاً إنّما يكون برفع آثارها

الشرعيّة- على ما سيأتى بيانه- ولكن ذلک لا ربط له بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغويّة والكذب، بل ذلک لأجل أنّ رفع المذكورات فى عالم التشريع هو رفع ما يترتّب عليها من الآثار والأحكام الشرعيّة، كما أنّ معنى «نفى الضرر» هو نفى الأحكام الضرريّة، فتأمّل جيّداً[541]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الحدیث من قبیل الإخبار عن أمر خارجی الذی اعترف بأنّه لو کان کذلک لاحتاج إلی تقدیر وإضمار لتصحیح الإسناد، وذلک لأنّ التشریع وإنشاء الحکم بیداللّه تعالی، وأمّا الروایات الصادرة عن النبیّ صلی الله علیه و آله وأهل بیته علیهم السلام إنّما هی فی مقام الإخبار عن الأحکام الإلهیّة، لا فی مقام التقنین وتشریع الأحکام.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 379
نعم، ورد فی خصوص الصلوات الرباعیّة والثلاثیّة أنّ الرکعتین الاولیین فرض اللّه، وما زاد علیهما فرض النبیّ صلی الله علیه و آله[542]، وأمّا سائر الأحادیث المتضمّنة للأحکام فلیست إلّافی مقام الإخبار عمّا حکم به اللّه تعالی.
وعلیه فالرافع للُامور المذکورة فی حدیث الرفع هو اللّه تعالی، والنبیّ صلی الله علیه و آله أخبر عن ذلک بقوله: «رفع عن امّتی تسعة ...».
وثانیاً: سلّمنا أنّه إنشاء للحکم،- وتقریبه أن لا یکون الحدیث کلام النبیّ صلی الله علیه و آله، بل کلام اللّه الذی وصل إلینا بواسطته صلی الله علیه و آله، فکأنّه تعالی قال: «رفعت عن الامّة الإسلامیّة تسعة ...»- إلّاأنّا لا نسلّم الفرق بین الإخبار والإنشاء فی الاحتیاج إلی التقدیر وعدمه، بل إسناد الرفع إلی الامور التسعة یحتاج إلی التقدیر، سواء کان إخباراً أو إنشاءاً.
والحاصل: أنّه لا یمکن الالتزام بأنّ إسناد الرفع إلی المذکورات یکون علی وجه الحقیقة بلاتقدیر ولا إضمار.

ما هو المقدّر المصحّح للإسناد؟

ثمّ إنّ فى المضاف المقدّر احتمالات:
1- أن يقدّر «المؤاخذة»، لسنخيّتها مع الرفع المتعلّق بالعناوين المذكورة، فإنّ شرب الخمر مثلًا محرّم يستتبع العقوبة والمؤاخذة، وأمّا إذا وقع خطأ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 380
أو نسياناً أو إكراهاً ونحوها رفعت مؤاخذته، فكأنّه صلى الله عليه و آله قال: «رفع عن امّتى تسعة: مؤاخذة الخطأ إلخ».
ويمكن المناقشة فى هذا الاحتمال بوجوه:
أ- أنّ ظاهر الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع التشريعى، والمؤاخذة أمر تكوينى، لكونها عبارةً عن عمل المولى وعقوبته، ولا يمكن تعلّق الرفع التشريعى بأمرٍ تكوينى.
بل لا يمكن تقدير «استحقاق المؤاخذة» أيضاً، لكونه ممّا حكم به العقل، فلا يمكن رفعه فى جوّ الشرع.
ب- أنّ الرفع اسند إلى نفس العناوين التسعة ادّعاءً، ولا يمكن تصحيح هذا الادّعاء بصرف كون المرفوع خصوص «المؤاخذة».
ج- أنّ تقدير «المؤاخذة» لا يلائم بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، مثل ما روى عن أبى الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟
فقال: لا، ثمّ قال: قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: وضع عن امّتى ما اكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»[543].
فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة مايملك فى حال الاختيار وطيب النفس ليس محرّماً مستلزماً لاستحقاق العقوبة لكى ترفع عند الإكراه.
فسؤال الراوى ليس عن وجود المؤاخذة على هذا اليمين، بل عن صحّته وترتّب الأثر عليه.
ثمّ إنّ الحديث يحتاج إلى توجيه وتوضيح، فإنّ مثل الطلاق والعتاق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 381
والصدقة لا تكاد تتحقّق بصرف الحلف عليها وإن لم يكن الحالف مكرهاً، فالقضيّة فرضيّة، بمعنى أنّ الحلف بهذه الامور لا يصحّ ولا يؤثّر فى حال الإكراه، ولو فرض صحّته فى حال الاختيار وطيب النفس.
2- أن يجعل المقدّر فى كلّ من هذه الامور التسعة ما هو المناسب من أثره بلحاظ مصاديقه، فلو اكره على شرب الخمر مثلًا كان المرفوع هو الحدّ، ولو اكره على الطلاق كان المرفوع حصول البينونة بين الزوجين، فإذا رفع الحدّ

فى المثال الأوّل والبينونة فى المثال الثانى فكأنّه لم يتحقّق شرب الخمر أو الطلاق، فاسند الرفع إليهما ادّعاءً وتجوّزاً.
وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الأوّل، إلّاأنّه أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنّ القول بكون المرفوع الأثر الظاهر يستلزم القول ببقاء غيره من الأثر الشرعى، وهذا يستلزم فرض وجود العناوين المذكورة فى الحديث وفرض عدمها شرعاً، فكأنّ الشارع يقول: العمل المكره عليه معدوم وموجود، فإنّه بلحاظ أثره الظاهر معدوم، بحيث اسند الرفع إليه، وبلحاظ غيره من الآثار موجود، وهل يمكن الالتزام بذلک؟!
على أنّه يرد عليه نظير ما أوردناه على الاحتمال الأوّل، وهو أنّه لا يمكن تصحيح إسناد الرفع إلى نفس العناوين التسعة ادّعاءً بمجرّد كون المرفوع خصوص الأثر الشرعى الظاهر.

الحقّ فی المقام

3- مقتضی التحقیق الذی هو الظاهر عرفاً أن یکون المقدّر جمیع الآثار الشرعیّة المترتّبة علی هذه الامور التسعة، ولا فرق فی ذلک بین الأثر الظاهر وغیره.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 382
ویؤیّده أوّلًا: أنّه یلائم إسناد الرفع إلی نفس هذه العناوین، فإنّ ما رفع جمیع آثاره، فکأنّه رفع بنفسه.
وثانیاً: أنّه یناسب الامتنان الذی صدر الحدیث فی مقامه.

هل الحديث يختصّ بالامور الوجوديّة أو يعمّ الامور العدميّة؟

الأمر الثالث: ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى اختصاص الحديث بالامور الوجوديّة، حيث قال:
وإن اكره المكلّف على الترک أو اضطرّ إليه أو نسى الفعل، ففى شمول «حديث الرفع» لذلک إشكال، مثلًا لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة تعمّد الحنث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات[544]، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلّف قد ترک الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتّى يقال: إنّه لم يتحقّق مخالفة النذر فلاحنث ولا كفّارة.
والحاصل: أنّه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجّه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 383
الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتّب عليه آثار الوجود إن كان ذلک موافقاً للتوسعة والامتنان[545]، وأمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلّابالوضع والجعل، و «حديث الرفع» لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع[546]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وناقش فیه المحقّق العراقی رحمه الله بقوله:
فیه: أنّ مرجع رفع الشیء بعد أن کان إلی الرفع بالعنایة الراجع إلی خلوّ صفحة التشریع عن حکمه وعدم أخذه موضوعاً لأحکامه لا یکاد یفرق بین رفع الفعل أو الترک، إذ کما أنّ معنی رفع الوجود فی عالم التشریع عبارة عن رفع الأثر المترتّب علیه وخلوّه عن الحکم فی عالم التشریع، کذلک فی رفع العدم، حیث إنّ مرجع رفعه إلی رفع الأثر المترتّب علی هذا العدم الراجع إلی عدم أخذه موضوعاً للحکم بالفساد ووجوب الإعادة مثلًا بملاحظة دخل نقیضه وهو الوجود فی الصحّة، لا أنّ مرجع رفعه إلی قلب العدم بالوجود وتنزیله منزلة الموجود، أو تنزیل الموجود منزلة المعدوم کی یشکل بأنّ رفع
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 384
المعدوم لا یکون إلّابالوضع وحدیث الرفع لا یتکفّل الوضع، إذ فرق واضح بین قلب الوجود بعدم ذاته وتنزیله منزلته وبالعکس وبین قلب أخذه موضوعاً للحکم بعدم أخذه فی مرحلة تشریع الحکم وخلوّ خطاباته عنه، والإشکال المزبور إنّما یرد علی الأوّل دون الثانی، وما یقتضیه بحدیث الرفع إنّما هو الثانی دون الأوّل، وعلی ذلک نقول: إنّه لابأس بالتمسّک بحدیث الرفع لصحّة العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسیان أو غیره، فإنّ رفع ترک الجزء عن نسیان إنّما هو بلحاظ الأثر المترتّب علیه، وهو الفساد الذی هو نقیض الصحّة المترتّبة علی وجوده، ومرجعه إلی خلوّ صفحة تشریع الحکم بالفساد عن مثل هذا الترک الراجع إلی رفع جزئیّة المنسیّ وعدم دخله فی الصحّة، لا أنّ الرفع بلحاظ الأثر المترتّب علی الوجود کی یحتاج إلی تنزیل المعدوم منزلة الموجود فیشکل بأنّ رفع المعدوم لا یمکن إلّابالوضع[547].
إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ كلامه رحمه الله يشبه التناقض، لأنّه رحمه الله جمع بين كون الرفع فى الحديث رفعاً مجازيّاً ادّعائيّاً وبين كون العناوين المذكورة فى الحديث مرفوعة عن موضوعيّة الأحكام الشرعيّة، مع أنّ رفع الموضوعيّة من قبل الشارع كإثباتها أمر حقيقى غير مجازى، فإنّ الموضوعيّة إثباتاً ونفياً بيد الشارع، فكما أنّه إذا جعل شرب الخمر موضوعاً للحرمة والحدّ لم يكن فيه مسامحة وتجوّز، كذلک إذا رفعه عن كونه موضوعاً لهما فى صورة الإكراه مثلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 385
وبالجملة: لو كان الرفع فى الحديث بمعنى رفع موضوعيّة الامور المذكورة للأحكام الشرعيّة كان إسناده إليها إسناداً حقيقيّاً، وهو ينافى كونه ادّعائيّاً مجازيّاً.
وثانياً: أنّ الحديث ظاهر فى رفع ذات الموضوع، لا فى رفع موضوعيّته للحكم الشرعى، فالمرفوع فى «رفع ما اكرهوا عليه» هو نفس شرب الخمر المكره عليه مثلًا، لاموضوعيّته للحرمة والحدّ.
وبعبارة أوضح: عند شرب الخمر يتحقّق عنوانان:
أ- عنوان ذاتى، وهو نفس شرب الخمر.
ب- عنوان وصفى متأخّر عن العنوان الذاتى، وهو كونه موضوعاً للحكم الشرعى، والشىء المكره عليه الذى تعلّق الرفع به هو نفس شرب الخمر، لاموضوعيّته للحكم الشرعى.
وهكذا الأمر فى ناحية العدم، فإنّ المكره عليه هو نفس ترک شرب ماء الدجلة لا كونه موضوعاً للحكم الشرعى.

نقد كلام المحقّق النائينى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله

ثمّ استشكل على المحقّق النائينى رحمه الله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجه آخر، وهو- على ما أثبتناه من تقريرات درسه الشريف- أنّ للأعدام المضافة حظّاً من الوجود، والإكراه والاضطرار ونحوهما لا تتعلّق بالعدم المطلق، بل إمّا أن تتعلّق بالوجود أو بالعدم المضاف، فالمكره عليه مثلًا إذا كان أمراً عدميّاً كان من الأعدام المضافة التى لها حظٌّ من الوجود، ك «ترک شرب ماء الدجلة».
لكن يرد عليه أنّ العدم- على ما هو التحقيق- لا حظّ له من الوجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 386
أصلًا، ولا فرق فى ذلک بين العدم المطلق والمضاف، واعترف به الإمام قدس سره فى كلماته الدقيقة الفلسفيّة، وكان من المَهَرَة فى هذا الفنّ.

ما هو الحقّ فى المسألة

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يختصّ «حديث الرفع» بالامور الوجوديّة، بل يعمّ العدميّات أيضاً، وذلک يتّضح بملاحظة أمرين:
أ- أنّ الرفع في الحديث- كما عرفت- رفع ادّعائى لاحقيقى، ودائرة الامور الادّعائيّة تكون أوسع من دائرة الامور الحقيقيّة.[548]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج4 ؛ ص386
ب- أنّ بعض الأحكام الشرعيّة بل والعقليّة تترتّب على الامور العدميّة، فإنّ من نذر أن يشرب من ماء الدجلة ثمّ ترک الشرب عمداً بلاعذر وإكراه تجب عليه شرعاً كفّارة مخالفة النذر، مع أنّ مخالفة النذر هاهنا ليست أمراً وجوديّاً، بل هى تتحقّق فى ضمن ترک شرب ماء الدجلة.
وكذلک من ترک الصلاة مثلاً يستحقّ العقاب عقلاً.
فموضوع الحكم الشرعى فى المثال الأوّل والعقلى فى المثال الثانى هو أمر عدمى، فلابدّ من القول بأنّ الامور العدميّة التى تترتّب عليها الأحكام الشرعيّة يكون لها ثبوت فى عالم الاعتبار، وإن لم يكن لها حظّ من الوجود بحسب ما ثبت فى الفلسفة، إذ ما لاثبوت له ولو اعتباراً لا يقع تحت دائرة الحكم الشرعى، ولا يصير موضوعاً له. فلا يمتنع أن يتعلّق الرفع فى الحديث بالامور العدميّة بعد أن كان الرفع ادّعائيّاً أوّلاً، وجعلت الامور العدميّة موضوعاً للأحكام الشرعيّة ثانياً، لأنّ جعلها موضوعاً حاكٍ عن نحو ثبوت لها ولو فى عالم الاعتبار، فيرفع بحديث الرفع ذلک الوجود الاعتبارى ادّعاءً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 387

الأمر الرابع: أنّ «حديث الرفع» لا يتكفّل لرفع الأمر المترتّب على نفس هذه العناوين التسعة فى الأدلّة الأوّليّة.
توضيح ذلک: أنّ «حديث الرفع» حاكم على الأدلّة المبيّنة للأحكام المترتّبة على الأشياء بعناوينها الأوّليّة، فإنّ لشرب الخمر مثلًا آثاراً يدلّ الحديث على رفعها عند الإكراه والاضطرار ونحوهما.
وأمّا الأحكام المترتّبة على نفس هذه العناوين- مثل وجوب الدية المترتّب على القتل الخطأى فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»[549] ووجوب سجدتى السهو لنسيان بعض أجزاء الصلاة- فلا يرفعها حديث الرفع.
وذلک لأنّ موضوع كلّ حكم يشتمل على ما يقتضى ذلک الحكم، حتّى بناءً على عدم تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة فى متعلّقاتها، إذ لا يمكن أن يتعلّق حكم بشىء من دون أن يكون بينهما سنخيّة واقتضاء.
وكذلک الأمر فى ناحية حديث الرفع، فالعناوين التسعة المذكورة فيه مقتضية لرفع آثارها.
وعلى هذا دليل حرمة شرب الخمر يدلّ على أنّ شرب الخمر مقتضٍ للحرمة، وحديث الرفع حاكم عليه، لأنّه يضيّق دائرة موضوعيّة شرب الخمر للحرمة، فتختصّ بموارد عدم الإكراه مثلًا. وهذا لا يمكن بالنسبة إلى‌قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ».
لأنّ الجمع بين اقتضاء القتل الخطأى ثبوت الدية وبين اقتضاء الخطأ رفعها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 388
جمع بين المتنافيين.
على أنّ الحكومة عبارة عن توسعة موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه بواسطة الدليل الحاكم، والمقام ليس كذلک، لأنّ رفع الدية عن القتل الخطأى لا يوجب تضييق موارد الدية فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»، بل يوجب تعطيل هذه الآية بالنسبة إلى الدية وخلوّها عن جميع مواردها.
وكذلک الأمر فى مسألة وجوب سجدتى السهو لنسيان أجزاء الصلاة.
والحاصل: أنّ حديث الرفع لا يكاد يرفع الأحكام المترتّبة على نفس العناوين التسعة المذكورة فيه.

الأمر الخامس: أنّ الحديث يكون فى مقام الامتنان والتفضّل على الامّة الإسلاميّة، فلا يرفع به ما لم يكن رفعه امتناناً.
وعليه بنيت مسألة فقهيّة مهمّة، وهى بطلان البيع المكره عليه وصحّة البيع المضطرّ إليه، وذلک لأنّ رفع الآثار عن البيع المكره عليه امتنان وتفضّل، بخلاف البيع المضطرّ إليه، فإنّه لو كان باطلًا لكان تضييقاً على البايع المضطرّ، لعدم وصوله إلى رفع حاجته بثمن المبيع.
بل لا يجرى الحديث فيما إذا كان الرفع امتناناً بالنسبة إلى بعض الامّة وخلاف الامتنان بالنسبة إلى بعض آخر، كما فى موارد إتلاف مال الغير خطأً، فإنّ رفع الضمان عن المتلف باستناد «رفع الخطأ» وإن كان تفضّلًا عليه إلّاأنّه ضدّ التفضّل بالنسبة إلى صاحب المال المتلف.
والحاصل: أنّ «حديث الرفع» لا يجرى إلّافى موارد الامتنان الصرف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 389

كيفيّة حكومة «حديث الرفع» على الأدلّة الأوّليّة

الأمر السادس: أنّه لاريب فى كون كلّ من «حديث الرفع» وما دلّ على نفى الضرر والعسر والحرج حاكماً على أدلّة الأحكام الأوّليّة، فهل بين الحكومتين فرق أم لا؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى وجود التفاوت بينهما، حيث قال:
لا فرق بين أدلّة نفى الضرر والعسر والحرج وبين دليل رفع الاضطرار والإكراه ونحو ذلک، سوى أنّ الحكومة فى أدلّة نفى الضرر والعسر والحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الأحكام، فإنّ الحكم قد يكون ضرريّاً أو حرجيّاً وقد لا يكون- كما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى محلّه- وفى دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلک إنّما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن طروّ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلّقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام:
«لا شكّ لكثير الشكّ»[550] و «لا سهو مع حفظ الإمام»[551] ونحو ذلک ممّا يكون أحد الدليلين متكفّلًا لما اريد من عقد وضع الآخر[552]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 390

وفى مواضع من كلامه نظر:
أ- أنّ ظاهره كون الحكومة باعتبار عقد الوضع فى جميع فقرات الحديث، ولا يمكن الالتزام به، لأنّ تماميّة الاستدلال به فى باب البرائة تتوقّف على شموله للشبهات الحكميّة، وإلّا فلم تعمّ فقرة «ما لا يعلمون» لمثل ما إذا شكّ فى حرمة شرب التتن من الموارد التى تعلّق الشكّ بنفس حكم الشارع.
ب- أنّا لانسلّم أنّ الضرر والعسر والحرج تكون من العناوين الطارية على نفس الأحكام، فإنّها أوّلاً وبالذات تعرض عمل المكلّف، فإنّ من كان مريضاً وكان الوضوء مضرّاً بحاله كان نفس الوضوء بالنسبة إليه ضرريّاً، وإسناد الضرر إلى وجوبه إنّما يكون بنحو من العناية بلحاظ الوصف بحال المتعلّق.
ج- أنّا لانلتزم بقوله: «لايمكن طروّ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام».
فإنّ العناوين الثلاثة الاولى وإن كانت تختصّ بالموضوعات، إلّاأنّ النسيان يعمّها والأحكام، ألا ترى أنّك تارةً تنسى حرمة الخمر مثلاً، واخرى خمريّتها؟

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الاستدلال بالحديث فى المقام يتوقّف على شمول فقرة «ما لا يعلمون» للشبهات الحكميّة والموضوعيّة وعدم اختصاصها بالثانية؛ لأنّ عمدة البحث فى باب البرائة ترتبط بالشبهات الحكميّة، لكونها ناشئة عن امور ثلاثة: عدم النصّ، إجمال النصّ، تعارض النصّين أو النصوص،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 391
بخلاف الشبهات الموضوعيّة، حيث إنّها لا تنشأ إلّاعن الاشتباه فى الامور الخارجيّة، ولا يتعدّد منشأها.
على أنّ الشبهات الحكميّة هى عمدة ما صار معركة الآراء بين الأخباريّين والاصوليّين، حيث إنّ الأخبارى قال بوجوب الاحتياط، والاصولى بجريان البرائة فيها.
فالاستدلال بحديث الرفع فى المقام يبتنى على كون الموصول فى «ما لا يعلمون» عامّاً للشبهات الحكميّة والموضوعيّة.
واستشكل على ذلک بطرق عديدة:
1- أنّ بعض فقرات الحديث- مثل «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطرّوا إليه» و «ما لا يطيقون»- تختصّ بالموضوعات، ووحدة السياق تقتضى أن يكون «ما لا يعلمون» أيضاً كذلک، فالمراد به هو الفعل الذى اشتبه عنوانه، كالشرب الذى لم يعلم كونه شرب الخمر أو شرب الخلّ.
لكن اجيب عن ذلک بوجوه:

جواب المحقّق العراقى رحمه الله عن الإشكال بوحدة السياق

أ و ب- ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله بقوله:
ولكن لا يخفى ما فيه، لمنع وحدة السياق، كيف وإنّ من الفقرات فى الحديث «الطيرة» و «الحسد» و «الوسوسة» ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق فى إرادة الموضوع المشتبه.
مع أنّ ذلک يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول فى «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما فى غيره من العناوين الاخر، كالاضطرار والإكراه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 392
ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضاً للأوصاف المزبورة، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعيّة ينافى هذا الظهور، إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإنّما المعروض له هو عنوانه، وحينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فى «مالايعلم» على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة اخرى بحمله على إرادة الفعل، ولا ريب فى أنّ العرف يرجّح الأوّل، فيتعيّن الحمل فى «مالايعلمون» على إرادة الحكم[553]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ونوقش فى الوجه الأوّل منهما بأنّ «الطيرة» و «الحسد» و «الوسوسة» أيضاً من الأفعال، لكنّها من الأفعال النفسانيّة، و «ما اكرهوا عليه» وأمثاله من الأفعال الجوارحيّة، وما يقتضيه وحدة السياق إنّما هو تعلّق «الرفع» ب «العمل» سواء كان من أعمال النفس أو من أعمال الجوارح.
وأمّا الوجه الثانى فأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بما حاصله:
إنّ المعروض للجهل فى الشبهات الموضوعيّة هو الفعل بنفسه، لأنّ المايع المردّد بين الخمر والخلّ كان نوعه مجهولاً، ويصدق على الشىء المشكوك نوعه أنّه بنفسه مشكوك حقيقة، ألاترى أنّك إذا رأيت حيواناً من بعيد مردّداً بين كونه غنماً وبين كونه ذئباً كان نفس ذلك الحيوان مجهولاً لك، بحيث يصحّ لك أن تقول: «هذا الحيوان الذى يجيئنا غير معلوم» فشرب المايع الخارجى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 393
المعيّن المردّد بين كونه خمراً وخلّاً أيضاً مجهول، إذ لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ[554].

والجواب الصحیح عن مسألة وحدة السیاق ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله- بعد بیان ما ذکر من الشبهات فی المقام- بقوله:
ولکنّ الإنصاف عدم ورود شیء ممّا ذکر:
أمّا قضیّة السیاق فلأنّ عدم تحقّق الاضطرار فی الأحکام، وکذا الإکراه لایوجب التخصیص فی قوله علیه السلام: «ما لا یعلمون» ولا یقتضی السیاق ذلک، فإنّ عموم الموصول إنّما یکون بملاحظة سعة متعلّقه وضیقه، فقوله صلی الله علیه و آله: «ما اضطرّوا إلیه» ارید منه کلّ ما اضطرّ إلیه فی الخارج، غایة الأمر لم یتحقّق الاضطرار بالنسبة إلی الحکم، فیقتضی اتّحاد السیاق أن یراد من قوله صلی الله علیه و آله:
«ما لا یعلمون» أیضاً کلّ فردٍ من أفراد هذا العنوان، ألا تری أنّه إذا قیل:
«ما یؤکل وما یری» فی قضیّة واحدة لا یوجب انحصار أفراد الأوّل فی الخارج ببعض الأشیاء تخصیص الثانی أیضاً بذلک البعض، وهذا واضح جدّاً[555]، إنتهی کلامه رحمه الله.
وهو جیّدٌ متین.
والحاصل: أنّه لا یمکن إخراج الشبهات الحکمیّة عن تحت «حدیث الرفع» من طریق وحدة السیاق.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 394
2- أنّه لاریب فی دخول الشبهات الموضوعیّة تحت قوله صلی الله علیه و آله: «ما لا یعلمون» فلو کانت الشبهات الحکمیّة أیضاً داخلةً فیه للزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، وهو إمّا ممتنع أو غیر جائز.
وبما تقدّم من کلام المحقّق الحائری رحمه الله یمکن الجواب عن هذا الإشکال أیضاً، لأنّ شمول الموصول للفعل والحکم المجهولین کلیهما لا یستلزم استعماله فی أکثر من معنی، لأنّ الموصول من المبهمات، وسعة دائرته وضیقها تابعة لمقدار دلالة صلته، فقوله صلی الله علیه و آله: «ما لا یعلمون» عبارة عمّا نعبّر عنه بالفارسیّة ب «آنچه که نمی‌دانند» ولا ریب فی أنّ هذا المعنی یعمّ الفعل والحکم المجهولین من دون أن یکون اللفظ مستعملًا فی خصوص هذین المعنیین.
3- أنّ کلمة «الرفع» تشعر بأنّ المرفوع شیء ثقیل رفعه الشارع عن الامّة امتناناً وتفضّلًا، والحکم لیس بثقیل، فإنّه لا یرتبط بالمکلّف، بل هو عمل المولی، بخلاف ما هو فعل المکلّف، فإنّه ثقیل، فکلمة «رفع» لا تتناسب إلّامع الشبهات الموضوعیّة.
لکنّه فی غایة الضعف والبطلان، فإنّ الشبهات الموضوعیّة- التی وقع الاتّفاق

على دخولها فى الحديث- على قسمين: وجوبيّة ترتبط بوجود الفعل، وتحريميّة ترتبط بعدمه، فالذى ادّعى أنّه ثقيل هل هو وجود الفعل أو عدمه أو كلاهما؟!
على أنّا نمنع أن يكون الفعل ثقيلًا إلّاباعتبار تعلّق التكليف به، فإنّ الواجب لو لم يكن واجباً لما كان ثقيلًا، وهذا هو وجه تسمية التكليف تكليفاً، فإنّ فيه كلفة ومشقّة، فالتعبير ب «الرفع» فى الحديث وإن كان يشعر بكون المرفوع أمراًثقيلًا، إلّا أنّه يستدعى دخول الشبهات الحكميّة فيه لاخروجها عنه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 395
4- أنّ شمول «حديث الرفع» للشبهات الحكميّة يستلزم أن يكون إسناد «الرفع» إلى العناوين المذكورة سيّما فقرة «ما لا يعلمون» حقيقيّاً ومجازيّاً.
توضيح ذلک: أنّ «الرفع» بالنسبة إلى الموضوعات لا يمكن أن يكون حقيقيّاً، ضرورة أنّ شرب الخمر مثلًا لا يكاد يكون مرفوعاً حتّى فيما إذا لا يعلم، فإسناد الرفع إليه مجازى بلحاظ رفع آثاره كما تقدّم.
بخلاف ما إذا اسند إلى الأحكام، فإنّ وضع الحكم ورفعه بيد الشارع، فإذا كان مجهولًا كان مرفوعاً حقيقةً لو شمله حديث الرفع.
ولا يخفى عليک أنّ هذا الإشكال مبنىّ على كون الموصول مستعملًا فى كلّ من الفعل والحكم، مع أنّک عرفت أنّه من المبهمات بمعنى «شىء» واستعمل فى جميع فقرات الحديث فى هذا المعنى المبهم.
نعم، موارد استعماله تختلف سعة وضيقاً بحسب مقدار دلالة صلته، فهو ينطبق فى «ما لا يعلمون» على الفعل والحكم كليهما، ولا ينطبق فى «ما اكرهوا عليه» إلّاعلى الفعل فقط، لكنّ الانطباق غير الاستعمال، فإنّه استعمل فى جميع هذه الموارد فى ذلک المعنى المبهم الذى وضع له، وإسناد الرفع إليه فى جميعها مجازى؛ لأنّا نرى وجود الأشياء غير المعلومة والمكره عليها، فلا يمكن الحكم بأنّها مرفوعة غيرموجودة، فلامحالة كان إسناد الرفع إليها مجازاً بلحاظ آثارها، فلا يلزم من شمول حديث الرفع للشبهات الحكميّة كون الإسناد حقيقيّاً ومجازيّاً.
والحاصل: أنّ الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» من حديث الرفع على البرائة صحيح لا غبار عليه.
ثمّ إنّه لا بأس بالبحث عن سائر فقرات الحديث إجمالًا، فنقول:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 396

ما هو معنى رفع الخطأ والنسيان؟

عبّر فى أوّل الحديث ب «رفع الخطأ والنسيان» ولا يمكن توجيهه بظاهره، لأنّ الأمر دائر بين إسناد الرفع إلى نفس هذين العنوانين حقيقةً، وبين إسناده إليهما مجازاً بلحاظ آثارهما.
ويرد على الأوّل أنّا نجد الخطأ والنسيان كثيراً فى الامّة الإسلاميّة، فكيف يمكن الحكم بأنّهما مرفوعان عنهم حقيقةً؟!
وعلى الثانى ما عرفت[556] من عدم شمول حديث الرفع للأثر المترتّب على نفس هذه العناوين التسعة، لاستلزامه كونها مقتضية لثبوت ذلک الأثر ورفعه كليهما، وهذا جمع بين المتنافيين.
فعلى هذا ما معنى «رفع الخطأ والنسيان»؟
أقول: المراد به هو «رفع ما أخطأوا وما نسوا».
ويؤيّده أنّه عبّر به فى بعض الأحاديث المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام الناقلة لكلام النبىّ صلى الله عليه و آله[557]، فإنّه يدلّ إمّا على أنّ اللفظ الصادر عن النبىّ صلى الله عليه و آله كان مشتملًا على الموصول من أوّل الأمر، أو على أنّ اللفظ وإن كان بدون الموصول كما نقل فى كتاب «الخصال» إلّاأنّه بمعنى ما اشتمل عليه.
ويؤيّده أيضاً استدلال الفقهاء بحديث الرفع على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة أو بنسيان التشهّد مثلًا، فإنّ نسيان مثل التشهّد أو السجدة الواحدة لا يرتبط ب «رفع النسيان» إلّاإذا كان بمعنى «رفع ما نسوا» أى رفع جزئيّة التشهّد المنسىّ والسجدة المنسيّة، فكانت الصلاة الفاقدة لهما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 397
صحيحة تامّة الأجزاء.
والحاصل: أنّ الرفع اسند فى هذه الفقرة من الحديث أيضاً إلى الموصول بلحاظ آثاره وأحكامه.

نسيان الأجزاء والشرائط

ثمّ إنّه لابأس بصرف عنان الكلام إلى حكم نسيان جزء العبادة أو شرطها وأنّه هل هو داخل تحت حديث الرفع أم لا؟ فإنّه أمر مختلف فيه وله آثار كثيرة فى الفقه، فنقول:

لا يخفى عليک أنّ النسيان تارةً يتعلّق بالحكم الشرعى، كما إذا نسى حرمة الخمر أو جزئيّة التشهّد للصلاة، واخرى بموضوعه، كما إذا نسى كون مايع خمراً وشربه مع العلم والذكر بكون الخمر حراماً، أو نسى الإتيان بالتشهّد فى الصلاة مع العلم- فى خزانة ذاكرته- بجزئيّته لها.

لا فرق بين نسيان الحكم والموضوع فى جريان حديث الرفع فى الأحكام التكليفيّة، فيجرى فى موارد نسيان الخمريّة وفى موارد نسيان حرمة الخمر كليهما. وأمّا الأحكام الوضعيّة فلابدّ من إفراد كلّ من الحكم والموضوع ببحث مستقلّ.

فنقول:
إذا نسينا جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته لعبادة- كما إذا نسينا جزئيّة السورة أو شرطيّة الطهارة مثلًا للصلاة- كان حديث الرفع حاكماً على إطلاق أدلّة الجزئيّة والشرطيّة، كما كان حاكماً على إطلاق أدلّة الأحكام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 398
التكليفيّة، فيحكم بصحّة الصلاة الفاقدة للتشهّد المنسىّ جزئيّته أو الطهارة عن الخبث المنسىّ شرطيّتها[558]، فلا تجب الإعادة أو القضاء إذا تذكّر فى الوقت أو فى خارجه، وذلک لعدم تغاير الأمر المتوجّه إلى الناسى مع الأمر المتوجّه إلى الذاكر، بل هاهنا أمر واحد شامل لجميع المكلّفين، وهو «أقيموا الصلاة» مثلًا، وسائر الأدلّة تبيّن حدود المأمور به وثغوره، فما دلّ على وجوب أربع ركعات على الحاضر وركعتين على المسافر إنّما يدلّ على حدود الماهيّة المأمور بها فى ذلک الدليل الكلّى الشامل لجميع المكلّفين، وكذا ما دلّ على كيفيّة صلاة القائم، والقاعد العاجز عن القيام، والمضطجع العاجز عنهما، والغريق المشرف على الموت، وصلاة واجد الساتر وفاقده، وغيرها من حالات المكلّفين المختلفة.
فالأمر بالنسبة إلى جميع هؤلاء الأشخاص واحد، وهو «أقيموا الصلاة» والأدلّة الاخرى فى مقام بيان مقدار أجزاء المأمور به وشرائطه بالنسبة إلى كلّ واحد منهم. والأمر هكذا فى المقام، فإنّ ما دلّ على وجوب الصلاة مثلًا على كلّ مكلّف يعمّ الذاكر والناسى، وحديث الرفع الذى هو حاكم على إطلاق دليل جزئيّة التشهّد مثلًا يدلّ على عدم جزئيّته فى حقّ من نسى الجزئيّة، فيتحقّق الامتثال بالصلاة المأتىّ بها الفاقدة للتشهّد، لانطباق المأمور به عليها، فلا تجب الإعادة والقضاء إذا تذكّر فى الوقت أو خارجه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 399

وهكذا الأمر فى باب نسيان الجزء أو الشرط، فإنّ حديث الرفع كما كان حاكماً على إطلاق أدلّة الجزئيّة والشرطيّة عند نسيانهما، كذلک كان حاكماً عليه فى مورد نسيان الجزء أو الشرط.
بل الأمر هاهنا أولى بناءً على ما تقدّم[559] من توهّم اختصاص الحديث بالموضوعات وعدم شموله للأحكام بملاحظة وحدة السياق مع مثل فقرتى «ما اكرهوا عليه» و «مااضطرّوا إليه».
والحاصل: أنّ حديث الرفع بلحاظ فقرة «رفع النسيان» يكون حاكماً على إطلاق أدلّة الجزئيّة والشرطيّة فى مورد نسيان الحكم والموضوع كليهما، فتكون العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط المنسىّ تامّة الأجزاء والشرائط.
لكن استشكل شمول حديث الرفع لنسيان الجزء أو الشرط تارةً: بأنّ المكلّف إذا كان عالماً ذاكراً بجزئيّة السورة أو شرطيّة الطهارة فلا يمكن الحكم بصحّة صلاته الفاقدة لهما.
واخرى: بأنّه لا يمكن الحكم بصحّة صلاة الناسى للجزء أو الشرط إلّاإذا تعلّق الأمر بالنسية إليه بالصلاة الفاقدة لهما، كأن يقول الشارع- فيما إذا كانت الصلاة مركّبة من عشرة أجزاء مثلاً-: «أيّها الناسى للسورة يكفيک الإتيان بالصلاة الفاقدة لها المشتملة على الأجزاء التسعة الباقية» مع أنّ توجيه الخطاب إليه بهذا النحو يستلزم زوال نسيانه.
ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّه خلط بين التمسّک بفقرة «رفع ما لا يعلمون» و «رفع النسيان» فإنّا لانتمسّک فى المقام بفقرة «رفع ما لا يعلمون» كى يقال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 400
بأنّه لا يلائم العلم والذكر بالجزئيّة والشرطيّة، بل نتمسّک بفقرة «رفع النسيان» التى تكون بمعنى «رفع ما نسوا» والمكلّف وإن كان ذاكراً بجزئيّة السورة للصلاة مثلاً، بحث لو سئل: «هل السورة جزء لها أم لا؟» يجيب بقوله:
«نعم، هى جزء لها» إلّاأنّه نسى الإتيان بها فى مقام الامتثال، فيعمّه قوله صلى الله عليه و آله:
«رفع النسيان» ويحكم بعدم جزئيّتها.
وعن الثانى بأنّ تكليف كلّ من الذاكر والناسى لا يجب أن يكون مستقلّاً عن الآخر، بأن يقول: «أيّها الذاكر صلاتک مركّبة من عشرة أجزاء، أحدها السورة» و «أيّها الناسى صلاتک مركّبة من تسعة أجزاء ولا يجب عليک السورة» بل للمولى طرق اخرى لذلک سليمة عن هذا الإشكال، منها أن

يأمر الكلّ بخطاب واحد، ثمّ يأمر الذاكر بخطاب آخر لأجل إيجاب ما زاد على التكليف العامّ عليه، فيقول: «أيّها الناس يجب عليكم الصلاة المركّبة من أجزاء تسعة» ثمّ يقول للذاكر: «أيّها الذاكر للسورة يجب عليک الإتيان بها أيضاً فی صلاتک».

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

والمحقّق النائينى رحمه الله أورد فى المقام إشكالات عديدة بقوله:
إنّ الوضع يتوجّه على المعدوم، فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتّب عليه آثار الوجود إن كان ذلک موافقاً للتوسعة والامتنان، وأمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 401
إلّا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع.
ومن هنا يظهر أنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلک بحديث الرفع، فإنّه لامحلّ لورود الرفع على السورة المنسيّة فى الصلاة مثلًا لخلوّ صفحة الوجود عنها، مضافاً إلى أنّ الأثر المترتّب على السورة ليس هو إلّاالإجزاء وصحّة العبادة، ومع الغضّ عن أنّ الإجزاء والصحّة ليست من الآثار الشرعيّة التى تقبل الوضع و الرفع، لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحّة، فإنّ ذلک يقتضى عدم الإجزاء وفساد العبادة، وهذا ينافى الامتنان وينتج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسّک بحديث الرفع تصحيح العبادة لافسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسىّ موضوعاً وأثراً لا يشمله حديث الرفع ولا يمكن التشبّث به لتصحيح العبادة، بل لابدّ من التماس دليل آخر على الصحّة، وهو فى الصلاة قوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاة إلّاعن خمس».
و على ذلک يبتنى جملة من القواعد التى تسالم عليها الأصحاب فى باب الخلل الواقع فى الصلاة، من جملتها: أنّه لو كان المنسىّ من الأركان فما لم يدخل المصلّى فى ركن آخر يجب عليه العود لتدارک الركن المنسىّ، ومع الدخول فى ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسىّ من غير الأركان، فإنّه لا تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل فى ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التى يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلّا فلاشىء عليه إلّاسجدتا السهو، ونحو ذلک من الفروع والقواعد التى تستفاد من «حديث لا تعاد» وقد استقصينا الكلام فيها فى «رسالة الخلل».
ولو كان المدرک فى صحّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسياناً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 402
«حديث الرفع» كان اللازم صحّة الصلاة بمجرّد نسيان الجزء أو الشرط

مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنّه لا يمكن استفادة التفصيل من «حديث الرفع».
و يؤيّد ذلک: أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسّک بحديث الرفع لصحّة الصلاة وغيرها من المركّبات[560]، إنتهى كلامه ملخّصاً.

ویمکن المناقشة فی جمیع هذه الوجوه الخمسة التی أوردها علی التمسّک بحدیث الرفع فی موارد نسیان الجزء أو الشرط.
أمّا قوله: «لایمکن تصحیح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسیان أو إکراه ونحو ذلک بحدیث الرفع، فإنّه لا محلّ لورود الرفع علی السورة المنسیّة فی الصلاة مثلًا لخلوّ صفحة الوجود عنها».
فیرد علیه أوّلًا: أنّه ینافی ما تقدّم منه رحمه الله من تفسیر الرفع بالدفع[561].
وثانیاً: أنّک قد عرفت شمول حدیث الرفع للُامور العدمیّة کشموله للُامور الوجودیّة، فإنّ المکلّف لو نذر أن یشرب من ماء الفرات ثمّ اجبر علی ترکه لدلّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما اکرهوا علیه» علی عدم وجوب کفّارة مخالفة النذر علیه، مع أنّ مخالفة النذر لیست أمراً وجودیّاً، بل هی تتحقّق فی ضمن ترک شرب ماء الفرات کما تقدّم[562].
وثالثاً: أنّک قد عرفت أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع النسیان» یکون بمعنی «رفع
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 403
ما نسوا»[563] والمراد من الموصول فی المقام هو وجود المنسیّ لا عدمه وترکه، فإنّ النسیان إذا تعلّق بوجود الشیء یوجب ترکه، لا إذا تعلّق بعدمه، فحدیث الرفع یدلّ فی المقام علی رفع الجزئیّة عن وجود السورة المنسیّة، فلا تکون جزءً لصلاة الناسی.
وأمّا قوله: «مضافاً إلی أنّ الأثر المترتّب علی السورة لیس هو إلّاالإجزاء وصحّة العبادة».
ففیه: أنّا لانسلّم ذلک، فإنّ حدیث الرفع لا یرتبط مباشرةً بالإجزاء وصحّة العبادة، بل یرتبط بالجزئیّة التی هی حکم شرعی وضعی، ویکون وضعها ورفعها بید الشارع، سواء قلنا بکون الأحکام الوضعیّة مجعولةً بالاستقلال أو بتبع جعل الأحکام التکلیفیّة، کأن یتعلّق الأمر بمجموعة أشیاء وتنتزع منه الجزئیّة لکلّ واحد منها.
فالرفع یتعلّق بالجزء المنسیّ بلحاظ أثره الشرعی الذی هو الجزئیّة، ورفع الجزئیّة یستلزم عقلًا الإجزاء وصحّة العبادة الفاقدة لذلک الجزء.
و بهذا انقدح الجواب عن الإشکال الثالث، فإنّ أثر الجزء المنسیّ، المرفوع بحدیث الرفع هو الجزئیّة لا الإجزاء والصحّة کی یقتضی عدم الإجزاء وفساد العبادة وینافی الامتنان وینتج عکس المقصود.
وأمّا عدم صحّة الصلاة فی موارد نسیان الرکن إنّما هو لأجل تخصیص حدیث

الرفع بمثل حديث «لاتعاد» الذى يدلّ على بطلان الصلاة ولزوم إعادتها فى موارد نسيان الأجزاء الركنيّة.
نعم، لو لم يكن حديث «لاتعاد» لتمسّكنا بحديث الرفع فى جميع أجزاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 404
الصلاة وحكمنا بصحّتها فى موارد نسيان الجزء، سواء كان ركناً أو غير ركن.
وأمّا قوله: «إنّه لم يعهد من الفقهاء التمسّک بحديث الرفع لصحّة الصلاة وغيرها من سائر المركّبات».
ففيه: أنّ كثيراً من أكابر الفقهاء- كالشيخ الأنصارى والعلّامة والمحقّق وغيرهم- تمسّكوا فى موارد نسيان الجزء والشرط بحديث الرفع، فدعوى عدم كونه معهوداً بينهم غير صحيح.

هل يعمّ الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترک الواجب أم لا؟

هاهنا مقامان من البحث:
الأوّل: فی الإكراه على ترک الواجب أو فعل الحرام من الأحكام التكليفيّة.
الثانی: فی الإكراه على إيجاد المانع أو ترک الجزء أو الشرط فی العبادات.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام الأوّل

أمّا المقام الأوّل: فقد ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى عدم جريان فقرة «ما اكرهوا عليه» فى الأحكام التكليفيّة، حيث قال:
و الظاهر اختصاص مجرى «الرفع» فى هذا العنوان بباب المعاملات بالمعنى الأخصّ، بعكس «الرفع» فى عنوان «الاضطرار» فلا يجرى فى التكليفيّات من الواجبات والمحرّمات، لأنّ الإكراه على الشىء يصدق بمجرّد عدم الرضا وعدم طيب النفس بإيجاده، ولذا يصدق عنوان الإكراه على المعاملة بمجرّد التوعيد على تركها ولو بأخذ مال يسير لا يكون تحمّله حرجيّاً عليه، حتّى مع إمكان التفصّى بالتورية ونحوها، كما هو ظاهر النصوص والأصحاب.
ومن المعلوم بداهة عدم كفاية ذلک فى تسويغ ترک الواجبات ما لم ينته إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 405
المشقّة الشديدة الموجبة للعسر والحرج فضلًا عن الاقتحام فى ارتكاب المحرّمات التى لا يسوّغها إلّاالاضطرار.
ومن هنا لم يلتزم أحد بجواز ترک الواجب بمطلق الإكراه عليه ولو لم يبلغ إلى حدّ الحرج.
نعم، لو بلغ الإكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلک، ولكنّه حينئذٍ من جهة «الحرج» لا الإكراه.
بخلاف باب المعاملات، حيث إنّ بنائهم فيها على كفاية مطلق الإكراه على المعاملة، ولو بإيعاد ضرر يسير على تركها فى فساد المعاملة[564]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
وحاصله: أنّ الإكراه على ترک الواجبات قد يبلغ حدّ المشقّة الشديدة الموجبة للعسر والحرج، فيجوز لأجل صدق «الحرج» عليه المنفىّ فى الشريعة، لا لأجل صدق «الإكراه» المرفوع فى الرواية، وقد لا يبلغ ذلک، فلا يكفى صرف الإكراه فى تسويغ ترک الواجبات.
وكذلک الأمر فى الإكراه على فعل المحرّمات، فإنّه قد يبلغ حدّ الاضطرار، فيدخل تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وقد لا يبلغ ذلک، فلا يكفى مجرّد الإكراه فى جوازها.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ فى الفتاوى وكذلک فى الروايات شواهد على جريان حديث الرفع بلحاظ فقرة «ما اكرهوا عليه» فى موارد الإكراه على ترک الواجبات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 406
وفعل المحرّمات.
أمّا الفتاوى: فمنها: ما جاء فى كلمات الفقهاء من أنّ الزوج إذا أكره زوجته الصائمة فى شهر رمضان على الجماع فلا تجب عليها الكفّارة، مع أنّه لو لا الإكراه لوجبت عليها، لحرمة الجماع على الصائم كما لا يخفى.
ومنها: ما جاء فى كلماتهم من أنّ المرأة العفيفة إذا اكرهت على الزنا فلميكن فعلها حراماً، ولم يترتّب عليه وجوب الحدّ.
وأمّا الروايات: فقد ورد فى بعضها أنّ قول رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» ناظر إلى قوله تعالى- فى الآية 106 من سورة النحل-: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»[565].
واستفاضت الأخبار على أنّ هذه الآية نزلت فى «عمّار» الذى اكره على سبّ النبىّ والبرائة منه صلى الله عليه و آله[566].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 407
فسبّ النبىّ والتبرّى منه صلى الله عليه و آله يكون من المحرّمات التكليفيّة، ومع ذلک كان مرفوعاً إذا وقع عن إكراه، كما فى قصّة عمّار بن ياسر، فكيف يمكن القول بعدم شمول حديث الرفع المحرّمات التكليفيّة؟!
وثانياً: ما الدليل على التفصيل بين الإكراه على المحرّمات وعلى ترک الواجبات، حيث ذهبتم فى القسم الأوّل إلى لزوم بلوغ الإكراه حدّ الاضطرار ودخوله تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وفى القسم الثانى إلى بقائه تحت عنوان «ما اكرهوا إليه» لكن مع تقييده بأن يصدق عليه عنوان «الحرج» بحيث لو لم يكن حديث الرفع لكان الوجوب مرفوعاً أيضاً بقاعدة نفى العسر والحرج.
على أنّه لا معنى لدخول الإكراه على ترک الواجب فى قاعدة نفى الحرج؛ لأنّه إن اريد كون المكره عليه- وهو ترک الواجب- حرجيّاً، فلا يعقل أن يكون حرجيّة الترک موجبة لرفع الوجوب عن الفعل، بل قاعدة نفى الحرج تختصّ بموارد حرجيّة فعل الواجب، كالوضوء والغسل ونحوهما.
وإن اريد كون الضرر المتوعّد به من قبل المكره حرجيّاً لا يتحمّل عادةً- كما إذا أوعده بإحراق بيته أو قتل ولده لو لم يترک الصلاة- فلاربط له بقاعدة نفى الحرج، فإنّ هذه القاعدة تختصّ بموارد حرجيّة التكليف الإلهى من الوجوب والحرمة، حيث قال تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ

حَرَجٍ»[567].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 408
و بالجملة: ماذا يكون حرجيّاً فى المقام؟ هل هو فعل الواجب؟ فهو خلاف الفرض، أو تركه؟ فلا يعقل أن تعمّه قاعدة نفى الحرج وينتج رفع الوجوب عن الفعل، أو الضرر المتوعّد به من قبل الظالم المكره؟ فهو لا يرتبط بقاعدة نفى الحرج التى تختصّ بموارد التكاليف الإلهيّة.
والحاصل: أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» يعمّ الإكراه على المحرّمات وترک الواجبات، كما يعمّ الوضعيّات والمعاملات.

نعم، لابدّ من ملاحظة مقدار أهمّيّة الواجب الذى اكره على تركه والحرام الذى اكره على فعله، فإنّ بعض الواجبات والمحرّمات تكون من التكاليف المهمّة التى لا يجوز مخالفتها بمثل الإكراه، فإنّ التقيّة وإن شرّعت وورد فى بعض الروايات أنّ «التقيّة فى كلّ شىءٍ يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له»[568] لكن ورد فى بعضها الآخر: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»[569].

وهذا شاهد على أنّ بعض التكاليف لا يجوز مخالفتها بصرف التقيّة والإكراه، أو بمثل الاضطرار أو قاعدة نفى العسر والحرج، فلا يجوز قتل نفس محترمة ولو اكره على قتل نفسه فى صورة المخالفة، ولا يجوز الزنا ولو كان حرجيّاً، ولا يسقط اعتبار إذن الجارية أو إذن أبيها فى عقد نكاحها ولو كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 409

مستلزماً للعسر والحرج والمشقّة، ولا يمكن التمسّک بمثل «رفع ما اكرهوا عليه» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و «رفع ما اضطرّوا إليه» فى هذه الموارد وأمثالها.

وبالجملة: لابدّ فى جريان مثل هذه القواعد وعدم جريانها من ملاحظة الأهمّ والمهمّ، فلو كان مصلحة دفع الضرر عن العباد والامتنان عليهم- التى شرّعت لأجلها هذه القواعد- أقوى من مصلحة فعل الواجب وترک الحرام لكانت حاكمة على دليل وجوب الواجب أو حرمة الحرام، كما إذا اضطرّ إلى شرب الخمر أو اكره على ترک ردّ السلام.

وأمّا إذا كان مصلحة الواجب أو مفسدة الحرام أقوى من الامتنان ودفع الضرر فلا.

ومن هنا انقدح لک أنّ بعض الأحكام تختلف بالنسبة إلى أشخاص مختلفة، فلابدّ من رعايتها لبعض الأشخاص حتّى فى موارد الإكراه والاضطرار والعسر والحرج وسائر القواعد الامتنانيّة، دون بعضهم، مثلًا يجوز لعوامّ الناس شرب الخمر علناً إذا اكرهوا على ذلک، وأمّا إذا اكره سرّاً من كان اسوة للناس وعمله ملاكاً لعملهم على شرب الخمر فى الملأ العامّ فلا يجوز له ذلک.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثانى: فلابدّ فيه من التفصيل، فإنّ الإكراه على إيجاد المانع مشمول لحديث الرفع، دون الإكراه على ترک الجزء أو الشرط، فلو اكره المكلّف على الإتيان بالصلاة فى ثوب متنجّس لجاز التمسّک بقوله صلى

الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» للحكم بعدم مانعيّة النجس المكره عليه لها، فتصحّ الصلاة، وذلک لأنّ الإكراه تعلّق بوجود المانع، وله أثر شرعى، وهو المانعيّة، فترفع بحديث الرفع، بخلاف مسألة الجزء أو الشرط، فإنّ الإكراه تعلّق بتركهما، وليس له أثر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 410
شرعى، فإنّ الجزئيّة والشرطيّة من آثار وجود الجزء أو الشرط، لا من آثار عدمهما، فلا يمكن رفعهما بفقرة «رفع ما اكرهوا عليه».
إن قلت: نعم، ولكنّ البطلان ووجوب الإعادة من آثار عدمهما، فإنّ الجزء أو الشرط لو ترک اختياراً لبطلت العبادة ووجبت الإعادة، فيمكن رفع وجوب إعادة العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط لأجل الإكراه.
قلت: كلّا، فإنّ البطلان ووجوب الإعادة من الآثار العقليّة لترک الجزء أو الشرط، لا من آثاره الشرعيّة، فلا يمكن رفعه بحديث الرفع[570].

و هاهنا مقامان من البحث:

وليعلم أنّ النسيان والإكراه والاضطرار تارة يرتبط بنفس السبب، واخرى بخصوصيّة من خصوصيّاته.
لا إشكال فى أنّ نسيان أصل السبب مساوق لعدم تحقّق المعاملة، ولا إشكال أيضاً فى بطلان المعاملة المكره عليها، فلا يقع البيع أو النكاح أو الطلاق عن إكراه.
نعم، لا يمكن القول بعدم وقوع المعاملة المضطرّ إليها، فإنّ التمسّک ب «رفع ما اضطرّوا إليه» للحكم ببطلان هذا النوع من المعاملة خلاف الامتنان الذى لأجله ورد حديث الرفع، فإنّ من اضطرّ إلى بيع داره لأجل صرف ثمنها فى معالجة مرضه مثلًا لوقع فى صعوبة ومشقّة شديدة لو قلنا ببطلان البيع وعدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 411
تملّكه للثمن.
وأمّا إذا ارتبط النسيان أو الإكراه أو الاضطرار بإحدى خصوصيّات السبب- كما إذا باع داره اختياراً وبطيب نفسه من دون وقوع نسيان أو إكراه أو اضطرار فى مورد نفس البيع، إلّاأنّا قلنا باعتبار العربيّة فى صيغته، والبايع نسى ذلک فأوقعها بالفارسيّة، أو اكره عليه أو لم يتمكّن من التلفّظ بالعربيّة فاضطرّ إلى الفارسيّة- فما هو حكمه؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم اندراجه فى حديث الرفع حيث قال:
أمّا الأسباب: فمجمل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الاضطرار فى ناحية السبب لا تقتضى تأثيرها فى المسبّب ولا تندرج فى «حديث الرفع» لما تقدّم فى باب الأجزاء والشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسيّة أو اكره عليه أو نسى العربيّة كان العقد باطلًا بناءً على اشتراط العربيّة فى العقد، فإنّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى، وليس للعقد الفارسى أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيّة العربيّة ليست هى المنسيّة حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّة[571]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

والحقّ هو التفصیل بین الإکراه والاضطرار وبین النسیان.
وذلک لما تقدّم فی مسألة أجزاء العبادات وشرائطها، فإنّ المکره علیه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 412
والمضطرّ إلیه هو ترک العربیّة الذی لیس له أثر شرعی قابل للارتفاع
بحدیث الرفع کما قال المحقّق النائینی رحمه الله.
بخلاف النسیان، فإنّ المنسیّ هو نفس العربیّة التی لها أثر شرعی، وهو
الشرطیّة لصحّة العقد، فیمکن شمول عنوان «رفع ما نسوا» للعربیّة بلحاظ
هذا الأثر الشرعی، فیختصّ شرطیّتها بحال الذکر ویصحّ العقد الفارسی فی
حال نسیان العربیّة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک:
قال المحقّق النائينى رحمه الله:
وأمّا المسبّبات: فهى على قسمين: فإنّها تارةً تكون من الامور الاعتباريّة ليس لها ما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار- كالملكيّة والزوجيّة والرقّيّة ونحو ذلک من الوضعيّات الاعتباريّة التى أمضاها الشارع- واخرى تكون من الامور الواقعيّة التى كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة الخبثيّة على احتمال قوّاه الشيخ قدس سره وإن ضعّفناه نحن فى محلّه، ويأتى بيانه فى مبحث الاستصحاب.
أمّا القسم الأوّل: فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعى، على ما هو الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يستقلّ بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكليفيّة، فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه ونحوه كان للتمسّک بحديث الرفع مجال، فينزّل المسبّب منزلة العدم، وكأنّه لم يقع، ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتّبة على المسبّب، من حلّيّة الأكل وجواز التصرّف فى باب العقود والإيقاعات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 413
لا أقول: إنّ الرفع تعلّق بالآثار، بل تعلّق بنفس المسبّب، لأنّه بنفسه ممّا تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولكن فرض وقوع المسبّب عن إكراه ونحوه فى غاية الإشكال، فإنّ الإكراه إنّما يتعلّق بإيجاد الأسباب، وقد ذكرنا فى كتاب البيع ما قيل وما يمكن أن يقال فى المقام.
وأمّا القسم الثانى: وهو ما إذا كان المسبّب من الامور الواقعيّة التى كشف عنها الشارع- كالطهارة والنجاسة- فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعى، لأنّه من الامور التكوينيّة وهى تدور مدار وجودها التكوينى متى تحقّقت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعى، بل رفعها لابدّ وأن يكون من سنخ وضعها تكويناً.
نعم، يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعى بها بلحاظ ما رتّب عليها من الآثار الشرعيّة. ولا يتوهّم أنّ لازم ذلک عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، بدعوى أنّ الجنابة المكره عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعى، إلّاأنّها باعتبار ما لها من الأثر- وهو الغسل- قابلة للرفع، فإنّ الغسل والتطهير أمران وجوديّان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابة والنجاسة مطلقاً، من غيرفرق بين الجنابة والنجاسة الاختياريّة وغيرها، فتأمّل، فإنّ المقام يحتاج إلى بسط من الكلام

لا يسعه المجال[572]، إنتهى كلامه.
و يرد على ذيل كلامه أنّ إطلاق أدلّة وجوب الغسل عقيب الجنابة والتطهير عقيب النجاسة لا يقتضى عدم جريان حديث الرفع فى موارد الإكراه

على الجنابة أو النجاسة، ضرورة أنّ أدلّة الأحكام الأوّليّة فى سائر موارد حديث الرفع أيضاً مطلقة، ومع ذلک حديث الرفع حاكم عليها، ألا ترى أنّ ما دلّ على حرمة شرب الخمر يعمّ الشرب الاختيارى والإكراهى كليهما، وقوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه ويستنتج من مجموع الدليلين اختصاص الحرمة بحال الاختيار؟
فالمقام أيضاً كذلک، لأنّ ما دلّ فرضاً على وجوب الغسل عقيب الجنابة والتطهير عقيب النجاسة وإن كان مطلقاً، إلّاأنّ «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه، فلازم ذلک عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة وعدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، وهل يمكن الالتزام بذلک؟!
والجواب الصحيح عن هذا الإشكال: هو أنّا لانسلّم وجوب غسل الجنابة، فإنّه لو كان واجباً لكان وجوبه غيريّاً مقدّميّاً، وتقدّم البحث حول وجوب مقدّمة الواجب وثبت هناک عدم وجوبها.
نعم، غسل الجنابة شرط لصحّة الصلاة بمقتضى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[573] إلّاأنّه لا يرتبط بما اكره عليه، وهو الجنابة، لكى يرفع بحديث الرفع.
هذا تمام الكلام فى الرواية الاولى.

ومن الأخبار التى تمسّكوا بها على البرائة ما رواه الصدوق رحمه الله بقوله: قال الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى»[574].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 415
وهذا الحديث وإن كان مرسلًا، إلّاأنّ هذا النوع من الإرسال لا يسقطه عن الحجّيّة، لأنّ ظاهره أنّ الوسائط كانوا فى كمال الوثوق عند الصدوق رحمه الله بحيث أسند الحديث إلى المعصوم عليه السلام بنحو الجزم، فعبّر ب «قال الصادق عليه السلام» والذى لا يكون حجّة من المراسيل هو ما نقل بمثل «عن بعض أصحابنا»، «عن رجل»، «روى أنّه عليه السلام قال كذا» ونحوها، فلامجال للمناقشة فى سند الحديث.
فلابدّ من تركيز البحث على دلالته، ولابأس بالبحث فى الوجوه المحتملة فيه بحسب مقام الثبوت أوّلًا، ثمّ فى ما دلّ عليه بحسب مقام الاستظهار والإثبات ثانياً، فنقول:
أمّا بحسب مقام الثبوت، فلابدّ من ملاحظة معانى الألفاظ المستعملة فى الحديث لكى يتّضح الوجوه المحتملة فيه.
فنقول:

ما المراد من كلمة «مطلق»؟

أمّا كلمة «مطلق» فحيث إنّه استعمل هاهنا فى مقابل «النهى» فلامحالة كان بمعنى «مباح» وهل اريد به «الإباحة الشرعيّة الواقعيّة» أو «الظاهريّة» أو «الإباحة العقليّة[575]»؟ فيه وجوه.
ولا ريب فى أنّ الوجه الثانى هو الذى يرتبط بمسألة البرائة، لكونه عبارةً عن الإباحة الظاهريّة فى مورد الشكّ فى الحكم الواقعى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 416
وأمّا الإباحة الشرعيّة الواقعيّة- التى موضوعها هو الأشياء بعناوينها الأوّليّة لا بما هى مشكوكة الحكم- والإباحة العقليّة فأجنبيّتان عن المقام، كما لا يخفى.

ما المراد من كلمة «يرد»؟

وللفظ «الورود» هاهنا احتمالان:
أ- أن يكون بمعنى جعل الحكم.
ب- أن يكون بمعنى وصول الحكم إلى المكلّف.
و على هذا الاحتمال الثانى لا يصدق «الورود» على جعل الحكم واقعاً ما لم يصل إلى المكلّف.
ولا يخفى أنّ الاستدلال بالحديث لا يتمّ إلّاعلى هذا الاحتمال، لأنّ الكلام فى باب البرائة إنّما هو فى أنّ شرب التتن مثلًا لو كان فى الواقع حراماً، لكنّ المكلّف كان شاكّاً فى حكمه الواقعى، لعدم وصوله إليه، فهل يجوز له التمسّک بأصالة البرائة أم لا؟

ما المراد من كلمة «نهى»؟

لا ريب فى أنّ كلّ نهى لابدّ من أن يتعلّق بشىءٍ، والمراد من النهى هاهنا إمّا النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة أو الأعمّ منه ومن الظاهرى، كالمستفاد من الاحتياط.
ولا يخفى عليک أنّ النهى لو كان أعمّ لتقدّم أدلّة الاحتياط- على فرض تماميّتها- على هذا الحديث، لأنّه يدلّ على كون حلّيّة الأشياء مشروطة بعدم ورود النهى، وأدلّة الاحتياط وإن لم تكن بلسان النهى، إلّاأنّها بمعناه، حيث إنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 417
الاحتياط فى شرب التتن مثلًا هو الاجتناب عنه.
بخلاف ما إذا اريد منه خصوص النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة، فحينئذٍ يقع التعارض بينه وبين أدلّة الاحتياط كما لا يخفى.
وقد أشرنا إلى أنّ الاستدلال بالحديث فى مبحث البرائة مبنىّ على ما إذا اريد من «الإطلاق» الإباحة الظاهريّة، ومن «الورود» الوصول إلى المكلّف.
نعم، لافرق فى ذلک بين كون «النهى» متعلّقاً بالعناوين الواقعيّة وبين كونه أعمّ منه وممّا تعلّق بالأشياء بعنوان أنّها مجهولة الحكم، لكنّه بناءً على الأوّل يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، فلوتمّت أدلّة الاحتياط سنداً ودلالةً لوقع التعارض بينهما.
وبناءً على الثانى كان مدلوله شبيه قاعدة قبح العقاب بلابيان، فكان أدلّة الاحتياط واردة عليه، لكونها بياناً له.

ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى امتناع احتمالين من الاحتمالات المتقدّمة:
الأوّل: أن يراد من «الإطلاق» فى قوله: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى» الإباحة الشرعيّة الواقعيّة، ومن «الورود» أصل صدور النهى من الشارع، سواء وصل إلى المكلّف أم لم يصل.
و ذلک لأنّ الشىء لا يمكن أن يكون مباحاً واقعاً إلّاإذا لم يكن فيه اقتضاء المصلحة ولا اقتضاء المفسدة، وما كان كذلک لا يمكن أن يتعلّق به النهى، لكونه كاشفاً عن المفسدة، فالجمع بين إباحة كلّ شىء واقعاً بمقتضى «كلّ شىء مطلق» وبين تحريم بعضها بمقتضى «حتّى يرد فيه نهى» أمر مستحيل، لكونه كاشفاً عن كون ذلک البعض المحرّم مقتضياً للمفسدة وغير مقتضٍ لها،
اصولً الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 418
وهذا ممتنع.
لا يقال: يمكن أن يكون الشىء بعنوانه الأوّلى مباحاً، وبعنوان آخر حراماً، كالماء المغصوب، فإنّه بما أنّه ماء يكون مباحاً، وبما أنّه مغصوب يكون حراماً.
فإنّه يقال: هذا خلاف ظاهر الحديث، فإنّه ظاهر فى تعلّق الإباحة والنهى بشىء واحد.
هذا إذا اريد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحة مغيّاةً بورود النهى فى موردها. وأمّا إذا اريد بورود النهى تحديد الموضوع وتقييده، بأن يكون المراد أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح، وأنّ ما ورد فيه نهى ليس بمباح، فهو إن كان بنحو المعرّفيّة فلامحالة يكون حمل الخبر عليه حملًا على ما هو كالبديهى الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غيرمعقول، لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضدّه لاحدوثاً ولابقاءً، ولا معنى لتقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهى حقيقةً إلّاشرطيّته[576].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى أوّل الاحتمالين الذين قال بامتناعهما.
ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الأحكام- ومنها الإباحة- وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد، إلّاأنّ هذه المصالح والمفاسد كما تكون فى نفس متعلّقات الأحكام يمكن أن تكون خارجةً عنها، وكان صدور الأمر أو النهى بلحاظ هذه المصحلة أو المفسدة الخارجة.
ألاترى أنّ جلّ النجاسات تكون نجاستها لأجل قذارة ذاتيّة، بخلاف المشرک

أو مطلق الكافر، ضرورة أنّا نعلم أنّه بنفسه ليس حاملًا للخباثة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 419
والقذارة، ولعلّ الوجه فى الحكم بنجاسته أنّ الشارع كره الاختلاط التامّ بينه وبين المسلمين، لأنّ فى الاختلاط مظنّة تأثّرهم من أفكاره الباطلة، فجعله نجساً ليجتنبوا عنه.
فلعلّ بعض الأحكام التكليفيّة أيضاً كانت تابعة لمصلحة أو مفسدة خارجة عن ذات متعلّقاتها، فيمكن أن يحكم الشارع بإباحة الشىء واقعاً بلحاظ خلوّه ذاتاً عن المصلحة والمفسدة، ثمّ ينهى عنه لأجل مفسدة خارجيّة.
وأمّا ما ذكره رحمه الله- من عدم إمكان تقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهى، لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضدّه لاحدوثاً ولا بقاءً- فيظهر جوابه ممّا تقدّم فى مسألة «اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه» من اختصاص التضادّ بالتكوينيّات، فلا تضادّ فى الأحكام التى هى من الاعتباريّات.
وأمّا ما أفاده رحمه الله- من عدم إمكان إرادة تحديد الموضوع وتقييده بورود النهى بنحو المعرّفيّة، لاستلزامه حمل الخبر على ما هو كالبديهى الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام- ففيه: أنّ الأشياء قبل ورود الشرع محكومة بأصالة الإباحة أو الحظر العقليّة- على اختلاف فى ذلك- من دون أن تكون محكومة بحكم شرعى أصلًا، وأمّا إذا ورد فى لسان الشرع: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» يدلّ على أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح شرعاً، وما ورد فيه نهى ليس بمباح كذلك، ولا يتمكّن الإنسان من إدراك ما هو مباح أو غيرمباح فى الشريعة قبل بيان الشارع، فكيف يمكن القول بأنّ مدلول الرواية على هذا الفرض أمر بديهى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؟!
الثانى من الاحتمالين الذين ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى امتناعهما: هو أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 420
يراد من «الإطلاق» الإباحة الشرعيّة الظاهريّة، ومن «الورود» صدور النهى من الشارع، سواء وصل إلى المكلّف أم لم يصل، وذكر لإثبات امتناع هذا الاحتمال وجوهاً ثلاثة:
أ- أنّ الإباحة الظاهريّة التى موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيّاةً إلّا بالعلم، ولا محدّدة إلّابعدمه، لا بأمر واقعى يجامع الشكّ، وإلّا لزم تخلّف الحكم عن موضوعه التامّ.
وبعبارة اخرى: كان مفاد الرواية على هذا الاحتمال «كلّ شىء شكّ فى أنّه مباح أو حرام واقعاً فهو مباح ظاهراً حتّى يرد فيه نهى من قبل الشارع، سواء وصل هذا النهى إلى المكلّف وتبدّل شكّه إلى العلم بالحرمة أم لا؟» وهل هذا إلّاارتفاع الإباحة الظاهريّة مع بقاء موضوعه الذى هو الشكّ فى الحكم الواقعى؟!

والحكم يستحيل أن يتخلّف عن موضوعه التامّ، كما يستحيل أن يتخلّف المعلول عن علّته التامّة[577].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الأوّل.
وفيه أوّلًا: أنّه مبنىّ على كون «حتّى يرد فيه نهى» غاية للحكم.
وأمّا لو كان قيداً للموضوع فلا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه.
توضيح ذلک: أنّ الحديث بناءً على القيديّة يكون بمعنى «كلّ شىء شكّ فى حلّيّته وحرمته ولم يرد فيه نهى واقعاً فهو مباح بالإباحة الظاهريّة».
فالموضوع مقيّد بقيدين، ويكفى فى انتفائه انتفاء أحدهما، لأنّ المقيّد بقيود متعدّدة ينتفى بانتفاء أحد تلک القيود، كما أنّ المركّب من أجزاء متعدّدة ينتفى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 421
بانتفاء أحد تلک الأجزاء.
فالشىء الذى شكّ فى حلّيّته وحرمته لو ورد فيه نهى واقعاً لانتفى الإباحة الظاهريّة لأجل انتفاء موضوعه، فلا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه كما لا يخفى.
وثانياً: أنّ الحكم يمتنع أن يتخلّف عن موضوعه إذا كان الموضوع علّة له، وهو مبنىّ على كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد التى فى متعلّقاتها، كى تكون المصلحة اللازمة الاستيفاء علّة للوجوب والمفسدة اللازمة الاجتناب علّة للحرمة.
وأمّا إذا كان الحكم تابعاً لبعض مصالح اجتماعيّة اخرى خارجة عمّا تعلّق به- مثل ما عرفت فى مسألة نجاسة المشرک أو مطلق الكافر التى عبّر عنها بعضهم بأنّها نجاسة سياسيّة لا أنّها حكم تابع لقذارة فى متعلّقه- فلا يمتنع تخلّف الحكم عن موضوعه، لعدم كون الموضوع حينئذٍ علّة للحكم كى يلزم من تخلّف الحكم عنه تخلّف المعلول عن علّته.
ب- أنّ الإباحة حيث إنّها مغيّاة بصدور النهى واقعاً أو محدّدة بعدم صدوره واقعاً، والغاية أو القيد مشكوک الحصول فلامحالة يحتاج إلى استصحاب عدم صدوره.
واستصحاب عدم صدور النهى إن كان لغرض إثبات عدم الحرمة ظاهراً فلاتحتاج إلى التمسّک بالحديث، ضرورة أنّا إذا شككنا فى حرمة شرب التتن مثلًا وكنّا بصدد إثبات عدم حرمته ظاهراً ووصلنا إلى هذا الغرض من طريق استصحاب عدم ورود نهى فيه فلا معنى للتمسّک بحديث «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» للوصول إلى ذلک الغرض كما هو واضح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 422
وبعبارة اخرى: كان الاستدلال لإثبات المقصد بالأصل لا بالخبر.
وإن كان لغرض إثبات الإباحة التى هى حكم إثباتى فقد عرفت عدم إمكان إرادة الإباحة الواقعيّة[578] ولا الظاهريّة[579] من الحديث.

وإن كان الغرض إثبات الإباحة العقليّة وعدم الحظر العقلى، ففيه: أنّ الاستصحاب وسائر الاصول العمليّة لا يمكن أن تجرى لمثل هذا الغرض، لأنّ المستصحب وما يثبت بواسطة سائر الاصول لابدّ من أن تكون إمّا أثراً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى كما ثبت فى محلّه[580].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثانى مع توضيح منّا.
وفيه: أنّه لا يجوز لمن أقام لإثبات شىء براهين عديدة أن يجعل أحد البراهين مبنى للبرهان الآخر، بل لابدّ فى كلّ دليل من البحث المستقلّ، بحيث لو لم يكن فى المقام دليل غيره لكفى فى إثبات المدّعى، وإلّا لخرجت الأدلّة عن الاستقلال، مع أنّه رحمه الله بنى هذا الوجه الثانى على ما أثبته بزعمه فى الوجه الأوّل من عدم إمكان إرادة الإباحة الظاهريّة.
ويمكن المناقشة فى أصل كلامه رحمه الله؛ إذ يستفاد منه أنّ ما تقدّم فى الوجه الأوّل من امتناع إرادة الإباحة الظاهريّة مانع وحيد من دلالة الحديث عليها، بحيث لو قطعنا النظر عنه لجرى استصحاب عدم صدور النهى ودلّ الحديث علىالإباحة الظاهريّة من دون أن يواجه إشكالاً آخر.
ويرد عليه أنّ هذا الاستصحاب لا يجرى إلّاعلى القول بحجّيّة الأصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 423
المثبت، ضرورة أنّ الاستصحاب لو جرى لإثبات عدم صدور النهى الذى هو عبارة اخرى عن عدم تحقّق الغاية، لاحتجنا عقيبه إلى حكم العقل بأنّ الغاية إذا لم تكن موجودة بحكم الاستصحاب فالمغيّى يكون موجوداً.
والحاصل: أنّه لامنع من دلالة الحديث على الإباحة الظاهريّة، لكن لا يمكن الوصول إليها من طريق استصحاب عدم ورود النهى إلّاعلى القول بحجّيّة مثبتات الاصول، وهو على خلاف ما عليه المحقّقون من الاصوليّين.
ج- أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهى غاية رافعةً للإباحة الظاهريّة المفروضة، ومقتضى فرض عدمالحرمة إلّابقاءً هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشكّ فى الحلّيّة والحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحة الظاهريّة المتقوّمة بالشكّ فى الحلّيّة والحرمة فى فرض عدم الحرمة إلّا بقاءً؟![581]
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
وفيه: أنّا نمنع استلزام عدم الحرمة إلّابعد ورود النهى عدم تحقّق الشكّ، فإنّ تحقّقه ضرورى مع الشكّ فى الورود وعدمه، فإنّ المكلّف إذا التفت إلى حرمة شرب التتن وعدمها محتملاً ورود النهى واقعاً فلامحالة يتحقّق فى نفسه الشكّ، وهو كافٍ فى جعل الحكم الظاهرى.
والحاصل: أنّ ما ذكره هذا المحقّق الكبير- من امتناع كون «الإطلاق» فى الحديث بمعنى الإباحة الشرعيّة الواقعيّة أو الظاهريّة فيما إذا اريد من «الورود» هو الصدور من الشارع- غيرصحيح، بل جميع الاحتمالات ممكنة بحسب مقام الثبوت.

ولا يخفى أنّ هذا البحث وإن كان مفيداً من ناحية علميّة، إلّاأنّه لا يرتبط بالاستدلال بالحديث فى مسألة البرائة، لما عرفت من أنّ الاستدلال به لا يتمّ إلّاإذا اريد من «الورود» وصول النهى إلى المكلّف، فما ذكره المحقّق الاصفهانى رحمه الله على فرض تماميّته لا يضرّ بالاستدلال به فى المقام.
هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت.

القول فى معنى الحديث بحسب مقام الإثبات

وأمّا مفاده بحسب مقام الاستظهار والدلالة فلاشكّ فى أنّ معنى قوله: «حتّى يرد فيه نهى» أنّ هذا «الإطلاق» باقٍ إلى ورود النهى، وليس المراد من «الورود» هو الورود من جانب الشرع، لانقطاع الوحى فى زمن صدور الرواية، فتعيّن أن يكون المراد من «الورود» هو الوصول إلى المكلّف. وإذا كانت الغاية هى وصول النهى إلى المكلّف وعلمه به كان المغيّى لامحالة هو الإباحة الظاهريّة لا الواقعيّة.

وأمّا الإباحة العقليّة فلا تناسب كلام المعصوم عليه السلام الذى كان بصدد بيان الحكم الشرعى.

وحيثما عرفت أنّ الإباحة الشرعيّة الظاهريّة هى التى تناسب الغاية- التى هى علم المكلّف بالنهى- تمّ الاستدلال بالحديث على البرائة، لتحقّق ركنيه، وهما كون «الإطلاق» بمعنى الإباحة الظاهريّة، وكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلّف، فالمراد بالحديث هو أنّ «كلّ شىء مباح حتّى تعلم أنّه منهىّ عنه» وهو عين ما يدّعيه القائل بالبرائة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 425

بقی هنا شیء

وهو أنّ الظاهر من «النهی» فی الحدیث هو النهی المتعلّق بالشیء بعنوانه الأوّلی، لا الأعمّ منه وممّا تعلّق بالشیء بعنوان أنّه مجهول الحکم کی تکون أدلّة الاحتیاط- علی فرض تمامیّتها سنداً وشمولها للشبهات البدویّة دلالةً- واردة علیه[582].
والحاصل: أنّ حدیث «کلّ شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» معتبر سنداً و قابل للاستدلال فی مسألة البرائة دلالةً، ولا تتقدّم علیه أدلّة الاحتیاط، بل یقع التعارض بینهما لو فرض تمامیّة أدلّة الاحتیاط.

الاستدلال على البرائة بحديث «السعة»

ومنها: ما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «الناس فى سعة ما لم يعلموا»[583].
ولا ينبغى الإشكال فى دلالة الحديث على البرائة فى الجملة، سواء جعلنا «ما» موصولة وأضفنا كلمة «سعة» إليها، أو جعلناها مصدريّة زمانيّة وقرأنا كلمة «سعة» بالتنوين.
إنّما الإشكال فى أنّه هل يعارض أدلّة الاحتياط- على فرض تماميّتها وشمولها للشبهات البدويّة- أو لا يتمكّن من مقابلتها، بل هى متقدّمة عليه؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 426

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

فصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين كون «ما» موصولة وبين كونها مصدريّة حيث قال:
فعلى الأوّل يكون مفاده أنّ الناس من جهة الجهل بالحكم الشرعى يكونون فى سعة، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّة على كون الناس فى الضيق من جهة الحكم الشرعى المجهول، وعلى الثانى يكون مفاده أنّ الناس مادام لا يعلمون يكونون فى سعة، فيكون أخبار الاحتياط حاكمة عليه على تقدير تماميّة دلالتها[584].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

و القسم الأوّل من كلامه صحيح متين، لكن يمكن المناقشة فى القسم الأخير منه، لأنّ الحديث- بناءً على كون «ما» مصدريّة- يدلّ على كون الناس فى السعة مادام كونهم غير عالمين، ولا ريب فى أنّ أدلّة الاحتياط لا تبدّل جهل المكلّف إلى العلم.
على أنّ أصالة الاحتياط التى مجراها هو الشكّ والجهل لا يعقل أن تكون رافعةً لشكّ المكلّف وجهله كما لا يخفى.
و بالجملة: حديث «السعة» يكون فى عرض أدلّة الاحتياط، من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخّر أصلًا، سواء كانت «ما» موصولة أو مصدريّة، فيقع بينهما التعارض.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 427
إن قلت: فما وجه تقدّم أدلّة الاحتياط على قاعدة «قبح العقاب بلابيان»؟
قلت: ليس المراد ب «البيان» فى القاعدة خصوص بيان التكليف، بل المراد هو البيان المصحّح للعقاب على المخالفة، ولا ريب فى أنّ البيان المصحّح للعقاب تارةً يتحقّق فى ضمن بيان التكليف، كما إذا قال: «شرب التتن حرام» واخرى فى ضمن إيجاب الاحتياط، كما إذا قال: «إذا شككت فى حلّيّة شرب التتن وحرمته يجب عليك الاحتياط».
وبالجملة: إيجاب الاحتياط لا يصيّر غير العالم بالتكليف عالماً به، فلا يتقدّم على قوله صلى الله عليه و آله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا» لكنّه بيان مصحّح للعقوبة على المخالفة، فيتقدّم على قاعدة «قبح العقاب بلابيان».

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين كون الاحتياط واجباً طريقيّاً، وبين كونه واجباً نفسيّاً، فيعارض حديث «السعة» على الأوّل، ويتقدّم عليه على الثانى.
توضيح ذلک: أنّ وجوب الاحتياط لو كان طريقيّاً لما ترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، بل شرّع لأجل التحفّظ على الواقع المشكوک، فلو كان شرب التتن مثلًا فى الواقع حراماً وارتكبه المكلّف كان معاقباً عليه، لا على ترک الاحتياط، ولو لم يكن حراماً لما كان عليه شىء.
و حينئذٍ قوله صلى الله عليه و آله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا» يدلّ على كون المكلّف فى سعة وعدم كونه فى ضيق لأجل مخالفة التكليف المجهول، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على كونه فى ضيق ومستحقّاً للعقوبة عليها، وهذا هو معنى التعارض كما هو واضح.
نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسيّاً لترتّب على صرف مخالفته استحقاق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 428
العقوبة ولو لم تستلزم مخالفة تكليف واقعى، فيتقدّم على حديث «الناس فى سعة ما لم يعلموا» لأنّ هذا الحديث يدلّ على عدم كون المكلّف فى ضيق مادام لم يكن عالماً بالتكليف، ودليل الاحتياط يدلّ على التكليف النفسى الذى يترتّب عليه المثوبة والعقوبة، فإذا علم به المكلّف علم بالتكليف ولم يبق مجال لحديث «السعة» لارتفاع الجهل وتبدّله إلى العلم، وهذا معنى تقدّم أدلّة الاحتياط على حديث «السعة»[585].
هذا توضيح ما أفاده رحمه الله فى المقام.

وهو متين على فرض كون وجوب الاحتياط طريقيّاً.
وأمّا بناءً على كونه نفسيّاً فلانسلّم تقدّمه على حديث «السعة» بل يقع التعارض بينهما فى هذا الفرض أيضاً.
و ذلک لأنّ وجوب الاحتياط- ولو كان نفسيّاً- شرّع فى مورد الشكّ فى التكليف، فنفسيّة وجوب الاحتياط لا توجب أن يخرج شرب التتن المجهول الحكم عمّا هو عليه ويصير معلوم الحكم، فكأنّ دليل الاحتياط يقول: «إذا شككت فى حرمة شرب التتن وحلّيّته يجب عليک الاحتياط» وحديث «السعة» يقول: «أنت فى سعة من ناحية شرب التتن المشكوک الحكم ولا تستحقّ العقوبة فيما إذا ارتكبته وكان فى الواقع حراماً».
وبعبارة اخرى: ليس وجوب الاحتياط- حتّى فيما إذا كان نفسيّاً- حكماً مستقلّاً غيرمرتبط بحرمة شرب التتن المشكوكة، بل ورد فى موردها، فحديث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 429
«السعة» يدلّ على كون المكلّف فى سعة من ناحية هذه الحرمة المشكوكة، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على عدم كونه فى سعة وأمن منها، بل عليه الاحتياط والاجتناب عنه، وهل هذا إلّاالتعارض.
على أنّ تقدّم أدلّة الاحتياط على الحديث يستلزم حذف الحديث رأساً وعدم بقاء مورد له أصلًا، وهذا لا يلائم الحكومة، بل يناسب التعارض، فإنّ المتعارضين إمّا يتساقطان أو يؤخذ بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً، فعلى التساقط يسقطان كلاهما ويصيران كالعدم وبلامورد، وعلى التخيير أو الترجيح كان غير المختار أو المرجّح كذلک.
وهذا بخلاف الحكومة، فإنّ الدليل الحاكم لا يوجب سقوط الدليل المحكوم رأساً، بل يجرّه إلى سائر موارده غير مورد نفسه، ألا ترى أنّ حكومة قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»[586] على أدلّة الشكوک[587] توجب صرف هذه الأدلّة إلى غير كثير الشكّ من المكلّفين، لا جعلها كالعدم وبلا مورد رأساً.
فعلى هذا لا يمكن أن يكون أدلّة الاحتياط حاكمةً على حديث «السعة» لاستلزامه صيرورة الحديث كالعدم وبلامورد، مع أنّها من خواصّ باب التعارض لا باب الحكومة.
والحاصل: أنّ حديث «السعة» يدلّ على البرائة ويعارض أدلّة الاحتياط- على فرض تماميّتها- سواء جعلت «ما» موصولة أو مصدريّة، وسواء كان الاحتياط واجباً طريقيّاً أو نفسيّاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 430

ومنها: ما روى عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «ما حجب اللَّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[588].
ولا يخفى عليک أنّ هذا الحديث لو تمّ دلالته على البرائة لكان فى عرض أدلّة الاحتياط ووقع التعارض بينهما، لا أنّ أدلّة الاحتياط تتقدّم عليه.
وذلک لأنّ مضمونه يساوق مضمون «حديث الرفع[589]» ويدلّ على رفع غيرالمعلوم من التكاليف عن العباد، ووجوب الاحتياط ولو كان نفسيّاً[590] لايقتضى تبدّل التكليف المجهول معلوماً.
إنّما الكلام فى دلالته على البرائة.
فربما يقال: إنّ حديث «الحجب» لا يرتبط بالمقام، فإنّ للَّه‌تعالى أحكاماً سكت عنها ولم يبيّنها للعباد[591]، إمّا لأجل التوسعة والتسهيل عليهم، أو لأجل مانع غيرمعلوم لنا، ولذا ورود فى بعض الأخبار: «اسكتوا عمّا سكت اللَّه»[592] فقوله عليه السلام: «ماحجب اللَّه علمه عن العباد» يكون بمعنى «ما سكت اللَّه عنه ولم يبيّنه للعباد».
والكلام فى مسألة البرائة إنّما هو فى الأحكام التى بيّنها اللَّه للعباد إلّاأنّها لم تصل إلينا وكلّما فحصنا عنها فى مظانّها ماوجدناها، لأنّ الأعداء وغاصبى

الحكومة أخفوها وحالوا بيننا وبينها.
وبالجملة: بين «حديث الرفع» و «حديث الحجب» فرق، وهو أنّ «الرفع» اسند فى «حديث الرفع» إلى «مالايعلمون» من دون أن يكون عدم العلم مسبّباً عن سبب خاصّ، بخلاف «حديث الحجب» فإنّ عدم العلم فيه مسبّب عن حجب اللَّه تعالى وعدم تبيينه للأحكام، والأوّل مورد البرائة دون الثانى.
و يمكن الجواب عن هذه الشبهة بأنّ أفعال العباد الاختياريّة يصحّ نسبتها إلى اللَّه تعالى، لكون قدرتهم بل أصل وجودهم منه تعالى، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»[593]، «بحول اللَّه وقوّته أقوم وأقعد»[594] ولذا ورد فى الحديث: «لاجبرو لا تفويض ولكن أمر بين أمرين»[595].
فلامانع من أن يراد ب «ما حجب اللَّه علمه عن العباد» التكاليف التى بيّنها اللَّه فى متن الشريعة، ولكن أخفاها وحال بيننا وبينها الأعداء وغاصبوا الحكومة، فإنّها يصحّ نسبة حجبها إليهم، لكونهم مباشرين فى ذلک، وإلى اللَّه تعالى، لكون قدرة الفاعلين ناشئةً منه، بل وجودهم ربط إليه.
ويؤيّده التعبير ب «فهو موضوع عنهم» فإنّ المرفوعيّة والموضوعيّة عن العباد تدلّ على أنّ للتكليف المرفوع مرتبةً من الثبوت بتبيينه من قبل اللَّه سبحانه، إلّاأنّه إذا فحص عنه العباد ولم يعلموا به فهو مرفوع عنهم، ولم

يعاقبهم اللّه على مخالفته، امتناناً لهم وتسهيلًا عليهم.
اللّهُمَّ إلّاأن يقال: أفعال العباد سواء كانت من الحسنات أو السيّئات وإن صحّ إسنادها إليهم وإلى اللّه تعالى، إلّاأنّه لم يعهد إسناد السيّئات إليه سبحانه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 432
حتّى بحسب التعبير، بخلاف الحسنات، فلا يقال: «سرق اللّه» لكن يقال: «قتل اللّه المشركين» فكيف نسب عمل أعداء الإسلام وحجبهم علم التكاليف عن العباد إلى اللّه سبحانه وتعالى؟!

الاستدلال على البرائة بحديث «كلّ شىء لک حلال ...»

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرامٌ بعينه»[596].
لا إشكال فى أنّ جعل غاية الحلّيّة، المعرفة بالحرمة يدلّ على أنّ الشىء المأخوذ فى المغيّى هو الشىء الذى شكّ فى حلّيّته وحرمته، فهو بمقتضى الرواية محكوم بالحلّيّة الظاهريّة.
إنّما الإشكال فى أنّها هل تعمّ جميع الشبهات أو تختصّ بالشبهات الموضوعيّة؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک ونقده

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى دلالتها على البرائة فى الشبهات الموضوعيّة والحكميّة كلتيهما[597].
ولقائل أن يقول: كلمة «بعينه» قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة، لأنّ المايع الخارجي الذى شكّ فى كونه خمراً أو خلًّا يصحّ أن يقال فيه: إنّه حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه، بخلاف ما إذا شككنا فى أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 433
شرب التتن مثلًا هل هو حرام فى الشريعة أم لا، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فى حكمه الكلّى ويمكن أن لا يكون له مصداق خارجى كى يصدق عليه كلمة «بعينه».

لكن سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره قوّى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بدعوى أنّ كلمة «بعينه» ليست قيداً احترازيّاً، بل تأكيد لقوله: «تعرف» كما يقال: «جاء زيد بعينه» فكأنّه قال: «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف بعين المعرفة وباليقين والعلم الكامل أنّه حرام» فهذا القيد وجوده وعدمه سواء، فلا يوجب خروج الشبهات الحكميّة عن تحت الحديث[598].
هذا، ولكنّ الظاهر أنّ هذا القيد يرتبط بالضمير فى «أنّه» لا ب «تعرف» ضرورة أنّ ضمير «بعينه» يرجع إلى ما يرجع إليه ضمير «أنّه» فاريد من الرواية أنّ «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّ ذلک الشىء بعينه وبشخصه يكون حراماً» فتختصّ بالشبهات الموضوعيّة.
ثمّ إنّ الإمام رحمه الله بعد القول بعدم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة ذهب إلى احتمال كونه مربوطاً بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، حيث قال:
نعم، لا يبعد دعوى ظهور قوله: «بعينه» فى مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدد الترخيص فى ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يعرف الحرام بعينه، أى تفصيلاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 434
كما أنّ الظاهر من قوله: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه» هو ذلک، أى ترخيص فى التصرّف بالمال المختلط بالحرام.
فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين فى سلک الأحاديث الواردة فى المال المختلط بالحرام[599]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وحاصله: أنّ حديث «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» وحديث «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[600] بمعنى واحد ولكليهما وزان وسياق واحد، فلو قلنا فى الثانى باختصاصه بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى لقلنا ذلک فى الأوّل أيضاً.
ويمكن المناقشة فيه بأنّا لانسلّم أن يكون الحديثان منسلكين فى سلک واحد، إذ اريد من كلمة «شىء» فى الحديث الأوّل «شىء شكّ فى حلّيّته وحرمته» كما عرفت آنفاً، بخلاف الحديث الثانى، فإنّ كلمة «شىء» فيه ظاهرة فى شىء مشتمل على كلّ من الحلال والحرام قطعاً، فكيف يمكن القول بانسلاكهما فى سلک واحد وإفادتهما معنى واحداً؟!
والحاصل: أنّ حديث «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»

مربوط بالشبهات البدويّة، فتدلّ على البرائة، لكنّه- بلحاظ كلمة «بعينه»- يختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا يعمّ الشبهات الحكميّة التى هى عمدة البحث فى باب البرائة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 435

ومنها: ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[601].
اعلم أنّ فى هذا الحديث جهتين من البحث:
أ- أنّه هل يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، أو يعمّ الشبهات الحكميّة؟
ب- أنّه بناءً على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة هل يختصّ بموارد العلم الإجمالى أو يعمّ الشبهات البدويّة أيضاً ليكون قابلًا للاستدلال فى مسألة البرائة؟
أمّا الجهة الاولى: فالحقّ فيها أنّ فى الحديث قرينتين على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة:
الاولى: كلمة «بعينه» على ما عرفت فى الرواية السابقة.
الثانية: قوله: «فيه حلال وحرام» فإنّ ظاهره أنّ موضوع الرواية هو شىء فيه حلال بالفعل وحرام بالفعل، لا أنّه شىء فيه احتمال الحلّيّة والحرمة، فمورده ما إذا شككنا فى حلّيّة المايع المردّد بين الخمر والخلّ مثلًا، إذ يصدق حينئذٍ أنّ المايع جنس له نوعان: أحدهما حلال وهو الخلّ، والآخر حرام وهو الخمر، ووجود الحلال والحرام الفعليّين هو الذى أوجب أن نشكّ فى حلّيّة المايع المردّد بين الخمر والخلّ وحرمته، بحيث لو كانت جميع المايعات محلّلة أو محرّمة لم‌نشكّ فيه، وأمّا الشكّ فى حلّيّة شرب التتن وحرمته فليس ناشئاً عن وجود نوعين مختلفين فيه، بل هو ناشٍ عن عدم النصّ الدالّ على الحلّيّة أو الحرمة، أو إجماله، أو تعارض النصّين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 436
أو النصوص.
وبالجملة: إنّ الحديث بظاهره يختصّ بالشبهات الموضوعيّة.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

لكن بعض المحقّقين ذهب إلى عدم الاختصاص حيث قال:
ولكن يمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكميّة، نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها أيضاً، كما فى كلّى اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين:
حلال، وهو لحم الغنم، وحرام، وهو لحم الإرنب، وقسم ثالث مشتبه، وهو لحم الحمير لا يدرى بأنّه محكوم بالحلّيّة أو الحرمة، ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال- بمقتضى عموم الرواية-: أنّه حلال حتّى تعلم حرمته[602]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّا لانسلّم أنّ منشأ الاشتباه فى لحم الحمير وجود القسمين المعلومين في اللحم، بل منشأه هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.
ويشهد عليه أنّا نشكّ فى حلّيّة لحم الحمير وحرمته أيضاً حتّى فيما إذا فرض حلّيّة جميع اللحوم الاخرى أو حرمتها.
والحاصل: أنّ حديث «كلّ شىء فيه حلال وحرام ...» ظاهر فى كون الشكّ في الشىء ناشئاً عن وجود القسمين فيه بالفعل، كالمايع الذى شكّ فى حلّيّته وحرمته لكونه مردّداً بين الخلّ الذى هو حلال بالفعل والخمر الذى هو حرام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 437
كذلک، وهذا من خواصّ الشبهات الموضوعيّة، لأنّ الشكّ فى الشبهات الحكميّة ناشٍ عن عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.
وأمّا الجهة الثانية: فالحقّ فيها هو اختصاص الحديث بموارد العلم الإجمالى[603].
وذلک لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام» هو وجود الحلال والحرام بالفعل فى نفس الحادثة المبتلى بها، لا وجود الحلال والحرام فى محلّه بحسب الواقع، فالحديث لا ينطبق إلّاعلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، كما إذا علمت إجمالًا بأنّ أحد هذين الإنائين الجزئيّين خمر والآخر خلّ لكن لم يتميّز الخلّ من الخمر، فالحديث يدلّ على حلّيّة الحرام المشتبه بينهما حتى تعرفه بعينه وشخصه.
نعم، يمكن القول بعدم صحّة الأخذ بالحديث فى نفس مفاده هذا، لكنّه بحث آخر يأتى فى باب الاشتغال إن‌شاءاللّه تعالى.
والحاصل: أنّ حديث «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» قابل للاستدلال فى مسألة البرائة، لكن فى خصوص الشبهات الموضوعيّة، وأمّا حديث «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فلا يرتبط ببحث البرائة أصلًا، لكونه مربوطاً بأطراف العلم الإجمالى، وأصالة البرائة لا تجرى إلّافى الشبهات البدويّة.
هذا تمام الكلام فى الروايات التى استدلّ بها للبرائة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 439
فى دلالة الإجماع على البرائة

وأمّا الإجماع: فالتحقيق عدم تحقّقه، كيف وقد ذهب الأخباريّون- الذين هم أيضاً عدّة كثيرة من المسلمين- إلى وجوب الاحتياط فيها، فلا يصحّ دعوى احتمال الاتّفاق على البرائة فضلًا عن القطع به.
على أنّ الإجماع- على فرض تحقّقه فى المقام- لا يكون دليلًا مستقلًّا، لأنّا نحتمل قويّاً أن يكون مستند المجمعين هو الآيات والروايات الواردة فى المسألة وما سيأتى من حكم العقل بقبح العقاب بلابيان.
وبعبارة اخرى: هذا الإجماع مدركى، والإجماع المدركى لا يمكن أن يكون كاشفاً عن رأى المعصوم، فلا يكون حجّة.
وبالجملة: دعوى الإجماع على البرائة باطلة موضوعاً وحكماً.
كما أنّ الأخباريّين أيضاً لو أرادوا التمسّک بالإجماع على وجوب الاحتياط لكانت دعواهم فاسدة، لعدم تحقّق الإجماع عليه أوّلًا، وعدم حجّيّته على فرض ثبوته ثانياً، لعين ما ذكرناه آنفاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 441
فى حكم العقل بالبرائة

الاستدلال بحكم العقل على البرائة

اشارة

وأمّا العقل:
فهى قاعدة «قبح العقاب بلابيان».
ولابدّ من ملاحظة جهات ثلاث حول هذه القاعدة ليتّضح الأمر:
أ- أنّها هل تكون قاعدة مستقلّة عقليّة أو من توابع مسألة «قبح الظلم»؟
ب- أنّ هذه القاعدة هل هى متعارضة مع قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» أو هما تختلفان بحسب المورد؟
ج- أنّ أدلّة الاحتياط- على فرض تماميّتها سنداً وجريانها فى الشبهات البدويّة التى هى مجرى البرائة دلالةً- هل تتقدّم على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أو يقع التعارض بينهما؟

أمّا الجهة الاولى: فلا إشكال ولا كلام فى أنّ المكلّف لو وقع فى مخالفة تكليف لم يصل إليه سواء لم يبيّنه المولى أو بيّنه ولم يصل بيانه إلى المكلّف بعد الفحص التامّ عنه فى مظانّها لقبح على المولى عقابه، فالمراد من القاعدة هو «قبح العقاب بلابيان واصل» وهذه قاعدة عقليّة مسلّمة اتّفق عليها الاصوليّون والأخباريّون، وذلک لعدم كون العبد مقصّراً فى عدم حصول
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 442
غرض المولى إذا فحص عن التكليف فى جميع مظانّه ولم يطّلع عليه. إنّما الكلام أوّلًا: فى أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» هل هو قاعدة مستقلّة أو من شئون مسألة «قبح الظلم»، وثانياً: أنّ ما هو المهمّ من البحث فى مسألة البرائة هل يرتبط بقاعدة «قبح العقاب بلابيان» أو بقاعدة عقليّة اخرى؟

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى ذلک

قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى حاشيته الدقيقة على الكفاية:
توضيح المقام: أنّ هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاک التحسين والتقبيح العقليّين، وقد بيّنا فى مباحث القطع والظنّ مراراً أنّ مثله مأخوذ من الأحكام العقلائيّة التى حقيقتها ماتطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسمّاة بالقضايا المشهورة المعدودة فى الصناعات الخمس من علم الميزان، ومن الواضح أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» ليس حكماً عقليّاً عمليّاً منفرداً عن سائر الأحكام العقليّة العمليّة، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زىّ الرقّيّة ورسم‌العبوديّة، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب، كما أنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زىّ الرقّيّة أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زىّ الرقّيّة حتّى يكون ظلماً، وحينئذٍ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده، إذ الذمّ على ما لا يذمّ عليه والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلاموجب عقلائى، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدّى إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافة إلى كلّ أحد ولو من المولى إلى عبده،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 443
لكن لا يخفى أنّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلًا ما لم تقم عليه حجّة منجّزة لها، وحيث إنّ موضوع الاستحقاق بالأخرة هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب من المولى أجنبىّ عن المقدار المهمّ هنا، وإن كان صحيحاً فى نفسه[604]، إنتهى كلامه.
و حاصله- بعد التأمّل الدقيق فيه من الصدر إلى الذيل- أمران:
أ- أنّ قبح العقاب من المولى بلابيان وإن كان صحيحاً فى نفسه، إلّاأنّه أجنبىّ عن محلّ النزاع فى باب البرائة، فإنّ المهمّ المبحوث عنه هاهنا هو أمر يرتبط بالعبد لابالمولى، وهو دفع استحقاق العقاب علىمخالفة تكليف لم تقم عليه حجّة[605]، وحيث‌إنّ موضوع الاستحقاق هوالظلم علىالمولى فمع عدمه لااستحقاق قطعاً، ولا ريب فى أنّ مخالفة تكليف لم تقم عليه الحجّة ليست من مصاديق الظلم على المولى، إذ ليس مخالفته خروجاً عن زىّ الرقّيّة حتّى يكون ظلماً.
وبالجملة: لا يحتاج الاصولى إلى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» بعد حكم

العقل بعدم استحقاق العقوبة، لأجل عدم تحقّق الظلم على المولى.
ب- أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» ليس حكماً عقليّاً مستقلّاً، بل هو من مصاديق قبح الظلم الذى هو من الأحكام العقليّة العمليّة المسلّمة بين العقلاء[606]، سواء وقع الظلم من قبل العبد بالنسبة إلى مولاه، كالخروج عن زىّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 444
الرقّيّة بمخالفة تكليف قامت عليه الحجّة، أو من قبل المولى بالنسبة إلى العبد، كالعقوبة على مخالفة تكليف لم تقم عليه الحجّة، أو من قبل بعض العبيد بالنسبة إلى بعض آخر، فإنّ العقل يحكم بقبح جميع ذلک عند العقلاء.

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:
أقول: إنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعة المنعم، وقبح مخالفته، واستحقاق المتخلّف للعقوبة، وهذا الحكم- استحقاقه للعقوبة- ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل يستقلّ بهذا مع الغفلة عن الظلم.
على أنّ كون مطلق المخالفة ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال.
هذا أوّلاً.
وأمّا ثانياً: فلأنّ المرمى فى المقام هو تحصيل المؤمّن عن العقاب حتّى يتسنّى[607] له الارتكاب، وهو لا يحصل إلّابالتمسّک بهذه الكبرى التى مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل.
وأمّا مجرّد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم فلا يكفى فى ذلک، لأنّ دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم وحصول الطمأنينة من تلک الناحية لا يصير مؤمّناً عن عامّة الجهات ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكورة[608].
إنتهى كلامه قدس سره.
ثمّ إنّ الأخباريّين تمسّكوا لإثبات وجوب الاحتياط بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» فلابدّ من ملاحظة حدودها وثغورها، ثمّ كيفيّة التوفيق بينها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 445
وبين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وسيجىء هذا البحث عند بيان أدلّة الأخباريّين[609]، وهذا هو الجهة الثانية من الجهات الثلاثة التى أردنا التكلّم فيها هاهنا.

ما هو النسبة بين قاعدة «قبح العقاب بلابيان» وأدلّة الاحتياط؟

وأمّا الجهة الثالثة: فالإنصاف أنّ أدلّة الاحتياط لو تمّت سنداً وعمّت الشبهات البدويّة دلالةً لكانت حاكمة على قاعدة «قبح العقاب بلابيان» كما ذهب إليه الأخباريّون، إنّما النزاع بيننا وبينهم فى جريانها فى الشبهات البدويّة التى هى مجرى قاعدة «قبح العقاب بلابيان».
هذا تمام الكلام فى أدلّة القائلين بالبرائة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 447
فى أدلّة القول بالاحتياط

أدلّة القول بالاحتياط

اشارة

استدلّ الأخباريّون لوجوب الاحتياط بالكتاب والسنّة ودليل العقل:

الآيات التى استدلّوا بها لإثبات الاحتياط

اشارة

أمّا الكتاب فطوائف منه:
منها: ما امر فيها بالتقوى، سيّما مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ»[610] حيث إنّه يأمر المؤمنين بالدرجة العالية من التقوى، فلابدّ لهم من الاجتناب عن الشبهات وما يحتمل الحرمة كى يصدق وصولهم إلى‌هذه الدرجة من التقوى.
وفيه أوّلًا: أنّ ارتكاب ما يحتمل الحرمة باستناد الأدلّة المجوّزة المتقدّمة لاينافى التقوى، بل زجر النفس وإبعادها عن كلّ ما يحتمل الحرمة أمر مرجوح ومذموم، قال اللّه تعالى: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ»[611].
وبالجملة: التقوى هى رعاية الحدود الإلهيّة بالاجتناب عن المحرّمات وتجويز المحلّلات، ولا يعدّ تحريم قسم من المحلّلات مرتبةً من مراتب التقوى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 448
بل التقوى الكاملة تقتضى القول بإباحتها وجواز ارتكابها.
وثانياً: أنّ الأوامر المتعلّقة بالتقوى إرشاديّة، كالأوامر المتعلّقة بإطاعة اللّه تعالى.
توضيح ذلک: أنّ «التقوى» عبارة عن الاجتناب عمّا علم حرمته تفصيلًا أو إجمالًا[612]، فإذا ورد فى دليل: «لاتشرب الخمر» كان قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمراً بالاجتناب عن الخمر التى حرّم شربها فى الدليل الأوّل، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون مولويّاً، لاستلزامه استحقاق مثوبتين عند الإطاعة، وعقوبتين عند العصيان، ولا يمكن الالتزام بذلک.
ولو قيل بشمول التقوى لموارد رجحان الاجتناب- كالاجتناب عن محتمل الحرمة- لكان الأمر بالتقوى إرشاديّاً أيضاً، لأنّ الأمر المولوى إنّما هو الأمر الندبى المتعلّق بنفس الاجتناب عن محتمل الحرمة، لا الأمر المتعلّق بالتقوى.
فقوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمر إرشادى فى موارد المحرّمات والمستحبّات كلتيهما.
كما أنّ الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» إرشادى، سواء كان ناظراً إلى الواجبات، كالصلوات اليوميّة، أو المستحبّات، كصلاة الليل.

ولا يخفى عليک أنّ الأمر بإطاعة اللّه فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»[613] وإن كان إرشاديّاً، إلّاأنّ الأمر بإطاعة الرسول واولى الأمر يكون مولويّاً، ولعلّ تكرار لفظ «أَطِيعُوا» كان لأجل اختلافهما فى الإرشاديّة والمولويّة، ولذا لم يكرّر عند إسناده إلى «أُوْلِى الْأَمْرِ» إذ لافرق بين الأمر بإطاعتهم وإطاعة الرسول فى المولويّة.

وثالثاً: أنّ الأخباريّين لا يقولون بوجوب الاحتياط إلّافى الشبهات الحكميّة التحريميّة، وأمّا الشبهات الوجوبيّة- سواء كانت حكميّة أو موضوعيّة- والشبهات التحريميّة الموضوعيّة فوافق الأخباريّون للُاصوليّين فى جريان أصالة البرائة فيها.

وهذا لا يلائم الاستدلال لوجوب الاحتياط بالآيات الآمرة بالتقوى، لأنّها لو جرت فى الشبهات البدويّة لعمّت جميعها، من دون فرق بين التحريميّة والوجوبيّة، ولا بين الحكميّة والموضوعيّة، فلاوجه للقول بوجوب الاحتياط فى خصوص الشبهات الحكميّة التحريميّة.

إن قلت: نعم، ولكن سائر الشبهات خرجت عن تحت الآيات بالتخصيص.

قلت: أوّلاً: لسان هذا النوع من الآيات آبٍ عن التخصيص.

وثانياً: إخراج ثلاثة أقسام من الشبهات عن تحتها وإبقاء قسم واحد فيها يستلزم التخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

فلابدّ من القول بعدم ارتباط هذا النوع من الآيات بالشبهات البدويّة، بل مجراها هو ما إذا احرز التكليف من طريق العلم التفصيلى أو الإجمالى، فلا يصحّ الاستدلال بها فى مسألة البرائة.

ومنها: الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، مثل قوله تعالى: «لَاتَقْفُ مَا

لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»[614].

والمراد ب «العلم» فى الآية هو الحجّة الشرعيّة.

والحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة هو اتّباع غير العلم وافتراء على الشارع حيث إنّه لم يؤذن له.

وفيه: أنّ الاصوليّين لا يقولون فى محتمل الحرمة بالإباحة الواقعيّة، بل يقولون بالإباحة الظاهريّة، مع الاعتراف بكون الحكم الواقعى مجهولاً، وحيثما عرفت أنّ المراد ب «العلم» فى الآية الشريفة هو الحجّة الشرعيّة فالقول بإباحة محتملِ الحرمة ظاهراً باستناد ما عرفت من أدلّة الاصوليّين

على البرائة ليس قولًا بغير علم.
ولو كان القول بالإباحة الظاهريّة مصداقاً للقول بغير العلم، فالقول بالاحتياط أيضاً كان كذلک، لأنّ الحكم الواقعى مجهول عند الأخباريّين أيضاً، وقولهم بوجوب الاحتياط فى مورد الجهل بالحكم الواقعى قول بغير علم، وهو منهىّ عنه بقوله تعالى: «لَاتَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ».
إن قلت: بين الاصوليّين والأخباريّين فرق من حيث العمل، فإنّ الأخبارى- الذى يجتنب باستناد أصالة الاحتياط عن مثل شرب التتن الذى هو محتمل الحرمة والإباحة- لم يسئل عنه ب «لم تركت شرب التتن؟» لأنّ غايته أن يكون بحسب الواقع مباحاً، والعمل بالمباح لا يكون واجباً لكى يقع تاركه مورداً للسؤال.
بخلاف الاصولى- الذى يرتكبه باستناد أصالة البرائة- فإنّه يسئل عنه بأنّک «لم ارتكبت شرب التتن مع أنّه محتمل الحرمة عندک؟».[615]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج4 ؛ ص451
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 451
قلت: نعم، ولكن لافرق بينهما بحسب الفتوى، فإنّ الأخبارى يفتى بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميّة التحريميّة، والاصولى يفتى بعدم وجوب الاحتياط فيها، وعلى كلّ منهما إقامة الدليل على فتواه، وإلّا كان مورداً لخطاب «لَاتَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» فإن كان الاصولى مورداً لهذا الخطاب كان الأخبارى أيضاً كذلک، وإن كان فتوى الأخبارى مستندة إلىحجّة شرعيّة وعقليّة، ولم يصدق عليها القول بغير علم كان فتوى الاصولى أيضاً كذلک من دون فرق بينهما.
ومنها: ما نهانا عن الإلقاء فى التهلكة، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»[616].
فإنّ من التفت إلى أنّ للمشتبه- مثل شرب التتن- حكماً واقعيّاً واحتمل أنّه كان حراماً واقعاً ومع ذلک ارتكبه فهو ممّن ألقى نفسه بأيديه إلى التهلكة، وقد نهى اللّه تعالى عنه فى الآية الشريفة.
وفيه أوّلًا: أنّ ارتكاب محتمل الحرمة باستناد المجوّزات الشرعيّة والعقليّة- مثل حديث الرفع وحديث السعة وحديث «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» وقاعدة «قبح العقاب بلابيان»- لم يصدق عليه الإلقاء فى التهلكة، لأنّ ترخيص الشرع والعقل فى الارتكاب مؤمّن من المؤاخذة والعقاب.
بل موضوع الآية الشريفة هو أطراف العلم الإجمالى، لتحقّق احتمال العقوبة الناشئ من احتمال الحرمة فيها والعلم بالتكليف إجمالًا وعدم الترخيص من ناحية الشارع، لاالشبهات البدويّة التى ورد فيها مؤمّنات ومرخّصات كثيرة.
وثانياً: أنّ النهى فى الآية الشريفة نهى إرشادى، ولا يمكن أن يكون
اصولِ الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 452

مولويّاً. وذلک لأنّ تحقّق مادّة هذا النهی- وهو الإلقاء فی التهلکة- یتوقّف علی أمر أو نهی مولوی منجّز معلوم، مثل الأمر بالصلاة والنهی عن شرب الخمر[617]، کی تکون مخالفته مستلزمة لاستحقاق العقوبة والإلقاء فی التهلکة، فلو کان النهی عن الإلقاء فی التهلکة أیضاً مولویّاً لکان فی إطاعة ذلک الأمر أو النهی استحقاق مثوبتین، وفی مخالفته استحقاق عقوبتین، أحدهما: بلحاظ ذلک الأمر أو النهی، والآخر: بلحاظ قوله تعالی: «لَاتُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ» ولا یمکن الالتزام بذلک کما تقدّم.
فإذا کان النهی عن الإلقاء فی التهلکة إرشادیّاً فلم یکن قابلًا للاستدلال فی المقام، لأنّ النهی الإرشادی تابع لما یرشد إلیه، سواء کان محرّماً أو مرجوحاً.
وثالثاً: أنّ الآیة الشریفة لا ترتبط بمسألة العقوبة الاخرویّة المترتّبة علی مخالفة التکالیف الإلهیّة، فإنّها نزلت فی سیاق آیات الجهاد والقتال، فکان مضمون قوله تعالی: «لَاتُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ» أنّ علیکم القتال والجهاد ضدّ أعداء الإسلام، لأنّکم لو وهنتم فی ذلک لتسلّط علیکم الأعداء وکان ذلک سبباً لوقوعکم إلی التهلکة، فاستعدّوا للقتال ضدّ أعداء الإسلام ولا تمتنعوا من الجهاد وبذل الأنفس والأموال فی هذا الطریق ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة.
هذا تمام الکلام فی الآیات التی استدلّ بها علی وجوب الاحتیاط، وقد عرفت عدم تمامیّتها فی ذلک.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 453

وأمّا الأخبار فطوائف أيضاً:
الاولى: ما دلّ على وجوب الكفّ والسكوت عمّا لا يعلم وردّ علمه إلىاللَّه تعالى ورسوله صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام وعدم جواز القول فيه بالآراء[618].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 454
وفيه: أنّ الاصوليّين لا يفتون بالإباحة الواقعيّة فى الشبهات التحريميّة البدويّة، بل هم يعترفون بكون حكمه الواقعى مجهولًا، ولكنّهم يقولون بإباحتها الظاهريّة باستناد الآيات والروايات، فلا يمكن دعوى أنّهم أفتوا فى ذلک بآرائهم من دون الرجوع إلى الكتاب والسنّة.
الطائفة الثانية: الروايات الآمرة بالتوقّف عند الشبهة، وهى على قسمين:
أ- ما ذكر فيه صرف الوقوف، بدون ذكر علّته.
ب- ما ذكر فيه علّة الوقوف أيضاً.
أمّا القسم الأوّل: فلا دلالة له على مراد الأخباريّين، لأنّ بعضها لا يدلّ على وجوب الوقوف، بل يدلّ على صرف رجحانه، مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[619] وقوله عليه السلام: «لاورع كالوقوف عند الشبهة»[620] فإنّهما يدلّان على أنّ للورع مراتب عديدة وأعلى مراتبه هو الوقوف عند الشبهة، وأصل الورع- وهو الاجتناب عن محارم اللَّه والإتيان بواجباته- وإن كان واجباً، إلّاأنّ تحصيل هذه المرتبة العالية يكون من الامور الراجحة، لا الواجبة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 455
وكذلک ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام فى عهده إلى مالک بن الحارث الأشتر:
«ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتک فى نفسک ... وأوقفهم فى الشبهات»[621].
فإنّه أوّلًا: مربوط باختيار القاضى[622]، وثانياً ليس حكماً لزوميّاً، بل يكون من الآداب والمستحبّات[623]، سيّما أنّه عليه السلام عبّر ب «الأوقفيّة» لا بأصل «الوقوف» فمفاده أنّه لو كان عندک رجلان واجدان لأصل شرائط القضاء، وكلاهما يقفان عند الشبهة إلّاأنّ أحدهما أوقف من الآخر، فاختر الأوقف منهما، ولا ريب فى أنّ الأوقفيّة فى الشبهات لا يتوقّف عليها أصل مسألة القضاء، كالاجتهاد والعدالة ونحوهما، بل هى من الامور الراجحة فيها، فأين هذا ممّا يدّعيه الخصم من لزوم الاحتياط والوقوف عند الشبهات الحكميّة التحريميّة؟!
ومن الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة من دون ذكر علّته ما يختصّ

بالشبهات الموضوعيّة[624] التى ليست محلّاً للنزاع.
و منها: ما ورد فى المسائل الإعتقاديّة ولا ربط لها بالفروع الفقهيّة، مثل ما روى عن زرارة عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[625].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 456
والحاصل: أنّه ليس لنا فى هذا القسم من الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة رواية واحدة دالّة على وجوب الوقوف فى الشبهات الحكميّة التحريميّة من الفروع الفقهيّة، فإنّ بعضها لا يدلّ على الوجوب، بل يدلّ على الرجحان، وبعضها الآخر يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، وبعضها الثالث ورد فى الاصول الاعتقاديّة.
وأمّا القسم الثانى- أعنى ما أمر بالتوقّف مع بيان علّته- فمثل رواية أبى‌سعيد الزهرى عن أبى‌جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة»[626].
وتقريب الاستدلال بمثل هذا الحديث أنّ كلمة «خير» للتعيّن، لا للأفضليّة، والمراد ب «الهلكة» هو العقاب الاخروى، فالحديث يدلّ على أنّ الأمر دائر بين الوقوف عند الشبهة وبين الاستحقاق للعذاب الاخروى، والوقوف عند الشبهة لأجل التحذّر والتجنّب من العقوبة الاخرويّة أمر متعيّن.
وفيه: أنّ ارتكاب الشبهة لا يستلزم الهلكة والعقوبة إلّافى الشبهات المحصورة من أطراف العلم الإجمالى، أو البدويّة قبل الفحص، وأمّا الشبهات البدويّة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فارتكابها باستناد ما تقدّم من الترخيص فى الكتاب والسنّة ودليل العقل لا يستلزم عقوبةً أصلًا.
فمورد الحديث ما إذا دار الأمر بين الوقوف عند الشبهة وبين الاقتحام فى الهلكة، وهو ينحصر فى تينک الصورتين، ولا يعمّ الشكّ فى التكليف بعد الفحص واليأس عن الدليل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 457
هذا، وسيأتى[627] فى ذيل الطائفة الثالثة من الأخبار بعض المناقشات العامّة الواردة على الاستدلال بها وبهذه الطائفة الثانية، فانتظر.
الطائفة الثالثة: الروايات الآمرة بالاحتياط:
منها: رواية أبى‌هاشم داود بن القاسم الجعفرى، عن الرضا عليه السلام أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوک دينک، فاحتط لدينک بما شئت»[628].
وفيه: أنّ إيكال الاحتياط بمشيّة المكلّف قرينة على كونه أمراً راجحاً، لا واجباً، إذ لا يصحّ إيكال الواجبات- كالصلوات اليوميّة وصيام شهر رمضان- بمشيّة المكلّف.
ومنها: رواية سليمان بن داود، عن عبداللّه بن وضّاح أنّه كتب إلى العبد

الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لک أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينک»[629].
وفيه: أنّه لا يليق بالإمام المعصوم العالم بالأحكام الواقعيّة أن يجيب بالاحتياط، فلابدّ من حمل الحديث على التقيّة، فإنّ العامّة يقولون بدخول وقت المغرب والإفطار باستتار قرص الشمس، والإمام عليه السلام لم يتمكّن من بيان الحكم الواقعى- وهو دخول الوقت بذهاب الحمرة المشرقيّة، كما عليه مشهور فقهاء الشيعة- بنحو البتّ والجزم، سيّما فى الجواب الكتبى الذى يمكن أن يطّلع عليه غيرالشيعة، فالتجأ الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الواقعى فى قالب الاحتياط، فإنّ الاحتياط أمر مطلوب على كلّ حال عند الشيعة والعامّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 458
فقوله عليه السلام: «تأخذ بالحائطة لدينک» قالب صورى لبيان الحكم الواقعى، وليس حكماً ظاهريّاً مجعولًا فى مورد الشكّ فى الحكم الواقعى.
ومنها: رواية عبدالرحمان بن الحجّاج قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟
قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد» قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلک فلم‌أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم‌تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»[630].
وفيه أوّلًا: أنّ ظاهر الرواية هو كون المكلّف متمكّناً من تحصيل العلم بحكم الواقعة، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يتمكّن من ذلک، فلا يصحّ التمسّک بهذا الحديث لمورد البحث.
وثانياً: أنّ المشارإليه فى قوله عليه السلام: «مثل هذا» إمّا صدر الرواية، وهو نفس واقعة الصيد، أو ذيلها، وهو السؤال عن حكم الواقعة[631].
ويمكن الجواب عنه على الأوّل بأنّ الواقعة التى سئل عنها من مصاديق الشبهة الوجوبيّة أوّلًا، ومن موارد العلم الإجمالى الدائر بين الأقلّ والأكثر، ثانياً، مع أنّ البحث إنّما هو فى الشبهات التحريميّة البدويّة.
إن قلت: أصل الواقعة وإن كانت من الشبهات الوجوبيّة، إلّاأنّ قوله عليه السلام:
«إذا أصبتم مثل هذا ...» يمكن أن يكون عامّاً بدعوى أنّه لوحظ المماثلة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 459
صرف الشبهة من دون أن يلاحظ كونها وجوبيّة، فيعمّ الشبهات التحريميّة.
قلت: على كلّ حال[632] لا يمكن القول بوجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبيّة، لعدم لزوم الاحتياط فيها بالاتّفاق، ودعوى تخصيص الرواية بالنسبة إليها تستلزم القول بخروج المورد، وهو مستهجن.
وأمّا إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة- كما هو

الثانى من شقّى الترديد- فالظاهر أنّ المراد بالاحتياط هو الاحتياط فى الفتوى، أى السكوت والاحتراز عن الفتوى بغير العلم، وهذا لا يضرّ الاصوليّين، لأنّ قولهم بالإباحة الظاهريّة مستند إلى الحجّة الشرعيّة والعقليّة كما عرفت، فلا يصدق عليه الفتوى بغير العلم.
هذا، ويمكن المناقشة فى دلالة جميع أخبار هذه الطائفة والطائفة السابقة بوجهين كلّيّين:
أحدهما: أنّه لو فرض سلامة الأخبار الدالّة على التوقّف أو الاحتياط عمّا تقدّم من المناقشات فلابدّ من حملها على الإرشاد بحكم العقل.
توضيح ذلک: أنّ الاحتياط والوقوف عند الشبهات موضوعان لحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع، لكنّه يحكم بوجوبهما فى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى والبدويّة قبل الفحص عن الدليل، وبرجحانهما فى الشبهة البدويّة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، والظاهر أنّ الأخبار الدالّة على التوقّف والاحتياط ليست فى مقام بيان حكم تعبّدى، بل فى مقام الإرشاد إلى هذين الحكمين العقليّين، فلا تدلّ على ما يدّعيه الأخبارى من وجوب التوقف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 460
والاحتياط فى الشبهات البدويّة حتّى بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.
ثانيهما: أنّک لو أبيت عن إرشاديّة الأمر فى هاتين الطائفتين من الروايات وادّعيت أنّها خلاف الظاهر، فلابدّ من القول بكون الأمر فيها مولويّاً استحبابيّاً، وذلک لأنّها تعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، سواء كانت تحريميّة أو وجوبيّة، ولا يلتزم أحد- حتّى الأخبارى- بوجوب الاحتياط فى جميعها، لأنّه ذهب إلى وجوبه فى خصوص الشبهات الحكميّة التحريميّة، ولا يمكن القول بتخصيص هذه الروايات، لأنّ لسانها آبٍ عن ذلک، فلابدّ من حملها على الاستحباب، وحينئذٍ لا تنفع القائل بالاحتياط، لأنّ رجحان الاحتياط ممّا التزم به الاصوليّون أيضاً.
الطائفة الرابعة: الروايات الدالّة على تثليث الامور:
منها: ما رواه الصدوق من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس، فقال فى كلام ذكره: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلک، فمن ترک ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترک، والمعاصى حمى اللّه، فمن يرتع حولها يوشک أن يدخلها»[633].
و منها: رواية سلام بن المستنير، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: قال جدّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «أيّها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة وحرامى حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بيّنهما اللّه عزّ وجلّ فى الكتاب، وبيّنتهما لكم فى سنّتى وسيرتى، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها ووقع فيها واتّبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته

قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 461
يرعاها فى الحمى، ألا وإنّ لكلّ ملک حمى، ألا وإنّ حمى اللَّه عزّ وجلّ محارمه، فتوقّوا حمى اللّه ومحارمه»[634].
تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين ونظائرهما أنّ موردها هو الشبهات التحريميّة، فلابدّ من الاحتياط فيها.
وفيه: أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على أزيد من استحباب الاحتياط، فإنّ مفادها هو أنّ من ترک المشتبهات سهل عليه ترک ما علم من المحرّمات، ولا ريب فى أنّ تسهيل ترک المحرّمات ليس من الواجبات.
وبعبارة اخرى: هذا النوع من الأحاديث لا ينطبق على ما يدّعيه الأخباريّون؛ لأنّ غرضهم من الاحتياط هو التحفّظ على الواقع فى نفس المورد المشتبه، بمعنى أنّ محتمل الحرمة لو كان حراماً فى الواقع لتنجّزت حرمته واستحقّ مرتكبه العقوبة على ذلک الحرام الواقعى، وأمّا لو كان مباحاً لما كان على مرتكبه شىء غير ما على المتجرّى، فيجب الاحتياط على المكلّف بترک محتمل الحرمة، حذراً من أن يكون فى الواقع حراماً ويستحقّ العقوبة بارتكابه.
و بالجملة: شرّع وجوب الاحتياط عند الأخباريّين لأجل التحفّظ على الواقع فى نفس المورد المشتبه، لا لأجل تسهيل الأمر على ترک المحرّمات المعلومة.
و منها: مقبولة عمر بن حنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين، فإنّ الإمام الصادق عليه السلام- بعد الحكم بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وترک الشاذّ الذى ليس بمشهور معلّلًا بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه- قال: «وإنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 462
رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللَّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلک من حيث لا يعلم».
ثمّ بيّن عليه السلام مرجّحات باب تعارض الخبرين، وإذا فرض عمر بن حنظلة تساويهما من جميع الجهات قال عليه السلام: «إذا كان ذلک فأرجه[635] حتّى تلقى إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات»[636].
وهذه الرواية مشتملة على فقرات ثلاث يمكن أن يتمسّک الأخبارى بكلّ منها على وجوب الاحتياط.
أ- قوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله».

وانقدح جوابه ممّا سبق فی جواب الطائفة الاولی من الأخبار، فإنّ الاصولی لا یقول بالإباحة الواقعیّة فی الشبهات التحریمیّة البدویّة، بل یقول بإباحتها الظاهریّة باستناد الحجّة الشرعیّة، فلا یصدق علیها «الأمر المشکل».
ب- ما نقله علیه السلام عن النبیّ صلی الله علیه و آله بقوله: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم».
وظهر جوابه أیضاً ممّا تقدّم آنفاً فی جواب خبری الصدوق وسلام بن المستنیر، من أنّ هذا النوع من الأحادیث یأمرنا بترک الشبهات لأجل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 463
التسهیل علی ترک المحرّمات المعلومة، فلابدّ من حمله علی الاستحباب، لعدم وجوب تحصیل التسهیل علیه، ضرورة أنّه لا یمکن الالتزام بتوجّه حکمین إلزامیّین علی المکلّف: أحدهما یقتضی ترک الحرام الواقعی، والآخر یقتضی سهولة ترکه.
ج- ما ورد فی ذیل الحدیث من قوله علیه السلام: «إذا کان ذلک فأرجه حتّی تلقی إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».
ومورد هذه الفقرة من الحدیث صورة تمکّن المکلّف من التشرّف بحضور الإمام المعصوم علیه السلام وحصول العلم بحکم الواقعة، مع أنّ النزاع إنّما هو فی الشبهات الحکمیّة التحریمیّة التی لا یتمکن المکلّف من تحصیل العلم فی موردها.
علی أنّ هذه المقبولة مبتلاة بالمعارض، حیث إنّها تدلّ فی مورد تساوی الخبرین من جمیع الجهات علی لزوم الإرجاء والتأخیر إلی لقاء الإمام علیه السلام وبعض الروایات تدلّ علی أنّ علاجهما هو التخییر.
هذا تمام الکلام فی أحادیث الاحتیاط، وقد عرفت المناقشة فی جمیعها.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 465

البحث حول حكم العقل بالاحتياط

اشارة

وممّا استدلّ به الأخباريّون فى المقام هو دليل العقل، ويمكن تقريبه بوجوه:
الاوّل: «أصالة الحظر»:
وهى أنّ العقل يحكم بكون الأشياء غير الضروريّة على الحظر ما لم يأذن الشارع فى التصرف فيها[637]، فإنّ الإنسان عبد مملوک على الإطلاق، وقال اللّه تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لَايَقْدِرُ عَلَى شَىْءٍ»[638] فإذا اقتضت الملكيّة الاعتباريّة أن لا يقدر المملوک على التصرّف فى شىء حتّى فى نفسه بدون إذن مالكه، فالملكيّة الحقيقيّة كانت مقتضية لذلک بطريق أولى، فلا يجوز شرب التتن مثلًا ما لم يحرز إذن الشارع فيه، لأنّه تصرّف فى ملكه، ولا يجوز لأحد أن يتصرّف فى مال غيره إلّا بإذنه[639].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 466

وفيه أوّلًا: أنّه مسألة خلافيّة، فإنّ جماعة من العقلاء يعتقدون بأصالة الإباحة العقليّة، بتقريب أنّ اللّه تعالى إذا خلق الإنسان كان جميع أفعاله وحركاته وسكناته حلالًا إلّاما قام الدليل على حرمته، فالذى يحتاج إلىالبيان هو الحرمة لا الجواز.
وثانياً: أنّ القائل بالبرائة يدّعى ورود الدليل على الترخيص فى موارد الشبهة، وهو ما تقدّم من الآيات والروايات الدالّة على الإباحة الظاهريّة.
الثانى: «لزوم دفع الضرر المحتمل»:
توضيحه: أنّ المراد ب «الضرر» فى هذه القاعدة هو خصوص العقوبة الاخرويّة، لأنّه لو اريد منه خصوص الضرر الدنيوى أو الأعمّ منه ومن العقاب الاخروى لأنكرنا القاعدة من الأساس، إذ لا دليل على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنيوى[640].
فتقريب هذا الوجه من الدليل العقلى أنّ العقل يحكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.
إن قلت: هاهنا قاعدة اخرى، وهى حكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» فكيف التوفيق بينهما؟
قلت: حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل» وارد على هذه القاعدة، لأنّ المراد ب «البيان» فيها أعمّ من البيان الشرعى والعقلى، وقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» بيان عقلى رافع لموضوع قاعدة «قبح العقاب بلابيان».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 467

والاصوليّون ذهبوا إلى عكس ما ادّعاه الأخباريّون، لأنّهم يحكمون- بمعونة حكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان»- بعدم احتمال العقوبة فى موارد الشبهة الحكميّة التحريميّة، فلا تجرى قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» فى المقام.

وحاصل ما تقدّم: أنّ الاصولى والأخبارى تسالما على وجود تينک القاعدتين العقليّتين، إلّاأنّهما اختلفا فيما هو المتقدّم منهما، فادّعى كلّ منهما عكس ما ادّعاه الآخر، وكلام كلّ منهما بلادليل، فماذا نفعل فى المقام؟

الحقّ فی الجمع بین القاعدتین

أقول: بیان الحقّ فی المسألة یتوقّف علی أمرین:
أ- لا یمکن وقوع التعارض بین هاتین القاعدتین، لأنّ الحاکم بهما هو العقل القطعی، ویستحیل تحقّق التعارض بین حکمین قطعیّین من جمیع الجهات، سواء کانا عقلیّین أو شرعیّین.
ب- کلّ واحدة من هاتین القاعدتین وإن کانت کبری کلّیّة قطعیّة، إلّاأنّها لا تنتج إلّاإذا انضمّ إلیها صغریها، فلابدّ للأصولی من إثبات عدم ورود بیان من قبل الشارع فی مورد شرب التتن مثلًا کی ینضمّ إلیه قاعدة «قبح العقاب بلابیان» وینتج أنّ شربه جائز، لأنّه لا یقتضی استحقاق العقوبة، ولابدّ للأخباری من إحراز أنّ فی شربه احتمال العقوبة کی ینضمّ إلیه قاعدة «لزوم دفع العقاب المحتمل» وینتج أنّ الاحتیاط بالاجتناب عنه واجب کی لا یقع المکلّف فی العقوبة المحتملة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 468
فکلّ من الاصولی والأخباری تمسّک فی الواقع بقیاس ینتج عکس ما ینتجه قیاس خصمه، فالتعارض إنّما هو بین القیاسین لا بین القاعدتین، إذ کلّ منهما تکون کبری لواحد من القیاسین المتعارضین.
وإذا کان التعارض بین القیاسین فلابدّ من ملاحظة أنّ أیّهما یکون ناقصاً، وبعبارة اخری متأخّراً عن الآخر، فنقول:
لایمکن المناقشة فی قیاس الاصولیّین، وهو أنّ «العقاب علی شرب التتن عقاب بلابیان، وهو قبیح» أمّا الصغری فهو أمر وجدانی، لأنّ المکلّف إذا فحص فی مظانّ ورود حکم شرب التتن فحصاً تامّاً ویئس عن الظفر بدلیل علی حرمته- کما هو المفروض- فقد أحرز عدم البیان الواصل، وأمّا الکبری فقد عرفت أنّه حکم عقلی قطعی.
وأمّا قیاس الأخباریّین- وهو أنّ «فی شرب التتن احتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم»- فکبراه وإن کانت حکماً عقلیّاً مسلّماً، إلّاأنّ صغراه مخدوشة.
توضیح ذلک: أنّه لا یمکن إنکار احتمال العقوبة فی موارد من ارتکاب الشبهة التحریمیّة: 1- إذا کانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالی، 2- إذا کان الارتکاب بدون الفحص، 3- إذا کان الفحص ناقصاً، 4- لو لم یحکم العقل ب «قبح العقاب بلابیان» حتّی فیما إذا کان الفحص تامّاً، 5- لو لم یمتنع علی اللّه سبحانه ارتکاب القبیح.
وأمّا إذا کانت الشبهة بدویّة أوّلًا، وفحص المکلف عن الدلیل فحصاً تامّاً موجباً للیأس عن الظفر به ثانیاً، وحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان ثالثاً،

وامتنع ارتكاب القبيح عليه تعالى رابعاً، فلامجال للقول بأنّ فى ارتكابها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 469
احتمال العقوبة كما لا يخفى.
وبعبارة اخرى: احتمال العقوبة- مثل نفس العقوبة- يحتاج إلى ملاک، ولا ملاک له فى الشبهات البدويّة الواجدة للقيود المتقدّمة.
لايقال: احتمال العقوبة ملازم لاحتمال الحرمة.
فإنّه يقال: هذا أوّل الكلام، فإنّ الاصولى يدّعى عدم الملازمة بينهما، فلابدّ للأخبارى من إقامة برهان على ثبوتها.
والحاصل: أنّ الأخبارى عاجز عن إثبات صغرى قياسه، بخلاف الاصولى، فإنّ صغرى قياسه أمر محرز بالوجدان، وينتج نفى احتمال العقوبة، وبه يرتفع موضوع حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل».

الثالث: أنّا نعلم إجمالًا بوجود تكاليف لزوميّة كثيرة فى الشريعة الإسلاميّة، فلابدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمته، لكونه من أطراف العلم الإجمالى، والعقل يحكم بتنجّز التكليف به كما يتنجّز بالعلم التفصيلى.
وبعبارة اخرى: الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، فلابدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمته، لنعلم موافقة تلك التكاليف المعلومة بالإجمال.

نقد الاستدلال بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الاحتياط

وفيه أوّلًا: أنّه لو تمّ لاقتضى وجوب الاحتياط حتّي فى الشبهات الوجوبيّة والموضوعيّة من التحريميّة، لكونهما أيضاً من أطراف العلم الإجمالى، فلمذهب الأخبارى بجريان البرائة فيهما؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 470
فما كان وجه جريانها فيهما عنده فهو وجه جريانها فى الشبهات الحكميّة التحريميّة عند الاصولى طابق النعل بالنعل.

وثانياً: أنّ هذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى علم إجمالى صغير وشكّ بدوى، و لابدّ لنا من إيراد بحث كلّى حول الانحلال ثمّ تطبيقه على محلّ النزاع، فنقول:
انحلال العلم الإجمالى تارةً يكون حقيقيّاً واخرى حكميّاً.
والمراد بالانحلال الحقيقى زوال العلم الإجمالى عن صفحة نفس الإنسان واقعاً، وبالانحلال الحكمى أن لا يزول العلم الإجمالى، لكنّه صار بلاأثر ولم يكن منجّزاً للتكليف.
ومن أمثلة الانحلال الحقيقى أن يعلم الإنسان إجمالًا بخمريّة أحد الإنائين الواقع أحدهما فى يمينه والآخر فى يساره، ثمّ يعلم بأنّ تلك الخمر المعلومة بالإجمال تكون فى الإناء الواقع فى طرف اليمين، فحينئذ انحلّ العلم الإجمالى حقيقة إلى العلم التفصيلى، فلا دليل على لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر، سواء علم بعدم خمريّته أو شكّ فيها.
ومن أمثلته انحلال العلم الإجمالى الواسع إلى الضيّق، كما إذا علم إجمالًا بغصبيّة خمسة رؤوس من قطيع غنم، ثمّ علم بأنّ تلك الأغنام الخمسة المغصوبة تكون بين الصنف الأبيض من القطيع، فإن حلّ العلم الإجمالى الكبير إلى الصغير حقيقةً، فلابدّ من الاجتناب من أطراف هذا العلم الإجمالى الصغير، وهى جميع الأغنام البيضاء، وأمّا الأغنام السوداء فلا يجب الاجتناب عنها، سواء علم بعدم غصبيّة جميعها أو شكّ فى غصبيّة بعضها.
وهاهنا مورد آخر اختلفوا فى كونه انحلالًا حقيقيّاً أو حكميّاً، وهو ما إذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 471
احتمل مغايرة المعلوم بالتفصيل أو بالعلم الإجمالى الصغير مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا بخمريّة أحد المايعين، ثمّ علمنا بخمريّة أحدهما بالخصوص، لكن نحتمل أن تكون غير تلك الخمر المعلومة بالإجمال[641].
وكما إذا علمنا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها ثمّ دلّت أمارة معتبرة أو أصل عملى معتبر على وجوب صلاة الجمعة، لكنّا نحتمل أن تكون الأمارة أو الأصل مخالفاً للواقع وكان الواجب هو صلاة الظهر، فلانعلم أنّ مؤدّى الأمارة أو الأصل هو نفس تلك الصلاة المعلومة بالإجمال.
وكما إذا حصل لنا علم إجمالى صغير عقيب العلم الإجمالى الكبير، لكن احتملنا المغايرة بين معلوميهما، كما إذا احتملنا فى المثال السابق أن يكون الأغنام المغصوبة الموجودة فى الصنف الأبيض مغايرة لما علم بالعلم الإجمالى الكبير.

لا خلاف ظاهراً بين الأكابر من الاصوليّين فى انحلال العلم الإجمالى فى هذا المورد أيضاً، إنّما الإشكال والخلاف فى أنّه انحلال حقيقى أو حكمى؟

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى كون الانحلال فى هذا القسم حكميّاً، ويستفاد من مطاوى كلامه ما يمكن أن يجعل مقدّمة لأصل مرامه:
وهو أنّ الحكم إذا تنجّز- أى صار بحيث يترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة- لا يكاد يتنجّز مرّة اخرى[642].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 472
وكما يتنجّز الحكم بالعلم التفصيلى، كذلک يتنجّز بالعلم الإجمالى، ومعنى تنجّزه بالعلم التفصيلى واضح، وأمّا المراد به فى موارد العلم الإجمالى فهو أنّ المعلوم بالإجمال يترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة على أىّ حال، وبعبارة اخرى: يؤثّر العلم الإجمالى تأثيراً تامّاً فى إثبات متعلّقه على عهدة المكلّف فى أىّ طرف كان.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّک إذا علمت إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، لكن قامت أمارة معتبرة أو أصل عملى على وجوب أحدهما بالخصوص فلم يؤثّر العلم الإجمالى فى مؤدّاهما، لكون الأمارة والأصل حجّة شرعيّة، فلا معنى لتأثير العلم الإجمالى فيما ثبت بهما، لما تقدم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين.
وإذا لم يؤثّر العلم الإجمالى فى أحد طرفيه فلا يصلح أن يؤثّر فى الطرف الآخر أيضاً، لكونه كالمشكوک بالشكّ البدوى، فلو قام الخبر الواحد فى المثال على وجوب صلاة الجمعة لثبت وجوبها به وجرى فى صلاة الظهر الاصول النافية للتكليف، كاستصحاب عدم الوجوب أو أصالة البرائة منه.
فالعلم الإجمالى معكونه موجوداً هاهنا يكون بلاأثر، وهذا معنى الانحلال الحكمى[643].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله حول الانحلال

وفيه: أنّ العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً إلّاإذا تعلّق بتكليف فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته بوجه من الوجوه، والحاكم بتنجّزه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 473
حينئذٍ هو العقل.
فإذا علم المكلّف إجمالًا بوجب صلاة الظهر أو الجمعة وحكم العقل بتنجّز التكليف عليه على أىّ تقدير ثمّ قامت حجّة شرعيّة على وجوب الجمعة فلو انحلّ العلم الإجمالى وزال عن صفحة نفس المكلف حقيقة فلابأس بعدم تنجّز التكليف على تقدير تعلّقه بصلاة الظهر، لزوال سبب التنجّز، فيجرى الاصول النافية فى ناحيتها، وأمّا إذا لم ينحلّ كذلك، بل كان باقياً فى صفحة نفس المكلّف- كما هو المفروض فى كلام هذا المحقّق الكبير- فلماذا لم يكن مؤثّراً؟!
هل يمكن الالتزام بأنّ قيام الحجّة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة يوجب زوال تأثير العلم الإجمالى حتّى بالنسبة إلى صلاة الظهر مع أنّ المعلوم بالإجمال تكليف فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته، سواء كان متعلّقاً بالظهر أو الجمعة؟!
وبالجملة: وجود العلم الإجمالى يقتضى أن يحكم العقل بلزوم الإتيان بكلتا الصلاتين، والحجّة الشرعيّة إنّما تقتضى أقربيّة وجوب صلاة الجمعة، وأمّا زوال الوجوب عن صلاة الظهر فلا.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

والمحقّق الاصفهانى رحمه الله أيضاً ذهب إلى كون الانحلال فى هذا القسم حكميّاً، لكن بتقريب آخر، فإنّه قال:
إنّ العلم الإجمالى يتعلّق بوجوب مالايخرج عن الطرفين، لا بأحدهما المردّد، فلا ينجّز إلّابمقداره، وتنجّز الخصوصيّة المردّدة كتنجّز كلتا الخصوصيّتين به محال، لكن حيث إنّ كلّاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعاً طرف ذلک الوجوب الواحد المنجّز بالعلم فيحتمل فيه العقاب، وهو الحامل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 474
بالجبلّة والطبع على فعل كلّ من المحتملين، ففى كلّ طرف يحتمل الحكم المنجّز، لا أنّه منجّز، وأمّا الحجّة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها فهى منجّزة للخاصّ بما هو خاصّ، فليس لها فى تنجيز الخاصّ مزاحم فى تأثيرها، فلامحالة تستقلّ الحجّة بالتأثير فى تنجيز الخاصّ بما هو خاصّ، سواء كان مقارناً للعلم الإجمالى أو متقدّماً أو متأخّراً، كما لافرق بين أن تكون هذه الحجّة شرعيّة، أو عقليّة كقاعدة الاشتغال.
ولا ريب فى أنّ تنجيز الخاصّ بما هو خاصّ الذى لامزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلّق بما لا يخرج عن الطرفين، إذ ليس للواحد إلّا تنجّز واحد، فلا يعقل بقاءالعلم الإجمالى على تنجيزه الذى فرض أنّه عند تعلّقه به لامانع عن تنجّزه، فيتّبع ذات الخاصّ للخاصّ بما هو خاصّ فى التنجّز بمنجّز لامزاحم له، وإذا دار الأمر بين منجّزين، أحدهما يزاحم الآخر فى تنجيزه ولو بقاءً، والآخر لا يزاحمه فى تنجيزه ولو بقاءً، لعدم تعلّقه بالخاصّ حتّى ينجّزه، فلامحالة يكون التأثير للأوّل الذى لامزاحم له بقاءً[644]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه أوّلًا: أنّ مبنى كلامه فاسد، لأنّ القول بأنّ العلم قد تعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المردّد، خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ العلم متعلّق بوجوب أحدهما، بمعنى أنّ الشخص واقف على أنّ الواجب هو الجمعة بمالها من الخصوصيّة أو الظهر كذلک.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 475
وثانياً: أنّه رحمه الله فرّق بين العلم الإجمالى والحجّة القائمة على أحد طرفيه، بأنّ فى كلّ طرف من أطراف العلم احتمال الحكم المنجّز، لا أنّه منجّز، وأمّا الحجّة القائمة علىوجوبالظهر بخصوصها مثلًا فهىمنجّزة للخاصّ بماهوخاصّقطعاً.
وكأنّه رحمه الله خلط بين الحجّيّة والمنجّزيّة، فإنّ الحجّة سواء كانت عقليّة، كالقطع، أو شرعيّة، كالأمارات، حجّيّتها قطعيّة، وأمّا منجّزيّتها محتملة، فإنّها منجّزة على تقدير مصادفتها للواقع، ومعذّرة على تقدير مخالفتها له، فكيف يمكن القول بتقدّم الأمارة القائمة على وجوب صلاة الظهر على العلم الإجمالى بوجوبها أو وجوب صلاة الجمعة، بدعوى أنّ منجّزيّة الأمارة بالنسبة إلى خصوص وجوب صلاة الظهر قطعيّة ومنجّزيّة العلم الإجمالى بالنسبة إلى كلّ من طرفيه احتماليّة؟!
ولسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا إشكال ثالث، وهو أنّا سلّمنا أنّ متعلّق العلم إنّما هو وجوب مالايخرج عن الطرفين، ولكنّه يستلزم تنجيز ما هو المنطبق- بالفتح- لهذا العنوان أعنى نفس التكليف الواقعى، وعلى هذا فلو فرض صحّة الأمارة وتطابقها للواقع يكون مؤدّاها نفس التكليف الواقعى، فلامحالة يقع التنجيز على شىء واحد معيّن واقعى، ويكون التنجيز مستنداً إلى العلم الإجمالى والأمارة، لا إلى الأمارة فقط، لو لم‌نقل باستناده إلى العلم الإجمالى فقط، لسبقه وتقدّمه[645].
وعليه فما أفاد من أنّ الأمارة فى تنجيزها بلامزاحم غير صحيح[646].
والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بالانحلال الحكمى، مع حفظ العلم الإجمالى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 476
لا بتقريب المحقّق العراقى ولا بتقريب المحقّق الاصفهانى رحمهما الله.
و للانحلال الحقيقى فى المقام توجيهان:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الاصفهانى رحمه الله[647] بقوله:
ربما يدّعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً، إذ لم يتنجّز بالعلم الإجمالى إلّاعدد خاصّ مثلًا بلاعنوان، والمفروض تنجّز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلک المقدار، فلو لم ينطبق عليها الواقعيّات المعلومة بالإجمال قهراً، لكان إمّا من جهة زيادة الواقعيّات المعلومة بالإجمال على الواقعيّات المنجّزة بالأمارات، أو من جهة تعيّن الواقعيّات المعلومة بالإجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيّات المنجّزة بالأمارات، أو تنجّز غير الواقعيّات بالأمارات، والكلّ خلف وخلاف الواقع[648]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال ليس له عنوان خاصّ، بخلاف المعلوم بالتفصيل بمقتضى الأمارة، وغير المتعيّن فى العنوان الخاصّ ينطبق قهراً على المتعيّن فيه، فينحلّ العلم الإجمالى حقيقةً.
وفيه: أنّ الانطباق القهرى يتوقف على إحراز اتّحاد المعلوم بالتفصيل بالعلم الوجدانى أو بالأمارة مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا إجمالًا بخمريّة أحد الإنائين الواقع أحدهما فى اليمين والآخر فى اليسار، ثمّ علمنا تفصيلًا أنّ إناء

اليمين خمر والإناء الآخر ليس بخمر، وهذه الصورة لا إشكال فى كون الانحلال فيها حقيقيّاً كما تقدّم.
وأمّا محلّ النزاع هو ما إذا احتملنا المغايرة بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، كما إذا احتملنا أن يكون الإناء الآخر أيضاً خمراً، ولامجال حينئذٍ للقول بالإنطباق القهرى.

الثانى: ما اختاره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:
قد يتوهّم أنّ ميزان الانحلال الحقيقى أن يتعلّق العلم بأنّ ما علم إجمالًا من التكليف هو هذا المعلوم بالتفصيل، فإذا علم بموطوئيّة غنم بين قطيعة لابدّ فى الانحلال أن يتعلّق العلم بأنّ هذه الغنم هى الغنم التى تعلّق بها العلم الإجمالى.
وبعبارة اخرى: يحتاج فى الانحلال إلى أمرين: أحدهما: العلم التفصيلى بمقدار المعلوم بالإجمال. والثانى: العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وعلى هذا قلّما ينحلّ علم إجمالى، خصوصاً فى الشبهات الحكميّة، بل يمكن دعوى عدم مورد فيها كذلك.
هذا، ولكنّ هذا خلاف التحقيق، لعدم تقوّم الانحلال بالعلم بالانطباق، بل احتماله كافٍ فيه، وذلك لأنّ العلم الإجمالى إنّما يكون منجّزاً للأطراف إذا بقيت الأطراف على طرفيّته، وإنّما تبقى عليها فيما إذا كان الإجمال باقياً فى النفس، وإنّما يبقى الإجمال إذا كان كلّ طرف طرفاً للاحتمال بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو مانعة الخلوّ، فيصدق عليه: إمّا هو واجب أو الطرف الآخر، ومع العلم التفصيلى بوجوب طرف لا يبقى الترديد، ضرورة خروج الطرف المعلوم بالتفصيل عن طرفيّة العلم الإجمالى، لمناقضة مفاديهما، فينحلّ العلم الإجمالى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 478
ولا يبقى إجمال فى النفس، فيصير أحد الأطراف معلوماً بالتفصيل، والبقيّة محتملة.
وبالجملة: تنحلّ القضيّة الحقيقيّة أو مانعة الخلوّ إلى قضيّة حمليّة بتّيّة، وإلى قضيّة اخرى كذلك، أو قضيّة مشكوك فيها، من غير بقاء العلم الإجمالى.
إن قلت: لو خرج أحد الطرفين عن طرفية العلم بالسبب الحادث لانحلّت القضيّة المنفصلة إلى قضيّة بتّيّة ومشكوك فيها مع بقاء أثر العلم الإجمالى بلا إشكال، كما لو علم إجمالًا بنجاسة أحد الإنائين فى أوّل النهار، ثمّ وقعت نجاسة فى أحدهما المعيّن فى آخر النهار، فإنّ إحداهما تصير معلومة تفصيلًا، والاخرى مشكوك فيها، مع بقاء أثر العلم الإجمالى، ووجوب الاجتناب عن الاخرى.
قلت: يشترط فى بقاء أثر العلم الإجمالى أن يكون باقياً بالنسبة إلى الزمان الأوّل، أى يكون المكلّف عالماً فى الزمان الثانى بوجود التكليف فى الزمان الأوّل، وبهذا يفرّق بين صيرورة بعض الأطراف مفصّلًا بالسبب الحادث وبين احتمال الانطباق من أوّل الأمر، فإنّ الثانى يوجب الانحلال دون الأوّل، كما

أنّ هذا وجه الافتراق بين ما نحن فيه وبين الخروج عن محلّ الابتلاء، أو إتيان بعض الأطراف.
فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ميزان الانحلال الحقيقى هو صيرورة القضيّة المنفصلة قضيّتين: حمليّة بتّيّة موجبة، وحمليّة بتّيّة سالبة إن كانت المنفصلة حقيقيّة، وقضيّة مشكوكاً فيها إن كانت مانعة الخلوّ[649]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 479

أقول: ما أفاده رحمه الله فى ميزان الانحلال الحقيقى دقيق متين، وهو يكفى فى جواب استدلال الأخباريّين بالعلم الإجمالى كما سيأتى[650].
لكنّه لا يعمّ جميع فروض المسألة، فإنّ العلم الإجمالى تارة ينحلّ بالعلم التفصيلى[651] واخرى بالعلم الإجمالى الصغير[652]، وثالثة تقوم الأمارة المعتبرة على أحد طرفيه، سواء كان فى الشبهات الموضوعيّة، كما إذا علمنا إجمالًا بخمريّة أحد المايعين، ثمّ قامت البيّنة على خمريّة ما فى اليمين بالخصوص، أو الحكميّة، كما إذا علمنا إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، ثمّ قامت أمارة معتبرة أو أصل عملى كذلک على وجوب خصوص الجمعة، وجميعها محلّ الكلام فى المقام، لكن ما أفاده الإمام رحمه الله من ملاک الانحلال إنّما يجرى فى الصورتين الاوليين، لزوال العلم الإجمالى فيهما وجداناً، وأمّا الصورة الثالثة فلا، لأنّ حجّيّة الأمارة- كالبيّنة والخبر الواحد- لا تتوقّف على حصول الظنّ بمضمونه فضلًا عن العلم به، فلا تقتضى زوال العلم الإجمالى عن صفحة نفس الإنسان لكى ينحلّ حقيقةً.
فلا مجال لإجراء البرائة بالنسبة إلى غير ما قام عليه الأصل أو الأمارة، بل لابدّ من الاجتناب عن المايع الواقع فى اليمين بملاک قيام البيّنة على خمريّته، وعمّا وقع فى اليسار بملاک العلم الإجمالى، ولابدّ من الإتيان بصلاة الجمعة بملاک قيام الأمارة أو الأصل على وجوبه، وبصلاة الظهر بملاک العلم الإجمالى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 480
إن قلت: إنّ الأصل النافى وإن لم يجر فيما قامت الحجّة عليه من طرفى العلم الإجمالى، إلّاأنّه لا منع من جريانه فى الطرف الآخر.
قلت: جريان الأصل النافى وعدم جريانه فى بعض أطراف العلم الإجمالى يدور مدار انحلاله وعدمه، فلو انحلّ بحيث كان غير المعلوم بالتفصيل مشكوكاً فقط من دون أن يكون طرفاً للعلم الإجمالى لجرى فيه أصالة البرائة وسائر الاصول النافية، وأمّا إذا لم ينحلّ، بل كان غير المعلوم بالتفصيل- مع كونه مشكوكاً- طرفاً للعلم الإجمالى فلاوجه لجريان الاصول النافية فيه.
والحاصل: أنّ العلم الإجمالى لا ينحلّ فى موارد قيام الحجّة غير العلميّة على أحد أطرافه، لاحقيقةً ولا حكماً، أمّا عدم الانحلال الحقيقى فلشهادة الوجدان بعدم زواله عن صفحة النفس، وأمّا عدم الانحلال الحكمى فلما عرفت من جواب أدلّة القائلين به وأنّه لا يصحّ القول بعدم تأثير العلم الإجمالى مع بقائه حقيقةً.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى جواب ما استدلّ به الأخباريّون لإثبات وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويّة الحكميّة التحريميّة، من أنّا نعلم إجمالًا بوجود تكاليف لزوميّة كثيرة فى الشريعة الإسلاميّة، فلابدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمته، لأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.
وقد عرفت النقض فيه بالشبهات الوجوبيّة والموضوعيّة من التحريميّة.
وأمّا الحلّ فهو أنّ هذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى علم إجمالى صغير وشكّ بدوى بالملاک الذى ذكره الإمام رحمه الله للانحلال الحقيقى.
توضيح ذلک: أنّا نعلم- بالعلم الوجدانى- بوجود تكاليف واقعيّة فى مؤدّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 481
الطرق والأمارات والاصول المعتبرة بالمقدار المعلوم بالإجمال[653]، ومعه ينحلّ العلم الإجمالى الكبير فى دائرة العلم الإجمالى الصغير المحدود أطرافه فى مؤدّاها ويصير ما بقى منها مشكوكاً بشكّ بدوى.
واحتمال كون التكاليف الواقعيّة أكثر من المقدار المعلوم بالإجمال، أو كون بعض ما علم فى دائرة الأمارات والاصول مغايراً للمعلوم بالعلم الإجمالى الكبير لا ينافى الانحلال، لتحقّق ملاک الانحلال المتقدّم فى كلام الإمام رحمه الله- وهو زوال العلم عن صفحة النفس- حتّى مع هذين الاحتمالين.
فعلى هذا لابدّ من العمل بالطرق والأمارات والاصول المعتبرة، وأمّا الشبهات البدويّة التى لم تقم حجّة شرعيّة معتبرة عليها فلاوجه لوجوب الاحتياط فيها، بل هى مجرى أصالة البرائة وسائر الاصول النافية للتكليف، لخروجها عن دائرة العلم الإجمالى بعد تحقق العلم الإجمالى الصغير.
هذا تمام الكلام فى أدلّة الأخباريّين لإثبات وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويّة الحكميّة التحريميّة، وقد عرفت المناقشة فى جميعها وأنّ الحقّ فى ناحية القائلين بالبرائة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 483
فى جريان أصالة البرائة فى الشبهات الموضوعيّة

تنبيهات البرائة

اشارة

وينبغى التنبيه على امور:

الأوّل: فى جريان أصالة البرائة فى الشبهات الموضوعيّة

اشارة

اتّفقوا على جريانها فى الشبهات الوجوبيّة من الحكميّة، ووقع الخلاف بين الاصوليّين والأخباريّين فى التحريميّة منها كما تقدّم.
وأمّا الشبهات الموضوعيّة فلابدّ من ملاحظة أقسام تعلّق التكليف- وجوبيّاً وتحريميّاً- بالطبيعة كى يتّضح الحقّ فى المسألة.
فنقول: كيفيّة تعلّق الحكم بالطبيعة على أقسام:
أ- أن يكون بنحو العموم الاستغراقى، فيتعدّد الحكم بتعدد أفراد الطبيعة، ولكلّ واحد منها إطاعة ومعصية مستقلّة.
كما إذا قال- فى الحكم الوجوبى-: «أكرم كلّ عالم» و- فى الحكم التحريمى-: «لا تشرب الخمر»[654].
ب- أن يكون بنحو العموم المجموعى الذى لا يتعدّد فيه الحكم، بل له إطاعة واحدة لا تتحقّق إلّابالموافقة بالنسبة إلى جميع الأفراد، فلولم يوافق فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 484
جميعها لكان عاصياً رأساً، سواء أخلّ ببعضها أو بتمامها.
وذلک كما إذا قال- في الحكم الوجوبى-: «أكرم مجموع العلماء» وأراد أنّ للمجموع امتثالًا واحداً، وكما إذا نهى- في الحكم التحريمي- عن طبيعة، وكان له غرض واحد متعلّق بترک مجموع أفرادها، بحيث لو أتى بواحد منها لما امتثل أصلًا.
ج- أن يتعلّق الحكم بصرف وجود الطبيعة.
والفرق بين الفرد وصرف الوجود هو أنّ الطبيعة إذا وجدت بوجود أفراد متعدّدة فى زمان واحد، فكلّ واحد من هذه الأفراد المتقارنة الوجود يعدّ فرداً للطبيعة، بخلاف صرف الوجود، فإنّه لا يطلق إلّاعلى مجموعها معاً.
وأمّا إذا كان بين الأفراد تقدّم وتأخّر فكان صرف الوجود هو الفرد المتقدّم، لأنّه هو ناقض للعدم، لا الأفراد المتأخّرة.
ولا يخفى عليک أنّ الحكم إذا تعلّق بصرف وجود الطبيعة كان الوجود الأوّل- سواء تحقّق فى ضمن فرد واحد أو فى ضمن أفراد متعدّدة- محبوباً فى الأحكام الوجوبيّة، ومبغوضاً فى الأحكام التحريميّة، وأمّا ما يتحقّق من الأفراد بعده فلادخل له فى المحبوبيّة أو المبغوضيّة أصلًا، ولا يتعدّد المحبوب أو المبغوض فيما إذا تحقّق الوجود الأوّل فى قالب فردين أو أفراد، لأنّ للمولى محبوباً أو مبغوضاً واحداً، وهو صرف الوجود الذى هو أوّل الوجود، سواء تحقّق فى قالب فرد واحد، أو أكثر.
د- أن يتعلّق بنفس الطبيعة من دون دخل الأفراد فى ذلک، وحينئذٍ يتحقّق موافقة الحكم الوجوبى بإيجاد فرد واحد من الطبيعة ومخالفتها بترک

جميعها، وينعكس الأمر فى الحكم التحريمى، فيتحقّق امتثاله بترک جميع الأفراد

ومخالفته حتّى بإيجاد فرد واحد.
إن قلت: هذا خلاف ما اخترتم من أنّ الطبيعة توجد بوجود كل فرد منها، وتنعدم بانعدامه، والطبيعة فى زمان واحد تكون موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة.
قلت: هذا الذى اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[655]، وخلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- حيث قال: الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد[656]- وإن كان صحيحاً دقيقاً بحسب حكم العقل، إلّاأنّ العقلاء يحكمون بأنّ الحكم التحريمى إذا تعلّق بطبيعة كان موافقته بترک جميع أفرادها فى الخارج.
وبعبارة اخرى: لا يمكن الشكّ فى حكم العرف بتوقّف الامتثال فى الحكم التحريمى المتعلّق بالطبيعة على ترک جميع أفرادها، وأمّا جعله تحت ضابطة فلسفيّة- كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد»- فلا يمكن الالتزام به كما تقدّم[657].
هذه أقسام تعلّق التكليف بالطبيعة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فی جریان البرائة فی الشبهات الموضوعیّة من القسم الأوّل الذی یبدو أنّه أهمّ هذه الشبهات.
واستدلّ المنکرون بأنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» أو «لا تشرب
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 486
الخمر» کان البیان تامّاً من قبل المولی، وواصلاً إلی العبد فرضاً، إلّاأنّه شکّ لأجل امور خارجیّة فی عالمیّة شخص أو فی خمریّة مایع، فلاوجه لجریان البرائة العقلیّة ولا النقلیّة.
أمّا العقلیّة: فلعدم کون العقاب حینئذٍ بلابیان کما لا یخفی.
بخلاف الشبهات الحکمیّة التی کان منشأها عدم النص أو إجماله أو تعارض النصّین أو النصوص، فإنّ البیان من قبل المولی لم یتمّ فیها، وکان العقاب علیها عقاباً بلابیان ومؤاخذة بلابرهان.
وأمّا النقلیّة: فلأنّه لا یرفع بمثل «حدیث الرفع» إلّاما کان وضعه بید الشارع، والموضوعات- مثل عالمیّة زید وخمریّة المایع الفلانی- لیس وضعها علی عهدة الشارع بما هو شارع کی یکون رفعها بیده، فلا یعمّها «حدیث الرفع» وسائر ما کان یدلّ علی البرائة النقلیّة.
وفیه: أنّ العقل یحکم ب «قبح العقاب بلابیان» فی جمیع الموارد التی لم یتنجّز التکلیف، وتنجّز التکلیف یتوقّف علی قیاس متشکّل من صغری وکبری، مثل «هذا خمر، وکلّ خمر یجب الاجتناب عنه».
فصرف العلم بالکبری الکلّیّة لا یکفی فی تنجّز التکلیف ما لم یحرز الصغری.
ولذا لو قطع المکلّف بعدم خمریّة مایع کان فی الواقع خمراً وشربه فلمیکن للشارع عقوبته ومؤاخذته، مع أنّ بیان الکبری الکلّیّة من قبل الشارع- وهو قوله: «کلّ خمر حرام»- یکون تامّاً وواصلاً إلی المکلّف.
وحینئذٍ فإذا شککنا فی خمریّة مایع فلانتمکّن من تشکیل قیاس صحیح منتج، إذ لا یصحّ أن نقول: «هذا خمر» أو «هذا لیس بخمر» کی یترتّب علیه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 487
وجوب الاجتناب أو عدم وجوبه، بل الصحیح هو أن نقول: «هذا مشکوک[658] الخمریّة» ولیس لنا کبری کلّیّة مترتّبة علی «مشکوک الخمریّة» بل الدلیل الواصل من قبل الشارع هو قوله: «کلّ خمر یجب الاجتناب عنه» فما لم یحرز خمریّة مایع لم ینطبق علیه هذه الکبری الکلّیّة.
ومن هنا علم أنّه لا یکفی لتنجّز التکلیف وترتّب العقوبة علی مخالفته صدور البیان من قبل المولی ووصوله إلی العبد، بل لابدّ من قیام حجّة مرکّبة من

صغرى وكبرى على ذلک التكليف.
فإذا لم يكن حجّة على التكليف- كما فى الشبهات الموضوعيّة المتنازع فيها- يحكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» أى بلاقياس وحجّة منطقيّة.
وأمّا مثل «حديث الرفع» فلاضير فى عدم شموله للشبهات الموضوعيّة، فإنّه لا يدلّ حينئذٍ على الرفع فيها، لا أنّه يدلّ على عدم الرفع كى يكون مناقضاً لقاعدة «قبح العقاب بلابيان» فتكفى هذه القاعدة العقليّة لإثبات البرائة فى الشبهات الموضوعيّة.
وبالجملة: تجرى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» فى الشبهات البدويّة الحكميّة والموضوعيّة من موارد العمومات الاستغراقيّة، سواء كانت وجوبيّة أو تحريميّة، إلّاأنّ نقصان البيان والحجّة مستند إلى كبرى القياس فى الشبهات الحكميّة، وإلى صغراه فى الشبهات الموضوعيّة، ولافرق بين استناد النقص إلى الصغرى أو الكبرى فى عدم إنتاج القياس.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 488

وأمّا الشبهات الموضوعيّة من القسم الثانى- أعنى ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة بنحو العموم المجموعى- فلا تجرى أصالة البرائة فى الشبهات الوجوبيّة منها، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم مجموع العلماء» وكان له غرض واحد متعلّق بإكرام المجموع- بحيث لو لم يكرم العبد واحداً منهم لما امتثل أصلًا- كان ترک إكرام مشكوک العالميّة مستلزماً للشكّ فى المحصّل، مع أنّ الاشتغال اليقينى يقتضى البرائة اليقينيّة، فلابدّ من إحراز تحقّق المأمور به فى الخارج.
وليعلم أنّ المقام من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لأنّا نشكّ فى أنّ الواجب هل هو إكرام مجموع مركّب من خصوص الأشخاص المعلوم عالميّتهم، أو منهم ومن الفرد المشكوک.
نعم، الشبهة المعروفة بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين هى الشبهة الحكميّة[659]، ولأجل ذلک ذهب بعض الأكابر والمحقّقين- بلحاظ بعض الموازين المقبولة عندهم- إلى جريان البرائة هناک، بخلاف المقام الذى يكون الشبهة فيه موضوعيّة، ولامجال للقول بجريان البرائة فيها.
وأمّا الشبهة الموضوعيّة التحريميّة من العموم المجموعى فله تصويران:
أ- التصوير المتقدّم، وهو أن ينهى المولى عن طبيعة وكان له غرض واحد متعلّق بترک مجموع أفرادها، بحيث لو أتى العبد بواحد منها لما امتثل أصلًا.
وهذا حكمه حكم الشبهة الوجوبيّة، فلا يجوز للعبد ارتكاب ما هو مشكوک الفرديّة للعنوان المحرّم، لكونه شاكّاً حينئذٍ فى الخروج عن عهدة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 489
التكليف التحريمى المتيقّن.
ب- أن يتعلّق النهى بالطبيعة واريد أنّ مجموع أفرادها مبغوض للمولى، بمعنى أنّ العبد لو لم يأت بالمجموع لكان ممتثلًا، سواء اجتنب عن جميع الأفراد، أو عن بعضها وارتكب البعض الآخر.
وعلى هذا فلامنع من ارتكاب الفرد المشكوک، لأنّ ارتكاب معلوم الفرديّة لا يضرّ بالامتثال، فضلًا عن ارتكاب مشكوكها، فإذا قال المولى: «لاتكرم مجموع الفسّاق» كان العبد ممتثلًا فيما إذا اجتنب عن إكرام زيد الفاسق مثلًا، وإن أكرم سائر الفسّاق، لأنّه لم يكرم مجموعهم، فلا إشكال حينئذٍ فى جواز إكرام مشكوک الفسق، لأنّه لو كان معلوم الفسق لكان إكرامه جائزاً، فضلًا عمّا إذا شكّ فى فسقه.
نعم، لو أكرم جميع الأفراد المعلومة الفسق لوجب عليه الاجتناب عن إكرام

مشكوك الفسق، لأنّ العلم بموافقة التكليف يتوقّف حينئذٍ على الاجتناب عنه[660].

حكم الشبهات الموضوعيّة من القسم الثالث

وأمّا الشبهات الموضوعيّة من القسم الثالث فتصويرها فى التكاليف الوجوبيّة أن يتعلّق التكليف بصرف الوجود من طبيعة ويريد العبد امتثاله
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 490
بإتيان ما هو مشكوك الفرديّة.
والحقّ أنّه لا يصحّ، لأنّ الشكّ فى مصداقيّة هذا الفرد يلازم الشكّ فى تحقّق صرف الوجود من الطبيعة، الذى اشتغل ذمّة العبد به قطعاً، ولابدّ له من الخروج عنه يقيناً.
وبالجملة: يجب على العبد الاحتياط هاهنا، بأن لا يكتفى فى مقام الامتثال بما هو مشكوك الفرديّة للطبيعة التى تعلّق التكليف بصرف الوجود منها.
وأمّا إذا كان صرف الوجود منهيّاً عنه فتجرى البرائة فيما هو مشكوك الفرديّة ويجوز ارتكابه، مثل موارد العموم الاستغراقى، فإذا قال المولى: «لا تشرب الخمر» وعلمنا أنّ أوّل الوجود من شرب الخمر الذى[661] نعبّر عنه بصرف الوجود يكون مبغوضاً له، وشككنا فى مايع أنّه خمر أو خلّ فلا مانع من ارتكابه، للشكّ فى تحقّق صرف الوجود من الطبيعة به، فتجرى أصالة البرائة من حرمته.

ونظيره القسم الرابع، وهو ما إذا تعلّق التكليف بنفس الطبيعة من دون وساطة الأفراد والوجودات.
فإنّ المولى إذا قال: «أقيموا الصلاة» فلا يجوز للعبد الاكتفاء بما هو مشكوک الفرديّة للصلاة فی مقام الامتثال، فإنّ الاشتغال اليقينی يقتضی البرائة اليقينيّة، فلابدّ له من الاحتياط بإتيان ما قطع بكونه محقّقاً لطبيعة الصلاة.
وأمّا إذا كان التكليف تحريميّاً فلا إشكال فی جريان البرائة فی الفرد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 491
المشكوک، فإنّ قوله: «لا تشرب الخمر» لا يدلّ إلّاعلى حرمة شرب ما احرز كونه خمراً، فلا منع من إجراء البرائة فی المايع المردّد بين كونه خمراً أو خلّاً.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ موارد الشبهة الموضوعيّة مختلفة، ففی بعضها يمكن التمسّک بأصالة البرائة، وفی بعضها الآخر يجب الاحتياط.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 493
فی حسن الاحتياط على كلّ حال

التنبيه الثانى: فى حسن الاحتياط على كلّ حال

اشارة

لا إشكال فى حسن الاحتياط ورجحان رعاية التكليف المحتمل عقلًا، سواء كان التكليف المحتمل تعبّديّاً أو توصّليّاً، وسواء كانت الشبهة وجوبيّة أو تحريميّة، حكميّة أو موضوعيّة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

وهذا ممّا اتّفق عليه الكلّ إلّاالمحقّق النائينى رحمه الله فى بعض الموارد، حيث قال:
يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلّف أوّلًا بمؤدّى الحجّة ثمّ يعقّبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحرازاً للواقع، وليس للمكلّف العمل بما يخالف الحجّة أوّلًا ثمّ العمل بمؤدّى الحجّة، إلّا إذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة فى الصلاة، فإنّ رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة ولا يتوقّف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.
وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا يحصل إلّابتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن الاحتياط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 494
إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّة، ولا يجوز العكس.
والسرّ فى ذلک: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملًا وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلًا برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافى إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلک عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد ادّى المكلّف ماهو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع.
هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعة الاحتماليّة عدم التمكّن من الطاعة التفصيليّة- كما سيأتى بيانه[662]- وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلّف متمكّناً من الطاعة والامتثال التفصيلى بمؤدّى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالى لصلاة الظهر[663]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علی الوجه الأوّل أوّلًا: أنّه مبنیّ علی کون الحجّیّة فی الأمارات بمعنی إلقاء احتمال الخلاف وتنزیلها منزلة العلم تعبّداً[664]، مع أنّه لا یمکن الالتزام به، فإنّ الحجّیّة، سواء کانت فی القطع أو فی الأمارات أو فی الاصول، تکون بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة، غایة الأمر أنّ حجّیّة القطع ذاتیّة و حجّیّة الأمارات والاصول مجعولة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 495
وبالجملة: لم تجعل الأمارات علماً تعبّدیّاً، بل تجعل کالعلم من حیث الحجّیّة، أعنی المنجّزیّة والمعذّریّة فقط.
وثانیاً: لو فرض التعبّد بکون من قامت عنده الأمارة عالماً بمؤدّاها فلا فرق فی عدم جواز العمل علی خلاف مااقتضته الحجّة بین کونه متقدّماً علی العمل بمؤدّاها وبین کونه متأخّراً عنه، کما لا یجوز للعالم الحقیقی العمل علی خلاف مقتضی علمه مطلقاً، فما اختاره من التفصیل بین ما إذا قدّم العمل بمؤدّی الطریق علی العمل بما یخالفه وبین العکس باطل جزماً.
وثالثاً: أنّ ما ذکره یستلزم التفصیل بین ما إذا کان العبد بانیاً علی العمل بالاحتیاط من أوّل الأمر وبین ما إذا لم یکن بانیاً علیه ابتداءً بل بدا له ذلک بعد الإتیان بمؤدّی الأمارة، فیجوز الثانی، دون الأوّل، لأنّه إذا کان حین الاشتغال بصلاة الجمعة- التی قامت الأمارة علی وجوبها فرضاً- بانیاً علی الاحتیاط بإتیان الظهر أیضاً بعدها، کان هذا البناء خلاف مقتضی الأمارة التی فرض إلقاء احتمال مخالفتها للواقع.
وأمّا الوجه الثانی: فیرد علیه أنّا لانسلّم تقدّم الامتثال التفصیلی علی الإجمالی، فللمکلّف الجمع بین صلاتی الظهر والجمعة، حتّی فیما إذا تمکّن من تحصیل العلم التفصیلی، لأنّ الذی یحکم به العقل هو لزوم الإتیان بالمأمور به بجمیع خصوصیّاته المعتبرة، والمکلّف إذا أتی بکلتا الصلاتین علم بوقوع المأمور به بجمیع خصوصیّاته فی الخارج.
إن قلت: تکرار العمل فی العبادات یوجب الإخلال ببعض خصوصیّاتها، کقصد القربة المعتبر فیها.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 496
قلت: هذا- مضافاً إلی عدم صحّته[665]- خلاف الفرض، لأنّ الکلام إنّما هو فیما إذا تمکّن المکلّف من الإتیان بالمأمور به بجمیع ما هو معتبر فیه فی قالب الامتثال الإجمالی الذی نعبّر عنه بالاحتیاط.

البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام

ذهب بعضهم إلى أنّ رجحان الاحتياط مشروط بعدم كونه مقتضياً لاختلال النظام.
أقول: لا ريب فى أنّ الإخلال بالنظام مبغوض للشارع المقدّس، ولأجل ذلک شرّع التسهيلات الكثيرة فى الأبواب المختلفة، كبابى الطهارة والنجاسة، والحلّيّة والحرمة، وغيرهما.
لكنّه لا يوجب تقييد حسن الاحتياط، لتغاير متعلّقيهما، فإنّ الحسن تعلق ب «الاحتياط» والمبغوضيّة ب «اختلال النظام» واجتماع هذين العنوانين وجوداً لا يوجب أن يصير الاحتياط مبغوضاً أو اختلال النظام راجحاً، فإنّ الاتّحاد بحسب الوجود لا يوجب التلاقى فى مقام تعلّق الحكم، كما عرفت تفصيله فى مبحث اجتماع الأمر والنهى[666].
والحاصل: أنّ «الاحتياط» بما هو احتياط يكون راجحاً على كلّ حال بلاقيد وشرط.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 497
فى توقّف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم

التنبيه الثالث: فى توقّف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم

اشارة

لا تجرى أصالة البرائة العقليّة ولا النقليّة فيما إذا كان هناک أصل حاكم موضوعى أو حكمى.
أمّا العقليّة: فلأنّ موضوعها هوالعقاب بلابيان، فلوكان هناک حجّة وبيان على ثبوت الحكم أو عدمه لماجرت أصالة البرائة، لزوال موضوعه.
ولا فرق فى ذلک بين كون البيان علماً تفصيليّاً أو إجماليّاً، أو أمارة معتبرة، أو أصلًا شرعيّاً.
وأمّا النقليّة: فلأنّ المراد من «ما لا يعلمون» فى «حديث الرفع» هو عدم قيام الحجّة، لاخصوص العلم الوجدانى، فلوقامت الحجّة على حكم- و لو كان أصلًا عمليّاً، كالاستصحاب الذى دلّ على اعتباره قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- لزال موضوع «حديث الرفع».
ولا فرق فى ذلک بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، فلو شكّ فى خمريّة مايع كان خمراً سابقاً لماجرت فيه أصالة البرائة، لوجود أصل حاكم عليها، وهو استصحاب الخمريّة.
ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا، وهو أنّ الموارد التى لم يكن فيها أصل حاكم قليلة جدّاً، بل لا يبعد دعوى عدم وجودها رأساً، إذ ليس لنا مورد شكّ فيه بحسب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 498
الحكم أو الموضوع إلّاأنّه مسبوق بالوجود أو العدم، فالاستصحابات الوجوديّة أو العدميّة حاكمة على أصالة البرائة دائماً.
فإنّا إذا شككنا فى حرمة شرب التتن مثلًا، فإن كان له حكم معلوم- من الحرمة أو الحلّيّة- فى الشريعة السابقة، يستصحب، وإن لم يتبيّن لنا حكمه فى تلک الشريعة ولم يكن لنا طريق إلى استكشافه، نشكّ حينئذٍ فى جعل الحرمة له إمضاءً أو تأسيساً فى الشريعة الإسلاميّة، فيستصحب عدمه، ولا تصل النوبة إلى أصالة البرائة والحلّيّة.
اللّهُمَّ إلّاأن يكون الموضوع من الامور المستحدثة، كما إذا فرض حدوث التتن بعد الشرائع السابقة، فلم يكن له حكم قبل الإسلام.
لكنّه أيضاً محلّ إشكال، لأنّ الإسلام- بلحاظ أبديّته واستمراره- عيّن أحكام جميع الموضوعات إلى يوم القيامة، وإن كانت من الموضوعات التى لم تكن فى صدر الإسلام، بل حدثت بعد نزول القرآن، وعلى هذا يمكن استصحاب عدم جعل الحرمة لشرب التتن.
اللّهُمَّ إلّاأن يقال بعدم جريان الاستصحابات العدميّة، كما عليه بعض المحقّقين، وأمّا بناءً على المشهور- من جريانها كالاستصحابات الوجوديّة- فلم يبق لنا مورد لا يجرى فيه استصحاب موافق أو مخالف لأصالة البرائة.

ثمّ لو شككنا فى قابليّة حيوان للتذكية بنحو الشبهة الحكميّة- كما إذا تولّد من حيوانين أحدهما قابل لها دون الآخر، حيوان ثالث لا يدخل تحت عنوان أحدهما- فهل تجرى أصالة الحلّيّة فى لحمه وأصالة الطهارة فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعتبرة فى الذبح الشرعى، أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 499
ربما يقال: لا، وذلک لأنّ الشكّ فى الحلّيّة والطهارة وعدمهما هاهنا مسبّب عن الشكّ فى كونه قابلًا للتذكية وعدمه، فيستصحب عدم قابليّته لها[667] ويحكم بحرمة لحمه ونجاسة أجزائه بعد إجراء صورة التذكية عليه.
ولا يخفى عليک أنّ صحّة الاستصحاب تتوقّف على أركان ثلاثة تستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشک»:
أ- أن يكون للمستصحب حالة سابقة متيقّنة، ب- أن يكون له حالة لاحقة مشكوكة، ج- أن تتّحد القضيّتان من غير جهة الزمان.
فهل هذه الأركان موجودة فى المقام أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

لقد أصرّ المحقّق الحائرى رحمه الله على جريان هذا الاستصحاب، لتماميّة أركانه، وحاصل مرامه: أنّ المحقّقين قد قسّموا العرض إلى عارض الوجود وعارض الماهيّة، وكلّاً منهما إلى اللازم والمفارق، فصارت الأقسام أربعة، وإليک توضيحها بالمثال، فنقول: الزوجيّة عارضة لماهيّة الأربعة على وجه اللزوم، كما أنّ عروض الوجود للماهيّة يعدّ من الأعراض المفارقة لها، وأمّا القسمان الآخران أعنى عارض الوجود اللازم، كموجوديّة الوجود بالمعنى المصدرى ونورانيّته ومنشأيّته للآثار، وعارضه المفارق كالسواد والبياض بالنسبة إلى الجسم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 500

وأمّا «القابليّة» فلا شكّ فى أنّها من العوارض اللازمة للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللازمة للماهيّة، نعم، يمكن أن يقال: إنّها من العوارض المفارقة بالنسبة إلى الماهيّة لكن بتبع الوجود، حيث إنّه يفارق عن الماهيّة، فتفارقها، كما هو الشأن فى عامّة العوارض الوجوديّة.

إذا عرفت هذا فيمكن أن يقرّر الأصل هكذا: إنّ القابليّة، كالقرشيّة، من عوارض الوجود، فإنّ القرشيّة عبارة عن الانتساب فى الوجود الخارجى إلى القريش، كما أنّ القابليّة عبارة عن خصوصيّة فى الحيوان بها يصلح لورود التذكية عليه، وبها يترتّب الحلّيّة والطهارة.

وعليه فلنا أن نشير إلى ماهيّة المرأة المشكوک فيها، ونقول: إنّ ماهيّة تلک المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفة بالقرشيّة، ولكن علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّ فى انتقاض العدم فى ناحية «القرشيّة».

وهكذا يمكن أن يقال فى ناحية «القابليّة» فنقول: إنّ الحيوان الكذائى- مشيراً إلى ماهيّته- لم يكن قابلًا للتذكية قبل وجوده، ونشكّ فى أنّه حين تلبّس بالوجود هل عرض له «القابليّة» أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

نعم، لو كان الموضوع هو الوجود أو كانت «القابليّة» من لوازم الماهيّة، لم يكن وجه لهذا الاستصحاب، لعدم الحالة السابقة، لكنّ الموضوع هو الماهيّة، والقابليّة عارضة لها بعد وجودها، فهذه الماهيّة قبل تحقّقها لم تكن متّصفة ب «القابليّة» بنحو السالبة المحصّلة، والأصل بقائها على ما هى عليه، ولو صحّ جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكية، لحكومته عليه حكومة الأصل السببى على المسبّبى، ويكون حاكماً على الاصول

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 501

الحكميّة عامّة[668].

هذا ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله لإثبات جريان استصحاب عدم قابليّة التذكية وعدم قرشيّة المرأة.

ويرد عليه أوّلًا: أنّه فاقد للحالة السابقة المتيقّنة.
وثانياً: أنّه- على فرض تسليم ما أفاده هذا المحقّق الكبير لإثبات الحالة السابقة- أصل مثبت فى مسألة استصحاب عدم قابليّة التذكية.
أمّا كونه مثبتاً[669]: فلأنّ من شرائط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والمستصحب فى ما نحن فيه ليس كذلك، أمّا عدم كونه حكماً شرعيّاً فواضح، وأمّا عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعى، فلأنّ الأثر الشرعى- كالحرمة والنجاسة- ترتّب فى الشريعة على «غير المذكّى» لا على «غير القابل للتذكية» كما أنّ «الميتة» فى قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»[670] فسرّت فى كلام بعضهم ب «غير المذكّى» و «غيرالمذكّى» هو الحيوان الذى لم يجتمع فيه الخصوصيّات المعتبرة فى التذكية: من فرى الأوداج الأربعة، وكون الذابح مسلماً، والتسمية حين الذبح، وكون الحيوان ممّا يقبل التذكية، وغيرها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 502
فلا ريب فى دخل «القابليّة» فى التذكية، إمّا بدخولها فى ماهيّتها، كسائر الامور التى تعتبر فيها، وتكون التذكية مركّبة أو متحصّلة أو منتزعة عنها، أو بكونها أمراً خارجاً عنها، مؤثّراً فى تأثيرها، بحيث لو لم تكن «القابليّة» لم تتحقّق التذكية، وإن اجتمعت سائر خصوصيّاتها المعتبرة.
ف «القابليّة» جزء[671] للتذكية، والتعبّد بانتفاء الجزء يلازمه عقلًا انتفاء الكلّ، والميزان فى حكومة الأصل السببى على المسبّبى كون الأصل فى ناحية السبب منقّحاً للموضوع بالنسبة إلى الكبرى الشرعيّة، ولا يتمّ ذلك إلّاإذا كان الترتّب بينهما شرعيّاً لا عقليّاً.
فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلى لا يجرى فى المقام، ولو فرض صحّته فى حدّ نفسه.
فلا مانع من إجراء أصالتى الحلّيّة والطهارة فى لحم الحيوان الذى شكّ فى قابليّته وعدم قابليّته للتذكية، لعدم أصل حاكم عليهما.
وأمّا عدم كونه ذا حالة سابقة متيقّنة: فيتوقّف إثباته على بيان ما يتعقّل من صور أخذ الأمر العدمى فى موضوع الدليل الشرعى[672]، فنقول:
الوجوه المتصوّرة فى القيد العدمى المأخوذ فى الدليل الشرعى ستّة:
1- أن يكون بنحو السالبة المحصّلة البسيطة التى يعبّر عنها ب «ليس التامّة» مثل «ليس زيد» أو «زيد ليس بموجود» فمفادها سلب‌الموضوع وعدمه رأساً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 503

2- أن يكون بصورة السالبة المحصّلة المركّبة التى يعبّر عنها ب «ليس الناقصة» وهى على نوعين:
أحدهما: أن يكون الموضوع أمراً محقّقاً يسلب عنه المحمول، مثل «زيد ليس بقائم» و «هذا الحيوان ليس قابلًا للتذكية» و «هذه المرأة ليست قرشيّة».
ثانيهما: أن يكون السلب بسلب الموضوع، وفى هذا النوع لا يدخل حرف السلب على خصوص المحمول، بل يدخل على أصل القضيّة، فلا يقال: «زيد ليس بقائم» لعدم صدقه إلّامع فرض وجود الموضوع، بل يقال: «ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على عدم تحقّق قضيّة «زيد قائم» وعدم تحقّق هذه القضيّة يصدق مع عدم «زيد» ومع وجوده وعدم اتّصافه بالقيام.
3- أن يؤخذ بنحو الموجبة المعدولة[673]، بأن يجعل حرف السلب جزءً من المحمول، كما إذا قيل: «زيد غير عالم» و «هذا الحيوان غير قابل للتذكية» و «هذه المرأة غير قرشيّة».
والفرق بينها وبين السالبة المحصّلة- مضافاً إلى الجهة اللفظيّة- أنّ الموجبة المعدولة آكد فى إفادة المعنى من السالبة المحصّلة، فإنّ قولنا: «زيد غير عالم» يدلّ على الاتّحاد والهوهويّة بين «زيد» و «غير عالم» بخلاف ما إذا قلنا: «زيد ليس بعالم».
4- أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول، وهى القضيّة التى كان محمولها قضيّة سالبة، مثل «زيد هو الذى ليس بقائم» و «هذا الحيوان هو الذى ليس بقابل للتذكية» و «هذه المرأة هى التى ليست بقرشيّة».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 504
5- أن يؤخذ القيد العدمى صفة للموضوع، مثل «زيد الغير[674] العالم» و «الحيوان الغير القابل للتذكية» و «المرأةالغير القرشيّة».
و لا بدّ من كون الموضوع موجوداً فى هذه الصور الثلاث، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فلا يمكن الحمل فى الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول بدون الموضوع، وكذلک لا يمكن الاتّصاف فى القيد العدمى المأخوذ وصفاً بدون الموصوف.
6- أن يكون الموضوع مركّباً من جزئين: أحدهما أمر عدمى، والآخر وجودى[675].
لا ريب فى عدم إمكان أخذ الصورة الاولى فى موضوع دليل شرعى أصلًا، لأنّ ما هو معدوم رأساً- كما هو قضيّة ليس التامّة- لا يمكن أن يترتّب عليه حكم من الأحكام الشرعيّة، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».
وكذلک النوع الثانى من الصورة الثانية، لأنّ السالبة المحصّلة المركّبة إذا كان انتفاء المحمول فيها لأجل انتفاء الموضوع فلميصلح أن تجعل موضوعاً للحكم الشرعى، لاختلال قاعدة «الفرعيّة» كالصورة الاولى، فإذا انتفت قابليّة التذكية لأجل عدم وجود الحيوان فلِم يعقل ترتّب الحرمة والنجاسة،

وإذا انتفت القرشيّة لأجل عدم وجود المرأة فلم يتصوّر ترتّب رؤية الدم إلى خمسين سنة. وأمّا الصور الأربعة[676] الأخيرة والنوع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 505
الأوّل[677] من الصورة الثانية فلاإشكال فى إمكان جعل كلّ منها موضوعاً للحكم الشرعى فيما إذا كان الموضوع[678] أو الموصوف[679] أو الجزء الوجودى[680] محرز الثبوت.
إنّما الإشكال فى إثباتها بالاستصحاب فى المقام، لأنّ من أركان الاستصحاب اتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة فى جميع الجهات إلّامن حيث الزمان، مع أنّ القضيّة المتيقّنة فى استصحاب «عدم قابليّة التذكية» و «عدم قرشيّة المرأة» كانت سالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف القضيّة المشكوكة، فإنّ ثبوت الموضوع فيها مفروغ عنه، فإنّا وإن كنّا نعبّر بما يوهم الاتّحاد بين القضيّتين، حيث نقول: «هذا الحيوان لم يكن قابلًا للتذكية» و «هذه المرأة لم تكن قرشيّة» والآن نشكّ فى ذلک، إلّاأنّ واقعه هكذا: «هذا الحيوان قبل انعقاد نطفته لم يكن قابلًا للتذكية» لأنّه لم يكن موجوداً كى يكون قابلًا لها، و «هذه المرأة قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّة» لأنّها لم تكن موجودة كى تكون قرشيّة، والآن بعد تحقّقهما نشكّ فى ذلک، فالموضوع فى القضيّة المتيقّنة مفروض الانتفاء وفى القضيّة المشكوكة مفروض الثبوت، فأين الاتّحاد بينهما كى يجرى الاستصحاب وثبت به عدم قابليّة تذكية الحيوان المشارإليه وعدم قرشيّة المرأة المشار إليها؟!
وأمّا ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله- من أنّا نشير إلى ماهيّة المرأة المشكوک فيها ونقول: إنّ ماهيّة تلک المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفة بالقرشيّة، ولكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 506
علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّ فى انتقاض العدم فى ناحية القرشيّة، وهكذا يمكن أن يقال فى ناحية «القابليّة» فنقول: إنّ الحيوان الكذائى، مشيراً إلى ماهيّته، لم يكن قابلًا للتذكية قبل وجوده، ونشكّ فى أنّه حين تلبّس بالوجود هل عرض له القابليّة أو لا؟
فالأصل عدم عروضها-.
ففيه: أنّه لا يلائم ما ذهب إليه المحقّقون من الفلاسفة من كون الوجود أصيلًا والماهيّة أمراً اعتباريّاً، إذ لا ثبوت للماهيّة قبل وجودها كى يصحّ قولنا- مشيراً إلى ماهيّة المرأة والحيوان-: «هذه المرأة لم تكن قرشيّة» أو «هذا الحيوان لم يكن قابلًا للتذكية».
بل لا يلائم ما أفاده نفسه رحمه الله أيضاً من كون «القابليّة» و «القرشيّة» من عوارض الوجود الخارجى للحيوان والمرأة، لامن عوارض ماهيّتهما، فإنّ الالتزامِ بكون الاتّصاف بالقرشيّة وغير القرشيّة، وبالقابليّة وغير القابليّة

مختصّاً بالوجود الخارجى للحيوان والمرأة ينافى القول بصحّة أن يقال: «ماهيّة هذه المرأة غير قرشيّة» و «ماهيّة هذا الحيوان غير قابل للتذكية».
وبالجملة: ما كان من عوارض وجود شىء كان انتفائه قبل وجود ذلک الشىء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.
لا يقال: ما ذكرتم لا يفيد المنع عن جريان الاستصحاب فى الصورة الأخيرة، وهى ما إذا كان موضوع الحكم الشرعى مركّباً من جزءين: أحدهما وجودى والآخر عدمى من دون أن يكونا بصورة القضيّة أو الوصف والموصوف، لأنّ الموضوع إذا كان مركّباً من جزئين لا يرتبط أحدهما بالآخر يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل كما هو المعروف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 507
المشهور، فلو كانت «الميتة» التى جعلت موضوعاً للحرمة فى قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» مركّبة من «الحيوان» و «عدم التذكية» لأجرينا استصحاب عدم قابليّة التذكية[681]، ليثبت[682] به «عدم التذكية» ويكمل موضوع الحرمة.
فإنّه يقال: استقلال جزئى المركّب وعدم ارتباط أحدهما بالآخر وإن كان قابلًا للتصوّر فى بعض الموضوعات المركّبة، إلّاأنّه غير متصوّر فى المقام، فإنّ القول بأنّ «عدم التذكية» لا يرتبط بحيوان أصلًا، أو يرتبط بحيوان آخر غير ماجعل جزءً آخر للموضوع ضرورى البطلان، فلابدّ من إثبات عدم تذكية هذا الحيوان من طريق استصحاب عدم قابليّة تذكيته، ويعود حينئذٍ إشكال عدم الاتّحاد بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.
والحاصل: أنّا إذا شككنا فى قابليّة حيوان للتذكية فلا منع من إجراء أصالة البرائة من حرمة لحمه وأصالة الطهارة فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعتبرة فى التذكية الشرعيّة، لعدم وجود أصل حاكم عليهما.
هذا تمام الكلام فى التنبيه الثالث.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 509
فى أخبار «من بلغ»

التنبيه الرابع: فى أخبار «من بلغ»[683]

اشارة

إنّ من الروايات مايدلّ على أنّ من بلغه خبر دالّ على ترتّب ثواب على فعل، فعمله، كان له أجر ذلک، وإن كان ذلک الخبر مخالفاً للواقع، ولم يقله المعصوم عليه السلام.
وهذا ما اشتهر فى الألسن ب «قاعدة التسامح فى أدلّة السنن».
من تلک الأخبار: صحيحة هشام بن سالم، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «من بلغه عن النبىّ صلى الله عليه و آله شىء من الثواب فعمله، كان أجر ذلک له، وإن كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يقله»[684].
ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من اللّه على عمل، فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثواب اوتيه، وإن

لم يكن الحديث كما بلغه»[685].
ومنها: ما روى عن الكلينى بطرقه إلى الأئمّة عليهم السلام أنّ «من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»[686].
إلى غير ذلک من الأحاديث الواردة بهذا المضمون[687].
ولا ينبغى الإشكال فى سند هذه الأحاديث، فإنّ بعضها من الصحاح وبعضها من الحسان.
إنّما الإشكال والكلام فى مدلولها.

فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا يبعد دلالة بعضها على استحباب ما بلغ عليه الثواب بعنوانه الأوّلى، فإنّ صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «من بلغه عن النبىّ صلى الله عليه و آله شىء من الثواب، فعمله، كان أجر ذلک له، وإن كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يقله» ظاهرة فى أنّ الأجر كان مترتّباً على نفس العمل الذى بلغه عنه صلى الله عليه و آله أنّه ذو ثواب، وكون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونها[688] الداعى إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنّما يكون مترتّباً عليه فيما إذا اتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أنّ الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاک الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعى طلب قول النبىّ صلى الله عليه و آله، كما قيّد به فى بعض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 511

الأخبار، وإن كان انقياداً، إلّاأنّ الثواب فى الصحيحة إنّما رتّب على نفس العمل، ولاموجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو اتى به كذلک أو التماساً للثواب الموعود، كما قيّد به فى بعضها الآخر، لُاوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان من سرّح لحيته أو من صلّى أو صام فله كذا، ولعلّه لذلک أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمّل[689]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ هذه الأخبار تدلّ على استحباب نفس العمل الذى بلغ أنّه ذو ثواب، لابعنوان أنّه احتياط وانقياد، أو بعنوان أنّه بلغ عليه الثواب، فإنّ بلوغ الثواب حيثٌ تعليلى لا تقييدى، فكما أنّ النجاسة تترتّب على نفس الماء، والتغيّر فى «الكرّ» و «الجارى» أو الملاقاة فى «القليل» سبب لعروض النجاسة عليه بعنوانه الأوّلى، كذلک بلوغ الثواب على عمل سبب لعروض الاستحباب على نفس ذلک العمل بعنوانه الأوّلى، فلا فرق بين هذه الأخبار وبين مادلّ على استحباب صلاة الليل مثلًا إلّافى الكلّيّة والجزئيّة، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على استحباب كلّ عمل بلغ عن المعصوم عليه السلام أنّه ذو ثواب، وما دلّ على استحباب صلاة الليل يدلّ على استحبابها بالخصوص.

و التعبير فى بعضها ب «ففعل ذلک طلب قول النبىّ صلى الله عليه و آله»[690] وفى بعضها الآخر ب «فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثواب»[691] لا يوجب أن يترتّب الاستحباب على العمل المعنون بهذين العنوانين، فإنّ الاستحباب وترتّب الثواب يعرض

على نفس العمل بعنوانه الأوّلى، لكن فيما إذا كان الداعى عليه طلب قول النبىّ صلى الله عليه و آله أو التماس الثواب الموعود، لابعض الأغراض النفسانيّة.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّه ليس فى هذه الروايات من الاستحباب عين ولا أثر، بل مفادها ترتّب الثواب، ولاملازمة بينهما، لأنّ إعطاء الثواب أعمّ من الحكم بالاستحباب فإنّ كل مستحبّ يترتّب عليه الثواب، وبعض ما يترتّب عليه الثواب ليس بمستحبّ، كما فى بعض الاحتياطات، مثل من كان على طهارة، ثمّ شكّ فى أنّه صار جنباً أم لا، فيغتسل احتياطاً، ليقطع بعدم كونه جنباً، فإنّ هذا الغسل حسن عقلًا ويعطى اللّه عليه الثواب من دون أن يكون مستحبّاً شرعاً، فليس كلّما اتى به بقصد الرجاء وترتّب عليه الثواب كان مستحبّاً، بل لابدّ لثبوت الاستحباب من ورود الأمر أو التعبير ب «يستحبّ» ونحوه.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ هذه الأخبار مسوقة لبيان اعتبار قول المبلّغ وحجّيّته، سواء كان واجداً لشرائط الحجّيّة أو لم يكن[692]- كما هو ظاهر الإطلاق- فيكون مفاد الأخبار مسألة اصوليّة، فإنّه يرجع مفادها إلى حجّيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 513

الخبر الضعيف الذى لا يكون واجداً لشرائط الحجّيّة، وفى الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة فى الخبر وأنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشىء[693]، وأمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلک.

وظاهر كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح فى أدلّة السنن» هو أنّه لا يعتبر فى أدلّة السنن ما يعتبر فى أدلّة الواجبات.

فإن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط فى حجّيّة الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّاأنّه أعّم من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففى الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى الخبر.

قلت:- مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط فى الأخبار القائمة على المستحبّات، فتكون حاكمة على مادلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد، وفى الحكومة لا تلاحظ النسبة- أنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط فى مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلک الأدلّة، فإنّ الواجبات والمحرّمات تبقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 514

مشمولة لها[694].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله[695].

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی مفاد أخبار «من بلغ»

ویرد علیه أوّلًا: أنّ کون أخبار «من بلغ» دالّة علی حجّیّة الخبر فی باب المستحبّات ولو کان ضعیفاً ینافی ما اختاره رحمه الله من کون الحجّیّة عبارة عن لزوم إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ علی ترتّب الثواب البالغ إلی المکلّف، وإن کان الخبر مخالفاً للواقع، فلیس مفاد هذه الأخبار إلقاء احتمال الکذب والخلاف، بل مع لحاظ هذا الاحتمال تحکم بترتّب الثواب، فکیف یمکن القول بأنّها تدلّ علی الحجّیّة التی هی عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف؟!
وکذلک ینافی ما اخترناه أیضاً، من أنّ الحجّیّة عبارة عن المنجّزیّة والمعذّریّة، لأنّ المعذّریّة عبارة عن کون العبد معذوراً فی مخالفة الواقع فیما إذا أخطأت الأمارة، من دون أن یترتّب علی عمله أجر وثواب، مع أنّ أخبار «من بلغ» تدلّ علی ترتّب الثواب علی العمل المطابق للخبر المخالف للواقع.
وبالجملة: کون أخبار «من بلغ» دالّة علی حجّیّة الخبر الضعیف فی المستحبّات ینافی مفاد هذه الأخبار، سواء کانت الحجّیّة عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف، کما اختاره رحمه الله، أو عبارة عن المنجّزیّة والمعذّریّة، کما هو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج4، ص: 515
الحقّ المختار.
هذا هو الإشکال الأساسی علی المحقّق النائینی رحمه الله.
وثانیاً: سلّمنا کون هذه الروایات فی مقام جعل الحجّیّة للخبر الضعیف فی باب المستحبّات، لکن لا یمکن القول بتخصیصها لأدلّة حجّیّة الخبر الواحد، لأنّ مورد التخصیص إنّما هوما إذا کان العامّ والخاصّ متنافیین، مثل «أکرم کلّ عالم» و «لاتکرم العالم الفاسق» وأمّا إذا لم یکونا کذلک، کما إذا کانا مثبتین، مثل «أکرم کلّ عالم» و «أکرم زیداً العالم» فلا وجه للقول بالتخصیص، وما نحن فیه من قبیل الثانی، لأنّ أدلّة حجّیّة الخبر الواحد تدلّ علی حجّیّة خبر الثقة، وأخبار «من بلغ» تدلّ علی حجّیّة الخبر ولو کان ضعیفاً فی مورد المستحبّات، فکلا الدلیلین مثبتان لا تنافی بینهما کی نقول بالتخصیص.
نعم، لو کان الدلیل علی حجّیّة الخبر الواحد آیة «النبأ» لوقع التنافی بینهما، حیث إنّها بلحاظ المنطوق والمفهوم مشتملة علی النفی والإثبات، فتدلّ بمفهومها علی حجّیّة خبر العادل، وبمنطوقها علی عدم حجّیّة خبر الفاسق الذی تدلّ أخبار «من بلغ» علی حجّیّته فی المستحبّات.

لكنّک عرفت عدم تماميّة آية «النبأ» لإثبات حجّيّة الخبر الواحد[696]، وأنّ أهمّ الدليل فى تلک المسألة هو بناء العقلاء[697].
ولو سلّمنا دلالة الآية على حجّيّة الخبر الواحد لكان المنافى لأخبار «من بلغ» هو منطوق الآية، لا مفهومها الذى هو الدليل على حجّيّة خبر العادل، فلا يصحّ القول بتخصيص دليل الحجّيّة بأخبار «من بلغ».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 516
ثمّ إنّه لا يمكن الالتزام بما أفاده رحمه الله فى الجواب الأوّل عن الإشكال، من حكومة أخبار «من بلغ» على أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لأنّ من شرائط الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسّراً له، كما فى «لاشكّ لكثير الشكّ» بالنسبة إلى أدلّة الشكوک، مع أنّ أخبار «من بلغ» ليست كذلک، ولأجل ذلک لا ينتقل الذهن منها إلى أدلّة حجّيّة الخبر الواحد أصلًا.
وكذلک لا يصحّ جوابه الثانى عنه، وهو أنّه لو قدّم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد على أخبار «من بلغ» فى مادّة الاجتماع لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد.
وذلک لأنّ لهذه الأخبار- مضافاً إلى مادّة الاجتماع- مادّة افتراق أيضاً، وهى خبر الثقة الدالّ على الاستحباب، فكيف تبقى بلا مورد لو قدّم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد فى مادّة الاجتماع؟!
إن قلت: نعم، ولكن خبر الثقة مطلقاً- سواء ورد فى باب المستحبّات أو فى غيرها- داخل تحت أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، فلانحتاج إلى أخبار «من بلغ» فى مادّة افتراقها، فلو أدخلنا مادّة الاجتماع فى أدلّة حجّيّة الخبر الواحد لكان أخبار «من بلغ» لغواً.
قلت: بناءً على ما ذهبتم إليه من كون هذه الأخبار فى مقام جعل الحجّيّة للروايات الواردة فى باب المستحبّات، كانت فى عرض أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لا فى الرتبة المتأخّرة عنها، غاية الأمر أنّها تختصّ بباب المستحبّات، وسائر الأدلّة تعمّ جميع الأبواب، فلا يلزم اللغويّة لو قلنا باختصاصها بمادّة الافتراق.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 517

ولسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا كلام أقرب إلى الذهن من كلام المحقّقين: الخراسانى والنائينى رحمهما الله.
وهو أنّ غرض الشارع لمّا تعلّق على التحفّظ بعامّة السنن والمستحبّات ويرى أنّ الاكتفاء فى طريق تحصيلها على الطرق المألوفة، ربما يوجب تفويت بعضها[698]، فلأجل ذلک توصّل إلى مراده بالحثّ والترغيب إلى إتيان كلّ ما سمع عن الغير الذى يحتمل كونه ممّا أمر به رسول اللّه صلى الله عليه و آله، وأردف حثّه باستحقاق الثواب وترتّب المثوبة على نفس العمل، حتّى يحدث فى نفس المكلّف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنّه يثاب بعمله، طابق الواقع أو خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل، خالف أو وافق، ليس إلّا لأجل التحفّظ على المستحبّات الواقعيّة.
وبعبارة اخرى: إنّما جعل الثواب على مطلق العمل، حثّاً على إتيان كلّيّة مؤدّيات الأخبار الدالّة على السنن، لعلم الشارع بأنّ فيها كثيراً من السنن الواقعيّة، فلأجل التحفّظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه و آله، نظير قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»[699] حيث جعل تضاعف الأجر للحثّ على الإتيان بالحسنات، فلأدلّة الباب إطلاق بالنسبة إلى كلّ ما بلغ بسند معتبر أو غيره.
وممّا ذكرنا يظهر أنّ استفادة الاستحباب الشرعى منها مشكل غايته،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج4، ص: 518
للفرق الواضح بين ترتّب الثواب على عمل له خصوصيّة ورجحان ذاتى فيه كما فى المستحبّات، وبين ترتّب الثواب على الشىء تفضّلًا، لأجل إدراک المكلّف ماهو الواقع المجهول، كما فى المقام، كما أنّ جعل الثواب على المقدّمات العلميّة لأجل إدراک الواقع لا يلازم كونها اموراً استحبابيّة، وكما أنّ جعل الثواب على المشى فى طريق الوفود إلى اللّه أو إلى زيارة الإمام الطاهر، الحسين بن علىّ عليهما السلام لأجل الحثّ إلى زيارة بيته أو إمامه، لا يلازم كون المشى مستحبّاً نفسيّاً، وقس عليه كلّ ما يقع فى ذهنک من أمثال ذلک[700].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.
ويبدو أنّه خير ما قيل فى المقام.
والحاصل: أنّه لا يستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب العمل البالغ عليه الثواب، لا مباشرةً- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- ولا بواسطة جعل الحجّيّة للخبر الدالّ على الاستحباب- كما قال المحقّق النائينى رحمه

الله- بل غرض الشارع تعلّق بالتحفّظ على المستحبّات الواقعيّة، ولأجل ذلک توصّل إلى مراده بترتيب المثوبة على كلّ عمل بلغ عليه الثواب، ولوكان مخالفاً للواقع، ليرغب المسلمون فى العمل ويصلوا إلى مصالح المستحبّات الواقعيّة، من دون أن يصير نفس العمل مستحبّاً.
هذا تمام الكلام فى أخبار «من بلغ» وبه تمّت مباحث البراءة.[701]

---

[1] (1) كفاية الاصول: 297.
[2] (2) أى: قامت البيّنة على أنّه خمر. منه مدّ ظلّه.
[3] (1) فرائد الاصول 1: 29.
[4] (1) الجمعة: 9.
[5] (1) نهاية الاصول: 394.
[6] (1) ونحن نبحث فى القطع تارةً: عن صحّة عقوبة من خالف القطع بالحكم الشرعى، واخرى: عن جواز عقاب المتجرّى، وثالثةً: عن حسن مؤاخذة من خالف العلم الإجمالى مخالفةً قطعيّة أو احتماليّة، وهكذا.
ولا ريب فى أنّ هذه المباحث ترجع إلى البحث عمّا يحسن أو يقبح من أفعال البارى تعالى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام قدس سره.
[7] (2) أنوار الهداية 1: 33.
[8] (1) فرائد الاصول 1: 25.
[9] (2) كفاية الاصول: 296.
[10] (1) المصدر نفسه.
[11] (1) فوائد الاصول 3: 3.
[12] (1) أى لأقسام« من وضع عليه قلم التكليف» وهى عبارة عن القاطع بالحكم الشرعى والظانّ به والشاكّ فيه. م ح- ى.
[13] (1) نهاية الأفكار 3: 2.
[14] (1) فوائد الاصول 3: 4.
[15] (2) حيث قال بعد تقسيم« المكلّف» إلى الأقسام الثلاثة: فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ فى مقام العمل، وتسمّى بالاصول العمليّة، وهى منحصرة فى الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا ... فالأوّل مجرى الاستصحاب. م ح- ى.
[16] (1) كفاية الاصول: 296.
[17] (1)« الحكومة» هاهنا عبارة عن حكم العقل مستقلّاً بوجوب اتّباع الظنّ من دون أن يستند إلى الشارع، بخلاف« الكشف» فإنّه عبارة عن استكشاف كون الظنّ حجّة شرعيّة عند تماميّة مقدّمات الانسداد. منه مدّ ظلّه.

[18] (2) أنوار الهداية 1: 34.
[19] (1)« الاصوليّة» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.
[20] (2) أنوار الهداية 1: 35.
[21] (3) كما أنّ القطع أيضاً كذلک، غاية الأمر أنّ الحجّيّة فى القطع ذاتيّة، وفى الأمارات مجعولة. منه مدّ ظلّه.
[22] (4) فإنّ مستندهما قوله عليه السلام- فى وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4-:« كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» وقوله عليه السلام- فى وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4-:« كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه».
[23] (1) إشارة إلى تثليث الأقسام. م ح- ى.
[24] (2) أى القطع بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[25] (3) كفاية الاصول: 296.
[26] (4) وهى« القاطع» و« من يقوم عنده طريق معتبر» و« من كان فاقداً للقطع والطريق كليهما». منه مدّ ظلّه.
[27] (1) فرائد الاصول 1: 29.
[28] (2) حيث لم يقيّده بالعقلى. منه مدّ ظلّه.
[29] (1) النساء: 59.
[30] (2) ولعلّ السرّ فى تكرار الأمر فى قوله تعالى:« أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تغايرهما بحسب الإرشاديّة والمولويّة. منه مدّ ظلّه.
[31] (3) يحتجّ بإحداهما- أعنى المنجّزيّة- المولى على العبد ويؤاخذه على مخالفة التكليف الواقعى الذى قامت الحجّة على ثبوته، ويحتجّ بالاخرى- أعنى المعذّريّة- العبد على المولى فى مخالفة التكليف الذى قامت الحجّة على عدمه. منه مدّ ظلّه.
[32] (1) حيث قال بعد بيان حجّيّة القطع: ولا يخفى أنّ ذلک لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقةً بين الشىء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً، ولذلک انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً. كفاية الاصول: 297.
[33] (1) فوائد الاصول 3: 6.
[34] (2) وإلّا فلم يكن قسيماً للوجود الذهنى، بل كان عينه ومتّحداً معه. منه مدّ ظلّه.
[35] (1) ولكن لا يخفى أنّ غاية ما يقتضيه هذا التوجيه هو كون الطريقيّة من لوازم وجود القطع خارجاً- وهو الإدراک الجازم القائم بالنفس- لا من لوازم ذاته وماهيّته. م ح- ى.
[36] (1) فوائد الاصول 3: 6.

[37] (2) إن قلت: هذا التوجيه لا يرتبط بكلام المحقّق النائينى رحمه الله، لأنّه لم يدّع كون المعلوم عين العلم ليمكن تصحيحه بدعوى أنّ المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، بل ادّعى كون الطريقيّة عين العلم. قلت: نعم، ولكن إذا ثبت عينيّة العلم مع المعلوم بالذات ومغايرته مع المعلوم بالعرض، فالقول بكون الطريقيّة عين العلم يستلزم القول بكونها عين المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض. م ح- ى.
[38] (1) وهو« الإدراک الذى لا يشوبه الترديد» وله وجودان: ذهنى، وهو نفس تصوّر ماهيّة القطع الذى يحصل بصرف استماع لفظه مثلًا، وخارجى، وهو الإدراک الواقعى الجزمى القائم بنفس القاطع. منه مدّ ظلّه.
[39] (1) النساء: 59.
[40] (1) فإنّک إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة مثلًا، فلو قال الشارع:« هذا القطع ليس بحجّة» لزم منه اجتماع النقيضين إن أراد بعدم حجّيّته عدم وجوب صلاة الجمعة، واجتماع الضدّين إن أراد به إباحتها. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
[41] (2) كفاية الاصول: 297.
[42] (3) تهذيب الاصول 2: 51.
[43] (1) على أنّ الأمر والنهى المتعلّقين بشىء واحد لو توجّها إلى مكلّف واحد لكان تكليفاً بالمحال، وهو ممتنع، كالتكليف المحال. م ح- ى.
[44] (2) أنوار الهداية 1: 38.
[45] (1) وأمّا بناءً على العينيّة- كما التزم بها المحقّق النائينى رحمه الله فى آخر كلامه- فلا مجال للتكلّم فى هذه المسألة كما لا يخفى، لأنّ الكاشفيّة تستدعى المغايرة بين الكاشف والمكشوف، فإذا كانا شيئاً واحداً، بدعوى كون العلم عين المعلوم بالذات فلا تتصوّر الكاشفيّة لكى يبحث فى إمكان جعلها ونفيها وعدمه. منه مدّ ظلّه.
[46] (2) نعم، قد يتصرّف الخالق تعالى فى الامور التكوينيّة، كما حال بين النار وبين لازمها بقوله- فى سورة الأنبياء، الآية 69-:« يَا نَارُ كُونِى بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ» لكنّه مربوط بمقام كونه خالقاً مكوّناً، لا بحيثيّة كونه شارعاً. منه مدّ ظلّه.
[47] (1) وهى عبارة عن اقتضاء الأمارة جعل حكم ظاهرى على وفقها وإن كانت مخالفة للواقع. منه مدّ ظلّه.
[48] (1) كما إذا قال الشارع:« لا تشرب الخمر» وأنت قطعت بخمريّة المائع الفلانى. منه مدّ ظلّه.
[49] (2) كما إذا قال الشارع:« لا تشرب مقطوع الخمريّة». منه مدّ ظلّه.
[50] (3) كما إذا قال الشارع:« إذا قطعت بخمريّة مائع وصادف قطعک الواقع فهو محرّم عليک» فإنّ موضوع الحكم بالحرمة مركّب من جزئين: أحدهما: القطع بالخمريّة، والثانى: كون القطع مطابقاً للواقع. م ح- ى.

[51] (1) وجميع المباحث تجرى فى« الانقياد» أيضاً، وإن اكتفى الاستاذ« مدّ ظلّه» بذكر التجرّى اختصاراً. م ح- ى.
[52] (2) وكذلک يكون بحثاً عن أحوال المبدأ، لأنّه يرجع إلى أنّ اللَّه تعالى هل يتمكّن من عقاب المتجرّى أم لا؟ م ح- ى.
[53] (1) توضيحه: أنّ قاعدة« كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» لو جرت مطلقاً حتّى فى القسم الثانى، لاستلزم التسلسل، لأنّ العقل يحكم عقيب كلّ حكم شرعى بقبح معصيته، فإذا حكم الشارع بحرمة شرب الخمر حكم العقل بقبحه بعنوان أنّه معصية المولى، فلو حكم الشارع بحرمته مرّةً ثانية بعنوان المعصية لأجل قاعدة« الملازمة» لحدث موضوع آخر لحكم العقل بالقبح، فلابدّ من أن يحكم الشرع أيضاً بحرمته مرّة ثالثة، وهكذا يوجد عقيب كلّ حرمة شرعيّة قبح عقلى، وعقيب كلّ قبح عقلى حرمة شرعيّة فى سلسلة غير متناهية، وهذا مضافاً إلى امتناع التسلسل، يستلزم أن تتبدّل معصية واحدة إلى معاصٍ غير متناهية، وأن يستحقّ من ارتكبها عقوبات كذلک. م ح- ى.
[54] (2) بل معاصى غير متناهية مقتضية لعقوبات غير متناهية بناءً على التسلسل، كما عرفت فى التعليقة المتقدّمة. م ح- ى.
[55] (1) ولا يخفى أنّ هذه الدعوى باطلة حتّى عند المحقّق النائينى رحمه الله- على ما فى فوائد الاصول 3: 39- إلّاأنّ بطلانها لا يضرّ بما ذكره هاهنا، فإنّه قضيّة شرطيّة تعليقيّة، أعنى« لو كان استحقاق المتجرّى للعقاب مستنداً إلى هذه الدعوى الفاسدة لكان البحث اصوليّاً». م ح- ى.
[56] (1) فوائد الاصول 3: 37 و 50.
[57] (2) راجع أنوار الهداية 1: 47، وتهذيب الاصول 2: 299.
[58] (3) فحرمة ما قطع المكلّف بخمريّته ولم يكن خمراً فى الواقع تتوقّف على أمرين: أ- أن يكون المراد ب« الخمر» المحرّمة فى الأدلّة مطلق مقطوع الخمريّة، ب- أن يكون المطلق حجّة، وما يرتبط بالاصول هو الأمر الثانى، بخلاف الأوّل، فإنّه مسألة فقهيّة. م ح- ى.
[59] (1) وأمّا دليل حرمة الخمر، أو الغصب، أو إتلاف مال الغير، ونحوها، فكان كلّ واحد منها أحد مصاديق محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.
[60] (2) وهى قبحه عقلًا، وحرمته شرعاً، واستحقاق العقوبة عليه. م ح- ى.
[61] (3) توضيح ذلک: أنّ العناوين الثانويّة تارةً: تؤثّر فى الحسن والقبح، كالكذب الذى يكون بذاته قبيحاً، وإذا اقتضى نجات مؤمن صار حسناً، والصدق الذى يكون بذاته حسناً، وإذا اقتضى هلاک مؤمن صار قبيحاً، واخرى: لا تكون كذلک، كمسألة الانقياد والتجرّى، فإنّ القطع بكون عمل محبوباً للمولى أو مبغوضاً له لا يؤثّر فى حسنه وقبحه. م ح- ى.
[62] (1) فرائد الاصول 1: 39، وفوائد الاصول 3: 42.

[63] (2) البحث فعلًا فى القبح العقلى، وسيأتى النزاع فى الحرمة الشرعيّة. م ح- ى.
[64] (3) النزاع فعلًا فى قبح التجرّى، وأمّا استحقاق العقوبة عليه فسيأتى البحث فيه. م ح- ى.
[65] (1) نهاية الأفكار 3: 30.
[66] (1) أو ما يقوم مقامه من الأمارات المعتبرة والاصول العمليّة. منه مدّ ظلّه.
[67] (1) راجع ص 45.
[68] (2) راجع ص 42.
[69] (1) اعلم أنّ متعلّق التكليف قد يضاف إلى موضوع خارجى، ک« لا تشرب الخمر» و« صلّ فى الوقت» و« لا تأكل الميتة» ونحوها، وقد لا يضاف إليه، ک« صلّ» و« صم» وأمثالهما. منه مدّ ظلّه.
[70] (2)« كلتا» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.
[71] (1) فوائد الاصول 3: 37.
[72] (2)« كلتا» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.
[73] (3) ولذا لو قيل لشارب الخمر:« ماذا تفعل» لقال:« أشرب الخمر» ولم يقل:« أشرب الخمر عن اختيار». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.
[74] (1) وكذلک فى مثل ما إذا صلّى حال كونه قاطعاً بدخول الوقت ثمّ انكشف الخلاف، فإنّها لا تجزى، مع أنّها كانت مجزية لو كان الوجوب متعلّقاً باختيار صلاة أحرز وقوعها فى الوقت. منه مدّ ظلّه.
[75] (2) فوائد الاصول 3: 39.
[76] (1) كالإرادة المقابلة للإكراه، كما إذا قيل:« لا تشرب الخمر اختياراً» منه مدّ ظلّه.
[77] (2) فلا يصحّ أن يقال:« لا تشرب الخمر عن إرادة ناشئة عن العلم بالخمر وبكون الخمر حراماً» إذا كانت الحرمة التى نشأت الإرادة عنها مستفادة من نفس« لا تشرب الخمر» المذكور فى بداية الدليل، كما هو المفروض. منه مدّ ظلّه.
[78] (3) فوائد الاصول 3: 38، التعليقة 1.
[79] (4) وإن لم يشتمل الفعل على قبح ومفسدة كما تقدّم. م ح- ى.
[80] (1) فوائد الاصول 3: 44.
[81] (2) فللمولى- على هذا- خطابان: أ-« لا تشرب الخمر» ب-« لا تشرب معلوم الخمريّة» والخطاب الثانى يعمّ العاصى والمتجرّى واقعاً، بخلاف الخطاب الأوّل، فإنّه يختصّ بالعاصى بحسب الواقع، وإن كان يعمّ المتجرّى فى نظره واعتقاده.
ولا يخفى أنّ التجرّى لا يتصوّر إلّابالنسبة إلى الخطِاب الأوّل، أعنى« لا

تشرب الخمر» لأنّ القاطع إذا خالف قطعه كان عاصياً بالنسبة إلى الخطاب الثانى مطلقاً، سواء أصاب قطعه الواقع أو أخطأ، وكذلک بالنسبة إلى الخطاب الأوّل عند الإصابة ويكون متجرّياً بالنسبة إليه عند الخطأ. منه مدّ ظلّه.
[82] (1) مثل« إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليک التصدّق». منه مدّ ظلّه.
[83] (2) أحدهما: حرمة الخمر مثلًا بملاک مسكريّتها، والآخر: حرمة معلوم الخمريّة بملاک القبح الفاعلى. منه مدّ ظلّه.
[84] (3) الانبعاث هاهنا ليس فى مقابل الانزجار، بل المراد منه هو الانفعال من حكم المولى، فيعمّ الأحكام الوجوبيّة والتحريميّة. منه مدّ ظلّه.
[85] (1) فوائد الاصول 3: 45.
[86] (1) راجع ص 80 من الجزء الثالث.
[87] (2) لا يقال: يتمكّن المولى من الوصول إلى هذا الغرض بتكرار الخطاب الأوّل تأكيداً، كأن يقول:« لا تشرب الخمر»،« لا تشرب الخمر» من دون أن يحتاج إلى خطابين متغايرين مشتملين على حكمين مستقلّين.
فإنّه يقال: التأكيد قد لا يؤثّر الأثر المطلوب، لأنّ الحكم المؤكّد حكم واحد، ولا يترتّب على مخالفته إلّاعقوبة واحدة، وبعض العبيد لا يمتثلون أمر المولى إلّافيما إذا تعدّدت العقوبة. منه مدّ ظلّه.
[88] (1) لما تقدّم من زوال التجرّى بمجرّد الالتفات إلى هذا الخطاب. م ح- ى.
[89] (2) كفاية الاصول: 299.
[90] (3) راجع ص 54.
[91] (1) كما صرّح به المحقق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول 3: 45.
[92] (2) كما إذا شرب ما قطع بخمريّته وصادف قطعه الواقع. منه مدّ ظلّه.
[93] (1) كفاية الاصول: 298.
[94] (2) نهاية الدراية 3: 29.
[95] (1) راجع للاطّلاع على هذه الروايات وسائل الشيعة 1: 49- 58، كتاب الطهارة، الباب 6 و 7 من أبواب مقدّمة العبادات.
[96] (1) كالأوامر الامتحانيّة. منه مدّ ظلّه.
[97] (2) نهاية الاصول: 418.
[98] (1) يعنى المحقق الخراسانى، والاصفهانى، والعراقى رحمهم الله. م ح- ى.
[99] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

[100] (1) نهاية الأفكار 3: 31.
[101] (2) الفصول الغرويّة: 87.
[102] (3) كالإفطار بشرب الخمر ونحوه فى شهر رمضان، فإنّه محرّم من وجهين كما هو واضح. م ح- ى.
[103] (4) فرائد الاصول 1: 45.
[104] (1) فالتجرّى بمعناه اللغوى أعمّ من المعصية، وبمعناه الاصطلاحى يكون مبايناً لها. م ح- ى.
[105] (1)« لو» وصليّة. م ح- ى.
[106] (1) وهى موارد القطع المتعلّق بالموضوع، بخلاف موارد القطع المتعلّق بالحكم، كما إذا قطع بحرمة شرب التتن ولم يكن حراماً فى الواقع، إذ لا يمكن التشكيک فى وقوع الفعل فى هذه الموارد عن إرادة واختيار. م ح- ى.
[107] (2) كفاية الاصول: 302.
[108] (3) كفاية الاصول: 298.
[109] (4) هذه الدعوى غير ما تقدّم منه رحمه الله من دعوى عدم صدور فعل اختيارى من المتجرّى فى بعض الموارد كما لا يخفى. م ح- ى.
[110] (1) كفاية الاصول: 299.
[111] (2) أى إذا لم يكن الفعل المتجرّى به بما هو معلوم الحرمة اختياريّاً. م ح- ى.
[112] (3) توضيحه: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى أنّ الملاک فى اختياريّة كلّ عمل- ولو كان من الأعمال النفسانيّة- مسبوقيّتها بالإرادة، فلو كانت نفس الإرادة اختياريّة لتوقّفت على إرادة اخرى، وحيث إنّها أيضاً فرضت اختياريّة، كانت مسبوقة بإرادة ثالثة، وهكذا إلى مالا نهاية له. م ح- ى.
[113] (4) كفاية الاصول: 300.
[114] (1) المستفادة من قوله رحمه الله:« إلّا أنّ بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار». منه مدّ ظلّه.
[115] (2) للقاعدة الكلّيّة التى التزم بها صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ« كلّ عمل اختيارى يكون مسبوقاً بالإرادة» وإن كان من الصفات القائمة بالنفس. م ح- ى.
[116] (1) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة 6: 388.
[117] (1) حيث إنّ التصوّر الذى هو من مبادئ الإرادة لو كان مسبوقاً بإرادة اخرى لاحتاج إلى تصوّر آخر، وهكذا إلى مالا نهاية له، وكذلک الأمر فى نفس الإرادة وسائر مباديها. م ح- ى.
[118] (2) الحجر: 29.
[119] (3) كما أنّ قاعدة« كلّ موجود يحتاج إلى علّة موجدة» تختصّ

بالموجودات الممكنة المأنوسة لنا، ولا تعمّ واجب الوجود. منه مدّ ظلّه.
[120] (4) ف« العالم» مثلًا بماله من المعنى، وهو« من ينكشف عنده الشىء» يطلق على اللّه تعالى وعلينا. منه مدّ ظلّه.
[121] (5) كفاية الاصول: 77.
[122] (1) كفاية الاصول: 89 و 300.
[123] (2) فالقضيّة الصادقة من بين الموجّهات فى الأوّل: موجبة ضروريّة، نحو« الإنسان حيوان بالضرورة» وفى الثانى: سالبة ضروريّة، نحو« شريک البارى ليس بموجود بالضرورة» وفى الثالث: ممكنة عامّة، نحو« الإنسان موجود بالإمكان». م ح- ى.
[124] (1) هود: 105- 108.
[125] (2) النازعات: 37- 41.
[126] (1) ف« إنّ النفس لأمّارة بالسوء» كما قال فى سورة« يوسف»، الآية 53. منه مدّ ظلّه.
[127] (2) حيث قال:« طغى، آثر، خاف، نهى» بصيغة الفعل الماضى. م ح- ى.
[128] (3) أو يلزم من تصورهما والنسبة بينهما الجزم باللزوم. م ح- ى.
[129] (1) كفاية الاصول: 301.
[130] (2) كنز العمّال 1: 107، الحديث 491، والتوحيد- للشيخ الصدوق-: 356، الباب 58، الحديث 3.
[131] (1) لعلّ علمهم بهذا ناشٍ عمّا روى- فى بحار الأنوار 41: 313- وهو قول على عليه السلام خطاباً لسعد بن أبى وقّاص فى أيّام صباوة ابنه عمر:« وإنّ فى بيتک لسخلًا يقتل ابن رسول اللّه صلى الله عليه و آله». منه مدّ ظلّه.
[132] (2) أى إنّهم حلماء حيث لا يشتدّون عليک ولا يعاقبونک لأجل ما سترتكب من تلک الجناية الهائلة العظيمة. منه مدّ ظلّه.
[133] (3) الإرشاد- للشيخ المفيد- 2: 132، وكشف الغمّة 2: 9.
[134] (4) التوحيد- للشيخ الصدوق-: 356، الباب 58، الحديث 3.
[135] (1) النساء: 137.
[136] (1) وسائل الشيعة 5: 465، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب أفعال الصلاة، الحديث 9.
[137] (2) الأنفال: 17.
[138] (3) الإنسان: 30.
[139] (4) الإنسان: 3.
[140] (5) الأحزاب: 33.
[141] (1) فى مقابل سائر الصفات النفسانيّة. م ح- ى.
[142] (1) نهاية الدراية 3: 46.

[143] (2) راجع ص 30.
[144] (1) فوائد الاصول 3: 11.
[145] (1) فإنّ المولى إذا قال:« إذا قطعت بخمريّة مايع وكان خمراً فى الواقع يجب عليک التصدّق» ولاحظ القطع بما هو كاشف، فمن حيث إنّه قطع موضوعى لاحظه بنفسه مع قطع النظر عن الواقع، ومن حيث إنّه بلحاظ طريقيّته وكاشفيّته جعل موضوعاً لاحظ الواقع المنكشف، فأخذ القطع جزء الموضوع أيضاً يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع. م ح- ى.
[146] (1) وكذا جعل الحجّيّة لسائر الأمارات التى حكم الشارع باعتبارها بلحاظ جهة كشفها عن الواقع. م ح ى.
[147] (2) فإنّ القطع والظنّ يشتركان فى أصل الكاشفيّة عن الواقع، وإن كان الأوّل كاشفاً تامّاً، والثانى ناقصاً. منه مدّ ظلّه.
[148] (1) كفاية الاصول: 307.
[149] (1) كفاية الاصول: 193.
[150] (2) مصباح الاصول 2: 45.
[151] (1) هذا المثال وإن كان يوهم أنّ الحرمة تعلّقت بنفس صلاة الجمعة بشرط القطع بوجوبها، إلّاأنّ المراد أنّها بما هى مقطوعة الوجوب محرّمة، فما تعلّق به الوجوب غير ما تعلّقت به الحرمة، وأمّا لو كان المراد حرمة نفس صلاة الجمعة بشرط القطع بوجوبها- كما هو ظاهر القضيّة الشرطيّة- فنحن أيضاً نقول بالامتناع، لاستلزامه اجتماع المصلحة والمفسدة، والمحبوبيّة والمبغوضيّة فى شىء واحد بعنوان واحد عند تحقّق الشرط، وهو محال بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.
[152] (1) فإنّ القطع إذا كان تمام الموضوع يترتّب عليه الحكم، سواء صادف الواقع أو خالفه. منه مدّ ظلّه.
[153] (2) وإلّا فالحقّ أنّه لا تضادّ بين الأحكام. م ح- ى.
[154] (3) تهذيب الاصول 2: 315.
[155] (1) كالحكمين الوجوبيّين، كقول المولى:« إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليک صلاة الجمعة». م ح- ى.
[156] (2) كالحكمين التحريميّين، كقول المولى:« إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليک الخمر». م ح- ى.
[157] (1) كفاية الاصول: 307.
[158] (1) أراد ب« التقييد اللحاظى» أن يكون القيد ملحوظاً للمولى فى مقام جعل الحكم؛ بخلاف« نتيجة التقييد» التى سيجىء توضيحها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.
[159] (2) آل عمران: 97.
[160] (1) وسائل الشيعة 6: 86، كتب الصلاة، الباب 26 من أبواب

القراءة فى الصلاة، الحديث 1.
[161] (2) وسائل الشيعة 8: 506، كتاب الصلاة، الباب 17 من أبواب صلاة المسافر، الحديث 3 و 4.
[162] (3) فوائد الاصول 3: 11.
[163] (1) وسائل الشيعة 6: 91، كتاب الصلاة، الباب 29 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 5.
[164] (2) لأنّ للصلاة أجزاءً وشرائط كثيرة ثابتة بأدلّة شاملة بإطلاقها لصورة العلم والجهل والذكر والنسيان، فالقول بعدم وجوب غير هذه الخمسة على الجاهل والناسى يستلزم تخصيص الأكثر. م ح- ى.
[165] (1) لا دخل لهذا الإشكال الثانى بالجهة المبحوث عنها فى المقام، بل هو تحقيق مستقلّ حول الإطلاق، وكيفيّة التقابل بينه وبين التقييد، والملازمة المدّعاة بين امتناع الوجود وامتناع العدم فى جميع موارد العدم والملكة. منه مدّ ظلّه.
[166] (2) حيث قال ما ملخّصه: إنّ إبلاغ خصوصيّات موضوع الحكم يكون بواسطة« التقييد اللحاظى» فى الانقسامات السابقة عليه، وبواسطة« متمّم الجعل» و« نتيجة التقييد» فى الانقسامات اللاحقة به. م ح- ى.
[167] (1) فإنّ للحكم قابليّة تقيّده بالعلم به لولا مسألة الدور. م ح- ى.
[168] (1) تهذيب الاصول 2: 321.
[169] (1) مصباح الاصول 3: 36.
[170] (2) غير ما دلّ على أخذ القطع الصفتى فى موضوع الحكم، وغير ما دلّ على حجّيّة الأمارات والاصول. م ح- ى.
[171] (1) إذ لا فرق بين القطع بحسب بعد طريقيّته إلى الواقع وبين مثل البيّنة، فإنّ طريقيّة البيّنة وإن كانت ناقصة، إلّاأنّه ينجبر بدليل حجّيّتها الذى يأمرنا بإلغاء احتمال الخلاف، وينزّلها منزلة القطع فى بعد الطريقيّة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.
[172] (2) فرائد الاصول 1: 33.
[173] (1) فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينة على أنّه أراد من القطع الموضوعى ما اخذ جزء الموضوع، لا تمامه، كما سيأتى نقله. منه مدّ ظلّه.
[174] (2) كفاية الاصول: 304.
[175] (1) كفاية الاصول: 303.
[176] (2) راجع ص 91.
[177] (1) ذكر الأمارات من باب التمثيل، وإلّا فالبحث يعمّ الاصول العمليّة أيضاً. م ح- ى.
[178] (1) حاشية كتاب فرائد الاصول: 8- 9.
[179] (2) نهاية الدراية 3: 64.

[180] (3) هذه الفقرة من كلام صاحب الكفاية تدلّ على أنّ كلامه فى تنزيل الأمارة والاستصحاب منزلة القطع المأخوذ جزء الموضوع، لا تمامه. منه مدّ ظلّه.
[181] (1) اختلفت نسخ الكفاية من هنا إلى آخر العبارة، واخترنا ما فى« حقائق الاصول» لسيّدنا الحكيم رحمه الله، لكونه أجود من غيره. م ح- ى.
[182] (2) كفاية الاصول: 306.
[183] (3) كما إذا كان فى الحوض ماء كرّ، ثمّ شككنا فى بقاء مائيّته وكرّيّته، فيعمّهما دليل الاستصحاب فى عرض واحد. م ح- ى.
[184] (1) أراد بالقطع المأخوذ فى الموضوع ما كان جزء الموضوع، لما عرفت من أنّه ذهب إلى استحالة أخذه تمامه، وفى مطاوى ما أجاب به عن إشكال صاحب الكفاية أيضاً قرينة على ذلک. م ح- ى.
[185] (1) راجع لتوضيح ما أراده من الحكومة الواقعيّة والظاهريّة إلى فوائد الاصول 3: 19.
[186] (1) فوائد الاصول 3: 21.
[187] (2) فإنّ بعض الأمارات العقلائيّة وإن كانت مردودة شرعاً، إلّاأنّ كلّ ما اعتبره الشارع منها كان معتبراً عند العقلاء. منه مدّ ظلّه.
[188] (1) قال فى الكفاية: فتلخّص بما ذكرنا أنّ الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلّامقام ما ليس مأخوذاً فى الموضوع أصلًا. كفاية الاصول: 305.
[189] (2) فرائد الاصول 1: 33، وفوائد الاصول 3: 21- 26.
[190] (3) المراد ب« قيامه مقام القطع الطريقى المحض ومقام ما اخذ موضوعا بما هو كاشف مطلق» أنّ الواقع ينكشف به كما ينكشف بالقطع، لا أنّه متفرّع عليه ومنزّل منزلته. منه مدّ ظلّه.
[191] (1) الاصول غير المحرزة تبيّن وظيفة الشاكّ فقط فى مقام العمل، من دون أن يكون فيها إثبات وإحراز، كأصالتى البراءة والطهارة، بخلاف الاصول المحرزة، كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ، فإنّها وإن لم تكن من الأمارات الكاشفة عن الواقع على التحقيق، إلّاأنّ لها بعداً إثباتيّاً وإحرازيّاً، فهى برزخ بين الأمارات وبين الاصول غير المحرزة، ولذا تتقدّم على تلک الاصول عند التعارض، فاستصحاب النجاسة يتقدّم على أصالة الطهارة مثلًا. منه مدّ ظلّه.
[192] (1) المراد بقيامها مقام القطع الطريقى حجّيّتها، كالقطع، لا أنّها متفرّعة عليه. منه مدّ ظلّه.
[193] (2) فليس التخيير فى مسألة اصوليّة، بل فى مسألة فرعيّة. منه مدّ ظلّه.
[194] (3) الاحتياط العقلى يجرى فى موارد العلم الإجمالى، كالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها، وفى موارد اقتضاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة، كما إذا علم باشتغال ذمّته بصلاتى الظهر والعصر

مثلًا، لكن شكّ فى إتيانهما. منه مدّ ظلّه.
[195] (1) كفاية الاصول: 305.
[196] (1) قد وقع النزاع فى كون الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ من الأمارات الشرعيّة أو من الاصول العمليّة، والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون سيّما الشيخ الأعظم وتلاميذه من كون الاستصحاب أصلًا، لأنّ الشىء لا يمكن أن يكون أمارةً إلّاإذا كان ذاته- مع قطع النظر عن دليل حجّيّته- مشتملًا على جهة كشف وحكاية عن الواقع فى الجملة، فلا يكون الوهم أو الشكّ أمارةً، لعدم اشتمالهما على الكشف أصلًا، بخلاف الظنّ الذى له جهة حكاية عن الواقع، فيمكن أن يكون أمارةً وحجّة شرعيّة.
ولا كاشفيّة فى الاستصحاب أصلًا، لكونه متقوّماً باليقين والشكّ، وواحد منهما لا يصلح لأنّ يكون حاكياً عن الواقع، أمّا اليقين فلكونه متعلّقاً بالزمن السابق، وأمّا الشكّ فلعدم كشفه عن الواقع ولو بالكشف الناقص، فما الذى يصلح أن يجعله دليل الاستصحاب أمارة شرعيّة؟!
وما قيل من أنّ« ما ثبت يدوم» فلا دليل عليه أوّلًا، ولا يرتبط بالاستصحاب ثانياً؛ لأنّ مفاده« أنّ الشىء إذا حدث وكان فيه اقتضاء البقاء وقابليّة الدوام والاستمرار، يدوم» فدوام ما ثبت مربوط بنفس الشىء الثابت ولا يرتبط بالاستصحاب الدائر مدار اليقين والشكّ، فإنّ الشىء الثابت القابل للاستمرار يدوم- على فرض صحّة هذا القول- سواء تعلّق به اليقين والشكّ أم لا.
وسيجىء مزيد توضيح لكون الاستصحاب من الاصول فى بابه إن شاء اللَّه تعالى.
وهكذا الأمر فى قاعدة التجاوز والفراغ، فإنّ ما روى- فى وسائل الشيعة 1: 471، كتاب الطهارة، الباب 42 من أبواب الوضوء، الحديث 7- من قوله عليه السلام فى الرجل الذى يشكّ بعدما يتوضّأ:« هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» وإن كان ظاهراً فى كونها من الأمارات إلّاأنّ سائر رواياتها ظاهرة فى كونها أصلًا عمليّاً كالاستصحاب، فيكون قاعدة التجاوز والفراغ مخصّصة لدليل الاستصحاب، إذ يجرى فى جميع مواردها استصحاب عدم إتيان ما شكّ فيه. منه مدّ ظلّه.
[197] (1) اختلفوا فى أنّ قاعدة الفراغ هل تكون قاعدة مستقلّة أو من مصاديق قاعدة التجاوز؟ منه مدّ ظلّه.
[198] (1) لا يخفى أنّ هذه المسألة غير قصد القربة المعتبر فى الواجبات التعبّديّة، فإنّ الموافقة الالتزاميّة لو وجبت لوجبت فى جميع الواجبات حتّى فى التوصّليّات، بل وجب الالتزام بحرمة المحرّمات أيضاً. م ح- ى.
[199] (1) الضمير راجع إلى« آياتنا». م ح- ى.
[200] (2) النمل: 14.
[201] (1) خبر لقولنا:« ما قيل». م ح- ى.

[202] (2) تهذيب الاصول 2: 343، وأنوار الهداية 1: 142.
[203] (1) يريد بهذا الأمر إمّا بيان المتعلّق، أو الإيمان بالدرجات العليا. منه مدّ ظلّه.
[204] (2) النساء: 136.
[205] (3) بحار الأنوار 18: 202، باب المبعث وإظهار الدعوة وما لقى صلى الله عليه و آله من القوم، ذيل الحديث 32.
[206] (4) الشورى: 23.
[207] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[208] (1) هذا على فرض اشتمال القضايا الحمليّة على النسبة وغمض العين عمّا حقّقناه من أنّ هذه القضايا تدلّ على الهوهويّة والاتّحاد بين الموضوع والمحمول، وهو لا يلائم النسبة التى تنادى بالمغايرة بينهما. منه مدّ ظلّه.
[209] (1) فرائد الاصول 1: 51.
[210] (1) أى كلام المحدّث الأسترابادى فى إثبات انحصار مدرک ما ليس من ضروريّات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام. م ح- ى.
[211] (2) يعنى قال الأسترآبادى فى فهرست فصول« الفوائد المدنيّة». م ح- ى.
[212] (3) أى إنتهى كلام المحدّث الأسترآبادى رحمه الله. م ح- ى.
[213] (4) كفاية الاصول: 311.
[214] (1) والفرق بينه وبين الاحتمال الأوّل أنّ التكليف لا يثبت بالعلم الإجمالى أصلًا بناءً على الاحتمال الأوّل، لكون العلم الإجمالى كالعدم، بخلاف ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ التكليف- بناءً عليه- يثبت بالعلم الإجمالى لو لم يكن مانع شرعى أو عقلى. منه مدّ ظلّه.
[215] (1) قد أشار إلى ما به التفصّى عن المحذور فى ذيل الأمر الرابع من الامور التى عقدها لبيان أحكام القطع وأقسامه، ويأتى تفصيله فى مسألة التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى، وحاصله: أنّه لابأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى- بمعنى أنّه لو قطع به لتنجّز عليه واستحقّ على مخالفته العقوبة- مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الأصل أو الأمارة. م ح- ى.
[216] (2) وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.
[217] (1) أى مع الموافقة الاحتماليّة وترک المخالفة القطعيّة. م ح- ى.
[218] (2) أى مع الموافقة الاحتماليّة وترک المخالفة القطعيّة. م ح- ى.
[219] (3) كفاية الاصول: 313.
[220] (4) للحكم مراتب أربع عند المحقّق الخراسانى رحمه الله:

الاقتضاء والإنشاء والفعليّة والتنجّز. م ح- ى.
[221] (1) كفاية الاصول: 297.
[222] (2) نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمه الله فى حاشية المشكينى على الكفاية. راجع كفاية الاصول المحشّى 3: 121. م ح- ى.
[223] (1) إنّ المعاملات خارجة عن باب التكاليف. منه مدّ ظلّه.
[224] (2) وهو موارد الدوران بين المتباينين، كما إذا دار أمر الواجب بين صلاة الظهر والجمعة. منه مدّ ظلّه.
[225] (3) وهو موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، كدوران الأمر بين كون السورة جزءً للصلاة وعدمه. منه مدّ ظلّه.
[226] (1) وإن كان البحث فعلًا فى الكفاية لا فى اللزوم. منه مدّ ظلّه.
[227] (2) الجواز هاهنا يكون بمعنى الكفاية، لا بمعنى الحلّيّة فى مقابل الحرمة. منه مدّ ظلّه.
[228] (1) وكان صحيحاً لو انكشف أنّه كان جنباً. م ح- ى.
[229] (1) لا يخفى عليک أنّه بناءً على اعتبارهما فى العبادات يجرى هاهنا أيضاً المباحث المتقدّمة في باب التعبّدى والتوصّلى حول قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر، من أنّه هل يمكن التمسّک بالإطلاق اللفظى لدفع اعتبارهما أو لا؟ وعلى الثانى فلابدّ من التمسّک بذيل الإطلاق المقامى لو كان، وإلّا فالمرجع هو الاصول العمليّة، على ما مرّ توضيحه فى مبحث التعبّدى والتوصّلى، الصفحة 121- 138 من الجزء الثانى. منه مدّ ظلّه.
[230] (1) مثال الامتثال الظنّى ما إذا كان احتمال وجوب صلاة الجمعة راجحاً عنده برجحان لم يقم دليل على اعتباره واحتمال وجوب صلاة الظهر مرجوحاً، فإنّه إذا صلّى الجمعة فقط تحقّق الامتثال الظنّى. منه مدّ ظلّه.
[231] (2) الاحتياط بتكرار جملة العمل فى مقابل الاحتياط بتكرار جزء أو شرط منه، كما إذا دار أمر القراءة فى ظهر الجمعة بين الجهر والإخفات، فإنّ للمكلّف الاحتياط بتكرار القراءة بلا تكرار الصلاة على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول 3: 74. م ح- ى.
[232] (1) فوائد الاصول 3: 69.
[233] (1) نعم، إطاعة أولياء اللّه ليست ناشئة عن الشوق إلى الثواب أو الخوف من العقاب، بل عن كونه تعالى أهلًا للعبادة كما نصّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام، وأمّا عامّة الناس فلا يعبدونه إلّاطمعاً فى جنّته أو خوفاً من ناره. منه مدّ ظلّه.
[234] (2) تهذيب الاصول 2: 360.
[235] (1) المراد بالإمكان هاهنا هو كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ويعبّر عنه بالإمكان الوقوعى، ويقابله الاستحالة الوقوعيّة التى هى عبارة عن كون الشىء غير ممتنع بحسب ذاته وماهيّته، إلّاأنّه يلزم من فرض وقوعه محال. منه مدّ ظلّه.

[236] (2) أی انتفاء الجهات المقبّحة. م ح- ی.
[237] (1) هذه الجملة جواب عن سؤال مقدّر، کأنّ قائلًا یقول: عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود، فأجاب عنه: بأنّ العقلاء لا یلتزمون لإثبات إمکان الشیء بلزوم قیام دلیل قطعی علیه، بل یحکمون به بمجرّد عدم وجدان برهان علی امتناعه. منه مدّ ظلّه.
[238] (2) فرائد الاصول 1: 106.
[239] (3) ذاده: دفعه وطرده. م ح- ی.
[240] (1) کفایة الاصول: 317.
[241] (2) فوائد الاصول 3: 88.
[242] (1) وتقابله الاستحالة التکوینیّة، کما أنّ الاستحالة التشریعیّة تقابل الإمکان التشریعی، والفرق بینهما أنّ المحال تکویناً أخصّ من المحال تشریعاً، فإنّ المحال فی عالم التشریع کما یعمّ اجتماع النقیضین والضدّین والمثلین والدور والتسلسل ونحو ذلک من المحالات التکوینیّة، یعمّ أیضاً کلّ عملٍ قبیح؛ کالظلم وتفویت المصلحة والإلقاء فی المفسدة، فإنّها وإن لم یمتنع صدورها من الموالی العادیّة، إلّاأنّها یمتنع أن تصدر من الحکیم علی الإطلاق. منه مدّ ظلّه.
[243] (2) لا یأتی أکثر من وجهین لإثبات استحالة التعبّد بالمظنّة، لکنّ الوجه الثانی یشتمل علی وجوه ثلاثة، کما ستعرف. م ح- ی.
[244] (1) هذا الدلیل وإن کان- علی فرض تمامیّته- مختصّاً بالتعبّد بخصوص خبر الواحد، ولا یعمّ مطلق الظنّ، إلّاأنّه ینبغی البحث عنه، لکون الخبر الواحد أهمّ ظنّ یستدلّ به فی الفقه. منه مدّ ظلّه.
[245] (1) هذا الدلیل لو تمّ لعمّ جمیع الظنون وإن ذکره ابن قبة فی مقام إثبات امتناع التعبّد بخبر الواحد، کالدلیل الأوّل. منه مدّ ظلّه.
[246] (2) کاجتماع المصلحة والمفسدة. منه مدّ ظلّه.
[247] (3) کاجتماع الإرادة والکراهة. منه مدّ ظلّه.
[248] (4) ذکر الخبر الواحد من باب المثال، إذ قد عرفت شمول البحث لجمیع الأمارات الظنّیّة. منه مدّ ظلّه.
[249] (1) نعم، ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی بعض کلماته إلی أنّ المصلحة قد تکون فی نفس الحکم والإیجاب والتحریم، لا أن یکون الواجب مشتملًا علی مصلحة والحرام علی مفسدة. منه مدّ ظلّه.
[250] (1) أی خصوص العلم، لا العلم والعلمی. منه مدّ ظلّه.
[251] (1) فوائد الاصول 3: 90.
[252] (2) نعم، سنکمّله ونبیّنه بصورة اخری ونذکره فی جواب ابن قبة. منه مدّ ظلّه.
[253] (1) الکهف: 79.
[254] (2) اختیار معرفة الرجال 1: 349، ومعجم رجال الحدیث 7: 226.

[255] (3) اختيار معرفة الرجال 2: 858، ووسائل الشيعة 27: 146، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 27.
[256] (1) لما تقدّم من تنجّز الواقع بالعلم الإجمالى، كالتفصيلى. م ح- ى.
[257] (1) أراد ب« الوجه الأوّل» كون حجّيّة الأمارة لصرف الطريقيّة من دون أن يحدث فى مؤدّاها بسبب قيامها عليه مصلحة راجحة على المصلحة الواقعيّة التى تفوت عند مخالفتها للواقع. م ح- ى.
[258] (2) فرائد الاصول 1: 109.
[259] (3) فرائد الاصول 1: 123.
[260] (1) فرائد الاصول 1: 112- 123.
[261] (1) فرائد الاصول 1: 118.
[262] (2) فوائد الاصول 3: 95.
[263] (1) أنوار الهداية 1: 194، وتهذيب الاصول 2: 372.
[264] (1) المراد به المحقّق النائينى رحمه الله.
[265] (2) أنوار الهداية 1: 195، وتهذيب الاصول 2: 373.
[266] (1) وانفصال القيود فى القوانين العقلائيّة يكون أحياناً لأجل جهلهم حين التقنين بجميع المصالح والمفاسد، وفى القوانين الشرعيّة لأجل مصالح اخر كما تقدّم فى مبحث العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.
[267] (1) البقرة: 275.
[268] (2) تهذيب الاصول 2: 377.
[269] (3) آل عمران: 97.
[270] (4) راجع محاضرات فى اصول الفقه 2: 267، و 4: 6.
[271] (1) البقرة: 275.
[272] (2) البقرة: 43.
[273] (3) ورد فى الحديث:« نهى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». وسائل الشيعة 17: 448، كتاب التجارة، الباب 40 من أبواب آداب التجارة، الحديث 3.
[274] (1) ما وجدنا هذا القول فى رسائل الشيخ الأعظم رحمه الله، نعم، قال المحقّق المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: هذا هو الجمع المنقول عن السيّد محمّد الاصفهانى« قدّس سرّه الشريف». كفاية الاصول المحشّى 3: 183. م ح- ى.
[275] (1) كفاية الاصول: 322.
[276] (2) كفاية الاصول: 319.
[277] (1)« فى غير ذلک المقيّد» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[278] (1)« مشكوكة الحكم» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.
[279] (2) درر الفوائد: 351.
[280] (1) وتقدّم نظير هذا الإشكال عندِ المناقشة فى كلام صاحب

الكفاية فى كتاب القطع، حيث قال: القطع متأخّر عن المقطوع متفرّع عليه، فأوردنا عليه بأنّ القطع كثيراً ما يكون جهلًا مركّباً، فكيف يتوقّف وجوده على وجود المقطوع؟ على أنّه يستلزم أن لا يكون لنا قطع مخالف للواقع أصلًا. منه مدّ ظلّه.
[281] (1) سيأتى المراد من الاصول المحرزة وغير المحرزة. م ح- ى.
[282] (1) فوائد الاصول 3: 105.
[283] (1) وهى ما روى- فى وسائل الشيعة 27: 391، كتاب الشهادات، الباب 41 من أبواب الشهادات، الحديث 1- عن عبداللّه بن أبى يعفور، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: بِمَ تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال:« أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عزّ وجلّ عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلک، والدلالة على ذلک كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلک من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلک، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته فى الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم فى مصلّاهم إلّامن علّة، فإذا كان كذلک لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه فى قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّاخيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها فى مصلّاه، فإنّ ذلک يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين». الحديث.
فقوله عليه السلام: والدلالة على ذلک كلّه، إلى آخر ما نقلناه بيان امور تدلّ على وجود العدالة فى صاحبها. م ح- ى.
[284] (1) لا ريب فى أنّ جميع الاصول العمليّة موردها الشكّ فى الحكم الواقعى، وقسّمها المحقّق النائينى رحمه الله إلى قسمين: محرزة وغير محرزة، وأراد بالاصول المحرزة التى عبّر عنها ب« الاصول التنزيليّة» أيضاً ما كان لسان دليله لزوم البناء عملًا على أحد طرفى الشكّ والمعاملة معه معاملة الواقع وإلغاء احتمال الخلاف عنه، ک« الاستصحاب» فإنّ مثل« لا تنقض اليقين بالشكّ» يكلّفنا بالبناء العملى على المتيقّن السابق فيما إذا شككنا فى بقائه وارتفاعه، وک« قاعدة التجاوز» بناءً على كونها أصلًا عمليّاً، فإنّ ما روى- فى وسائل الشيعة 6: 317، كتاب الصلاة، الباب 13 من أبواب الركوع، الحديث 3- من قوله عليه السلام فى جواب من سأله عن الشكّ فى الركوع وقد دخل فى الركعة اللاحقة:« بلى قد ركعت» يدلّ على لزوم البناء على تحقّق الركوع فى موارد الشكّ فيه بعد التجاوز عن محلّه، وأمّا الاصول الغير المحرزة فأراد بها ما حكم فيه على نفس الشكّ من دون النظر إلى أحد طرفيه وإلغاء احتمال الخلاف عنه، كأصالة البراءة والحلّيّة والطهارة. م ح- ى.

[285] (1) قال المحقّق النائینی رحمه الله: یجتمع فی القطع جهات ثلاث: الجهة الاولی: جهة کونه صفة قائمة بنفس العالم ...
الجهة الثانیة: جهة إضافة الصورة لذی الصورة، وهی جهة کشفه عن المعلوم ومحرزیّته له وإرائته للواقع المنکشف ...
الجهة الثالثة: جهة البناء والجری العملی علی وفق العلم ... فوائد الاصول 3: 16. م ح- ی.
[286] (2) فوائد الاصول 3: 110.
[287] (1) المراد بها أصالة الاحتیاط فی الشبهات البدویّة التی وقع النزاع بین الاصولیّین والأخباریّین فی أنّها هل هی مجری البراءة أو الاحتیاط، وأمّا أصالة الاحتیاط الجاریة فی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی فلیست محلّ الکلام فی المقام. منه مدّ ظلّه.
[288] (2) أی البناء العملی علی أحد طرفی الشکّ علی أنّه هو الواقع. م ح- ی.
[289] (1) وذکر قبیل هذا أنّ متمّم الجعل فیما نحن فیه یتکفّل لبیان وجود الحکم فی زمان الشکّ فیه، ومراده من المتمّم هو أصالة الاحتیاط. فوائد الاصول 3: 114. م ح- ی.
[290] (1) وسائل الشیعة 15: 365، کتاب الجهاد، الباب 56 من أبواب جهاد النفس وما یناسبه، الحدیث 1.
[291] (2) وسائل الشیعة 17: 89، کتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.
[292] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، 6جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[293] (1) فوائد الاصول 3: 112.
[294] (1) والشاهد علی کونهما فی عرض واحد أنّ الشارع کان متمکّناً من إیجاب الاحتیاط مکان الحکم بالرخصة والحلّیّة، ولو حکم بالاحتیاط لکان متأخّراً عن الحکم الواقعی لا محالة. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام المحقّق النائینی رحمه الله.
[295] (1) وسائل الشیعة 17: 89، کتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.
[296] (1) یونس: 59.
[297] (2) لا یقال: الأمارة المشکوکة الحجّیّة یمکن أن تکون حجّة فی الواقع، ولو کانت حجّة لکان العمل بها من مصادیق« ما أذن اللّه تعالی به» ولا یصدق علیه« الافتراء» المحرّم.
فإنّه یقال: المراد ب« الإذن» فی الآیة الشریفة بحسب المتفاهم العرفی هو الإذن الظاهر الواصل إلی المکلّف، لا صرف الإذن الواقعی، ولو لم یتبیّن للعبد. منه مدّ ظلّه.

[298] (3) وسائل الشيعة 27: 22، كتاب القضاء، الباب 4 من أبواب صفات القاضى، الحديث 6.
[299] (1) فرائد الاصول 1: 125.
[300] (2) وبتعبير المحقّق الخراسانى رحمه الله:« الشكّ فى الحجّيّة يساوق القطع بعدم الحجّيّة». منه مدّ ظلّه.
[301] (3) كفاية الاصول: 323.
[302] (4) بخلاف الظنّ الانسدادى على تقدير الكشف، فإنّه حجّة شرعيّة منكشفة من طريق العقل. منه مدّ ظلّه.
[303] (1) ما وجدناه فى تقريرات بحثه الذى ألّفه الشيخ محمّد تقى البروجردى وسمّاه« نهاية الأفكار». م ح- ى.
[304] (2) نهاية الأفكار 3: 80.
[305] (3) فإنّ الاحتياط لا يجب إلّاإذا كان الشكّ فى الحكم مسبوقاً بالعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميّة ولم ينحلّ إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى بالظفر إلى عدّة منها من طريق العلم والعلمى. م ح- ى.
[306] (1) فرائد الاصول 1: 127.
[307] (1) حاشية كتاب فرائد الاصول: 43.
[308] (2) أى ما احرز عدم كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأمارة معتبرة، أو بأصل محرز كالاستصحاب. م ح- ى.
[309] (3) أى ما احرز كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأمارة معتبرة، أو بأصل محرز كالاستصحاب. م ح- ى.
[310] (1) الأعراف: 28. وتوجيه الاستدلال بهذه الآية أنّ الهمزة فيها ليست للاستفهام الحقيقى، بل للإنكار التوبيخى، فتقتضى أنّ ما بعدها واقع وأنّ فاعله ملوم، فتدلّ على حرمة هذا النوع من القول. م ح- ى.
[311] (1) كفاية الاصول: 322.
[312] (1) ذكر هذا القيد إنّما هو لأجل ما سيأتى من القول بالتفصيل فى حجّيّة الظواهر بين من قصد إفهامه وغيره، وفى حجّيّة كلام الشارع بين ظواهر الكتاب والروايات. منه مدّ ظلّه.
[313] (1) الإسراء: 88.
[314] (2) البقرة: 23.
[315] (3) اطّرد النهر: تتابع جريه.
[316] (4) أفضى: خرج إلى الفضاء، والمراد هنا سكوت الإمام عمّا كان يريد قوله.
[317] (1) الشقشقة: بكسر فسكون فكسر: شىء كالرئة يخرجه البعير من فيه إذا هاج.
[318] (2) هدرت: أطلقت صوتاً كصوت البعير عند إخراج الشقشقة من فيه.

[319] (3) قرّت: سكنت وهدأت.
استخرجت معانى هذه اللغات الخمسة من آخر نهج البلاغة للدكتور صبحى الصالح. م ح- ى.
[320] (4) نهج البلاغة: 50، ذيل الخطبة 3.
[321] (5) وعلى عدم إجمال اللفظ ثالثاً، فإنّ الألفاظ المشتركة لا ظهور لها إذا استعملت بلا قرينة معيّنة، ولو كان جميع ما وضعت له من المعانى معلومة لنا. م ح- ى.
[322] (1) فالقرينة المتّصلة تغيّر المراد الاستعمالى، والمنفصلة تغيّر المراد الجدّى. م ح- ى.
[323] (2) وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 1.
[324] (1) قال الشيخ رحمه الله فى بيان الأمارات التى خرجت من تحت الأصل واقيم الدليل على اعتبارها:
منها: الأمارات المعمولة فى استنباط الأحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنّة، وهى على قسمين:
القسم الأوّل: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلک، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذى يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة. فرائد الاصول 1: 135.
[325] (2) أو يحتمل أنّه أقام قرينة منفصلة على خلاف الظاهر لكنّها لم تصل إلينا وإن بذلنا جهدنا للحصول عليها فى مظانّها، كما إذا كان بأيدينا عامّ أو مطلق ولم نجد له مخصّصاً أو مقيّداً بعد الفحص التامّ عنهما. م ح- ى.
[326] (1) كما نحتاج لرفع احتمال الزيادة والنقيصة عمداً إلى إحراز وثاقة الراوى أو عدالته. م ح- ى.
[327] (2) تقدّم منه مدّ ظلّه آنفاً أنّ التقيّة لا تنافى الإرادة الجدّيّة. م ح- ى.
[328] (1) قوانين الاصول 1: 229، السطر 16، و 398، السطر 23.
[329] (1) وهو الغالب. م ح- ى.
[330] (2) وفى الصورة الاولى تارةً يكون المخاطب وحده مقصوداً بالإفهام، كما إذا أمر المولى عبده بشىء، واخرى يكون غيره أيضاً كذلک، كما إذا كلّف جميع عبيده بتكليف، لكن بتوجيه الخطاب إلى أحدهم. م ح- ى.
[331] (1) فهو من قبيل المثل المعروف:« إيّاک أعنى واسمعى ياجارة». م ح- ى.
[332] (2) الاستبصار 1: 292، باب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث 13.
[333] (1) وهى قوله تعالى:« يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصّيَامُ كَمَا

كُتِبَ عَلَى الّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتَّقُونَ» البقرة: 183.
[334] (2) وهى قوله تعالى:« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» آل عمران: 97.
[335] (3) فلانحتاج لإثبات ذلک إلى ظواهر الآيات الكثيرة الواردة فى ذلک كى يناقش فيه الخصم بأنّه مصادرة بالمطلوب. م ح- ى.
[336] (1) آل عمران: 7.
[337] (2) الإسراء: 88.
[338] (3) هود: 13.
[339] (1) البقرة: 23.
[340] (2) وسائل الشيعة 27: 33، كتاب القضاء، الباب 5 من أبواب صفات القاضى، الحديث 9.
[341] (1) وسائل الشيعة 27: 109، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 10.
[342] (2) وسائل الشيعة 27: 110، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 11.
[343] (3) وسائل الشيعة 27: 110، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 12.
[344] (1) وسائل الشيعة 27: 111، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 15.
[345] (2) ولو كان الشكّ ناشئاً عن التعارض. م ح- ى.
[346] (1) من لا يحضره الفقيه 3: 202، باب الشرط والخيار فى البيع، الحديث 3765.
[347] (2) الكافى 3: 30، كتاب الطهارة، باب مسح الرأس والقدمين، الحديث 4.
[348] (1) عوالى اللآلى 4: 104، الحديث 154.
[349] (2) وسائل الشيعة 27: 189، كتاب القضاء، الباب 13 من أبواب صفات القاضى، الحديث 35.
[350] (3) وسائل الشيعة 27: 190، كتاب القضاء، الباب 13 من أبواب صفات القاضى، الحديث 37.
[351] (1) آل عمران: 7.
[352] (1) وبعبارة اخرى: إذا امتنع التمسّک بظاهر الكتاب لإثبات عدم حجّيّة ظواهره فالتمسّک باحتمالاته لإثبات ذلک ممتنع بطريق أولى. م ح- ى.
[353] (2) وهى ما كان ناظراً إلى منع أصل الظهور. م ح- ى.
[354] (1) وسائل الشيعة 27: 47، كتاب القضاء، الباب 6 من أبواب صفات القاضى، الحديث 27.
[355] (2) أراد عليه السلام ب« من خوطب به» الذين انزل القرآن فى

بیتهم علیهم السلام. منه مدّ ظلّه.
[356] (3) وسائل الشیعة 27: 185، کتاب القضاء، الباب 13 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 25.
[357] (4) البقرة: 43.
[358] (5) البقرة: 183.
[359] (6) آل عمران: 97.
[360] (1) النساء: 3.
[361] (2) الاحتجاج: 254.
[362] (1) أی یساعد وقوع التحریف فی القرآن. م ح- ی.
[363] (2) کفایة الاصول: 328.
[364] (3) راجع لتوضیح ذلک:« البیان فی تفسیر القرآن» للسیّد الخوئی رحمه الله، ص 224.
[365] (4) أی فی القرآن. م ح- ی.
[366] (1) مجمع البیان فی تفسیر القرآن 1: 15.
[367] (1) ولا تثبت القرآنیّة بالخبر الواحد. م ح- ی.
[368] (2) البقرة: 222.
[369] (1) راجع مجمع البیان فی تفسیر القرآن 1: 11 و 15، والبیان فی تفسیر القرآن: 135- 183، و 213- 287. م ح- ی.
[370] (2) راجع ص 220.
[371] (1) نعم، کان الاجتهاد فی تلک الأعصار أمراً سهلًا خفیف المؤونة. منه مدّ ظلّه.
[372] (2) فإنّ هذا النوع من السؤال من شأن الفقهاء کما لا یخفی، ولم یخطّئهم الأئمّة علیهم السلام فی سؤالهم، بل بیّنوا لهم مرجّحات باب التعارض، لیتمکّنوا من تمییز الحجّة عن اللاحجّة. م ح- ی.
[373] (3) وسائل الشیعة 27: 118، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 31.
[374] (1) وسائل الشیعة 27: 121، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 40.
[375] (2) وسائل الشیعة 27: 119، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 34.
[376] (3) وسائل الشیعة 27: 142، کتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 15.
[377] (4) وسائل الشیعة 27: 146، کتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 27.
[378] (1) وسائل الشیعة 27: 148، کتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 34.

[379] (2) أی: هذا الذی ذکر فی« إن قلت». م ح- ی.
[380] (1) شرح نهج البلاغة- لابن أبی الحدید- 8: 123.
[381] (2) المصدر نفسه.
[382] (3) وهذا ما یقتضیه مناسبة الحکم والموضوع أیضاً، کأنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله قال: إذا اجتمعت امّتی علی أمر صانهم اللَّه بعنایته ولطفه من الخطأ، فیکون اجتماعهم کاشفاً عن کون ذلک الأمر أمراً واقعیّاً. منه مدّ ظلّه.
[383] (1) إذ لولا الأمر بالتکذیب لکثرت دعوی الرؤیة من قبل الکاذبین الذین ینتفعون بمثل هذه الدعاوی، فإنّ بعضهم مع ذلک ادّعوا البابیّة، بل المهدویّة، وأسّسوا علیهما مذاهب فاسدة، فلو لم نؤمر بتکذیب أمثالهم لکانت أمثال هذه الدعاوی والمذاهب الناشئة عنها أضعافاً مضاعفة. م ح- ی.
[384] (1) العدّة فی اصول الفقه 2: 631 و 643.
[385] (1) الکافی 3: 5، کتاب الطهارة، باب البئر وما یقع فیها، الحدیث 2.
[386] (2) یقال له بالفارسیّة:« سربازی». م ح- ی.
[387] (1) کما ورد بهذا المضمون مقبولة عمر بن حنظلة. الکافی 1: 67، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10.
[388] (1) فوائد الاصول 3: 150.
[389] (1) العول:« زیادة الفریضة لقصورها عن سهام الورثة علی وجه یحصل به النقص علی الجمیع بالنسبة» والتعصیب:« توریث ما فضل عن السهام من کان من العصبة». جواهر الکلام 39: 99 و 106.
وقال الإمام الخمینی رحمه الله فی حکم العول: الثالثة: ما إذا کانت الترکة أقلّ من السهام، وذلک بدخول بنت أو بنتین فصاعداً، أو اخت من قبل الأبوین أو الأب، أو اختین کذلک فصاعداً فی الورثة، فیرد النقص علیهنّ، ولا یعول بوروده علی الجمیع بالنسبة، فلو کان الوارث بنتاً وزوجاً وأبوین یردّ فرض الزوج والأبوین، ویرد النقص- وهو نصف السدس- علی البنت، ولو کانت فی الفرض بنات متعدّدة یرد النقص- وهو الربع- علیهنّ، وکذا فی الأمثلة الاخر.
وقال رحمه الله فی حکم التعصیب: الثانیة: ما لو کانت الترکة أزید من السهام فتردّ الزیادة علی أرباب الفروض، ولا تعطی لعصبة المیّت، وهی کلّ ذکر ینتسب إلیه بلا وسط أو بواسطة الذکور، فلو کان الوارث منحصراً ببنت واحدة وامّ یعطی النصف البنت فرضاً والسدس الامّ فرضاً، ویردّ الثلث الباقی علیهما أرباعاً علی نسبة سهمهما، ولو انحصر ببنات متعدّدة وامّ یعطی الثلثان البنات فرضاً والسدس الامّ فرضاً، والسدس الباقی یردّ علیهما أخماساً علی نسبة السهام، والعصبة فی فیها التراب. تحریر الوسیلة

2: 359. م ح- ی.
[390] (2) وکوجوب مقدّمة الواجب الذی یبتنی علی الملازمة العقلیّة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.
[391] (3) کموارد استنباط الحکم من الإطلاق والعموم ونحوهما، فإنّ اتّفاق العلماء فیها لا یکشف عن تلقّیها عن المعصوم علیه السلام، لأنّ بیانها لیس من وظائفه علیه السلام، فإنّهم قالوا:« علینا إلقاء الاصول وعلیکم التفریع». وسائل الشیعة 27: 62، کتاب القضاء، الباب 6 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 52.
[392] (1) نهایة الاصول: 534.
[393] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، 6جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[394] (2) بشرط تساوی المنقول إلیه والناقل فی وجه حجّیّة الإجماع المحصّل، کما إذا اعتقد کلاهما بأنّه حجّة من باب الحدس والملازمة العادیّة. م ح- ی.
[395] (3) وترتیب البحث کان یقتضی تأخّر هذه المسألة عن الکلام حول حجّیّة الخبر الواحد، لتفرّعها علیه، لکنّ الاصولیّین قدّموها. منه مدّ ظلّه.
[396] (1) لو کان الخبر واجداً لکلتا الخصوصیّتین لعمل العقلاء به، ولو کان فاقداً لإحداهما لشککنا فی بنائهم علی العمل به، ولا مجال للتمسّک بالأدلّة اللبّیّة فی الموارد المشکوکة، بخلاف الأدلّة اللفظیّة، حیث یجوز التمسّک بإطلاقها وعمومها ونحوهما فی موارد الشکّ فی التخصیص والتقیید. م ح- ی.
[397] (1) بخلاف ما إذا کان المنقول إلیه مخالفاً للناقل فی وجه اعتبار الإجماع، کأن یری الناقل أنّه من باب اللطف والملازمة العقلیّة، والمنقول إلیه أنّه من باب الحدس والملازمة العادیّة. م ح- ی.
[398] (1) کأن یعتقد کلاهما بانکشاف رأی الإمام علیه السلام بالإجماع من طریق قاعدة اللطف. م ح- ی.
[399] (1) نهایة الدرایة 3: 190.
[400] (2) نعم، یعمّه بالنسبة إلی نقل السبب فی الصورة الثانیة، أعنی ما إذا أراد المخبر نقل السبب والمسبّب کلیهما. م ح- ی.
[401] (1) علی وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع أو الاطمئنان بقول المعصوم علیه السلام. م ح- ی.
[402] (2) سواء لم یکن هناک حدیث، أو کان ولکنّهم لم یستندوا إلیه فیما أفتوا به. م ح- ی.
[403] (1) الکافی 1: 67، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10.
[404] (1) ویؤیّده أنّ السائل أیضِاً فهم أنّ الإجماع فی کلام الإمام علیه

السلام بمعنى الشهرة، ولذا سأله بقوله:« فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟». م ح- ى.
[405] (1) قال فى« المعجم الوسيط»: الشهرة: ظهور الشىء وانتشاره، وقال فى« المصباح المنير»: شهرته بين الناس: أبرزته.
[406] (1) فالشهرة فى المقبولة تنطبق على« الشهرة العمليّة» لا على« الشهرة الفتوائيّة» الاصطلاحيّة. م ح- ى.
[407] (2) وسائل الشيعة 8: 214 و 216 و 219، كتاب الصلاة، الباب 9 و 10 و 11 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[408] (1) راجع المبسوط 1: 14.
[409] (1) الظاهر زيادة كلمة« لا» كما قال المصحّح. م ح- ى.
[410] (2) فوائد الاصول 3: 154.
[411] (1) وهى ما رواه العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداک، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام:« خذ بما اشتهر بين أصحابک ودع الشاذّ النادر». الحديث. مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 2.
[412] (2) راجع كفاية الاصول: 336.
[413] (1) فالبحث عن حجّيّة« الخبر الواحد» هو البحث عن عوارض السنّة الحاكية على رأى صاحب الفصول رحمه الله، بخلاف ما سيأتى من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّه جعل البحث فى السنّة المحكيّة. م ح- ى.
[414] (2) كفاية الاصول: 337.
[415] (3) فرائد الاصول 1: 238.
[416] (1) كفاية الاصول: 237.
[417] (1) الإسراء: 36.
[418] (2) النجم: 28.
[419] (1) كفاية الاصول: 339.
[420] (2) الكافى 6: 432، كتاب الأشربة، باب الغناء، الحديث 10.
[421] (1) فرائد الاصول 1: 246، وكفاية الاصول: 339.
[422] (1) ليس لنا دليل بهذا اللفظ ظاهراً، لكن ورد مضمونه فى أحاديث متعدّدة، فراجع وسائل الشيعة 8: 227- 229، كتاب الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.
[423] (2) هذه الأحاديث مرويّة فى وسائل الشيعة 8: 187- 252، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[424] (1) هذا فيما إذا كانت الحكومة بلسان التضييق، وأمّا إذا كانت بلسان التوسعة- كما إذا قال فى دليل:« أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر:ِ«

زید عالم»- کان الدلیل الثانی حاکماً بدخول مورده فی الدلیل الأوّل تعبّداً، وإن کان خارجاً عنه حقیقةً. م ح- ی.
[425] (1) الأنعام: 148.
[426] (1) أی: الأدلّة الدالّة علی جواز العمل بالخبر الواحد. م ح- ی.
[427] (2) أی: الآیات الناهیة عن العمل بالظنّ. م ح- ی.
[428] (1) فوائد الاصول 3: 161.
[429] (1) وسائل الشیعة 27: 123، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 47.
[430] (2) وسائل الشیعة 27: 112، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 18.
[431] (3) وسائل الشیعة 27: 111، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 15.
[432] (1) لا یخفی علیک أنّ دعوی الإجماعین المتقابلین من قبل هذین العلمین المعاصرین- الذین تَلْمَذا عند شیخ واحد، وهو محمّد بن محمّد بن نعمان الملقّب بالمفید رحمه الله، بل تَلْمَذَ الشیخ الطوسی رحمه الله عند السید المرتضی رحمه الله برهة من الزمان بعد وفاة الشیخ المفید رحمه الله- أمر عجیب.
لکن حکی عن عدّة الشیخ الطوسی رحمه الله أنّه اعترف بالإجماع علی بطلان العمل بخبر الواحد وأنّه عند الفرقة المحقّة کالعمل بالقیاس، إلّاأنّه أوّل معقد الإجماع بإرادة الأخبار التی یرویها المخالفون. راجع فرائد الاصول 1: 246 و 313.
وحاصل ما ذکره الشیخ رحمه الله علی ما حکی عن عدّته: أنّ علماء الشیعة أجمعوا علی حجّیّة الخبر الذی رواه الفرقة المحقّة، وعلی عدم حجّیّة الخبر الذی انفرد بنقله غیرهم، فلا منافاة بین الإجماعین. م ح- ی.
[433] (1) راجع ص 162.
[434] (2) الحجرات: 6.
[435] (3) مجمع البیان فی تفسیر القرآن 9: 132.
[436] (1) راجع ص 231- 234 من الجزء الثالث.
[437] (1) کقوله تعالی:« وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ» النساء: 23.
فإنّ قید« اللآتی فی حجورکم» لا دخل له فی حرمة« الربائب» لکنّ الربائب یعشن فی حجور بعولة امّهاتهنّ غالباً. منه مدّ ظلّه.
[438] (2) کقوله تعالی:« وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً» النور: 33.
فإنّ قید« إن أردن تحصّناً» توضیح ل« الإکراه» لأنّ قوام« الإکراه علی البغاء» إرادتهنّ التحصّن. م ح- ی.
[439] (3) راجع ص 179- 193 من الجزء الثالث.

[440] (1) الأعراف: 204.
[441] (2) النساء: 86.
[442] (1) كفاية الاصول: 340.
[443] (2) فوائد الاصول 3: 164.
[444] (1) إذ لا إشكال فى أصل علّيّة الشرط للجزاء، إنّما الإشكال فى علّيّته المنحصرة. منه مدّ ظلّه.
[445] (1) هذا فرض تخيّلى، إذ لا يمكن القول بعدم اعتبار العلم الناشئ من خبر الفاسق، لأنّ حجّيّة العلم ذاتيّة غير قابلة للجعل نفياً وإثباتاً كما تقدّم فى مبحثه. منه مدّ ظلّه.
[446] (2) ومادّة الافتراق من ناحية المفهوم هى خبر العادل الذى يفيد العلم، ومادّة الافتراق من ناحية التعليل هى خبر الفاسق الذى لا يفيد العلم. م ح- ى.
[447] (1) فوائد الاصول 3: 172.
[448] (1) نهاية الدراية 3: 212.
[449] (2) كفاية الاصول: 340.
[450] (1) الكافى 1: 20، كتاب العقل والجهل، الحديث 14.
[451] (2) النساء: 17.
[452] (1) فوائد الاصول 3: 174.
[453] (1) النبأ: 1- 2.
[454] (1) راجع ص 260- 261.
[455] (1) حاشية كتاب فرائد الاصول: 63.
[456] (1) والحقّ هو الثانى، فإنّ كثرة الاستعمال هى التى توجب انس الذهن بالمستعمل فيه، بحيث ينتقل إليه حين استعمال اللفظ. منه مدّ ظلّه.
[457] (2) فلا دخل للإجازات الروائيّة المنتهية إلى المشايخ الثلاثة فى إثبات انتساب الكتب الأربعة إليهم. منه مدّ ظلّه.
[458] (1) فوائد الاصول 3: 180.
[459] (1) كلمة« أنّ» زائدة مخلّة. م ح- ى.
[460] (2) تهذيب الاصول 2: 462.
[461] (1) التوبة: 122.
[462] (1) وفيه ما تقدّم من الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» فى مسألة الموافقة الالتزاميّة ص 130، من أنّ المكلّف به لا يجب أن يكون مقدوراً بلا واسطة، بل يكفى فى صحّة التكليف القدرة على مبادئ المكلّف به التى يحصل عقيبها قهراً. م ح- ى.
[463] (1) قد مرّ أنّ إثبات حجّيّة الخبر الواحد بآية« النفر» يتوقّف على أمرين: أ- أن يكون الحذر واجباً، ب- أن يكون وجوبه مطلقاً بحيث يعمّ صورة عدم حصول العلم من كلام المنذرين، وقد تقدّم البحث حول الأمر

الأوّل ولمّا يبحث عن الأمر الثانى، بل سيجىء الكلام فيه، فالتحقيق فى مفاد الآية تحت عنوان« جولة حول الآية الشريفة» كالجملة المعترضة بين ذينک الأمرين. م ح- ى.
[464] (1) هذا فى السرايا، وأمّا الغزوات فكان النبىّ صلى الله عليه و آله يصاحبهم فيها. م ح- ى.
[465] (2) هذه الأقوال منقولة فى مجمع البيان فى تفسير القرآن 5: 83.
[466] (1) ويؤيّده أوّلًا: أنّ الآية وقعت فى سياق آيات الجهاد والقتال، وثانياً: أنّه قيل فى شأن نزولها: كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا خرج غازياً لم يتخلّف عنه إلّاالمنافقون والمعذّرون، فلمّا أنزل اللّه تعالى عيوب المنافقين وبيّن نفاقهم فى غزاة تبوک قال المؤمنون: واللّه لا نتخلّف عن غزاة يغزوها رسول اللّه صلى الله عليه و آله ولا سريّة أبداً، فلمّا أمر رسول اللّه صلى الله عليه و آله بالسرايا إلى الغزو نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول اللّه صلى الله عليه و آله وحده، فأنزل اللّه سبحانه:« وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا» الآية، عن ابن عبّاس فى رواية الكلبى. مجمع البيان فى تفسير القرآن 5: 83. م ح- ى.
[467] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[468] (1) طه: 43- 44.
[469] (1) فوائد الاصول 3: 186.
[470] (2) كما هو الحقّ، وتقدّم فى مبحث العامّ والخاصّ، ص 262- 265 من الجزء الثالث. م ح- ى.
[471] (1) كفاية الاصول: 288.
[472] (2) مصباح الاصول 2: 184.
[473] (1) مجمع البيان فى تفسير القرآن 5: 83.
[474] (1) الكافى 1: 378، باب ما يجب على الناس عند مضىّ الإمام.
[475] (2) أى: قل لهم:« فاسئلوا ...» منه مدّ ظلّه.
[476] (3) النحل: 43.
[477] (1) ودعوى أنّ الآية لا تدلّ على حجّيّة قول أهل الذكر إلّافى خصوص ما إذا كان مسبوقاً بالسؤال، مدفوعة بما أفاده الشيخ رحمه الله من أنّه إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السلام فى خصوص الواقعة، فأجاب بأنّى سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً: إنّى سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا؛ لأنّ حجّيّة قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى. فرائد الاصول 1: 288. م ح- ى.

[478] (2) كالاعتقاد بأنّ« لقمان» لم يكن نبيّاً، ولكن كان عبداً كثير التفكّر، أو كان« دانيال» من أنبياء بنى إسرائيل، أو كان« نوح» من أنبياء اولى العزم، فلا منع من الاعتقاد بمثل هذه المسائل باستناد الخبر الواحد. م ح- ى.
[479] (1) راجع فرائد الاصول 1: 297.
[480] (2) راجع وسائل الشيعة 27: 106- 124، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى.
[481] (3) وسائل الشيعة 27: 149، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 40.
[482] (4) وسائل الشيعة 27: 143، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 19.
[483] (1) وسائل الشيعة 27: 146، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 27.
[484] (2) وسائل الشيعة 27: 147، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 33.
[485] (3) منها: ما روى عن النبىّ صلى اللّه عليه و آله أنّه قال:« من حفظ من امّتى أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه اللّه يوم القيامة فقيهاً عالماً». وسائل الشيعة 27: 93، كتاب القضاء، الباب 8 من أبواب صفات القاضى، الحديث 54.
ومنها: ما قال أبو عبداللّه عليه السلام للمفضّل بن عمر:« اكتب وبثّ علمک فى إخوانک، فإن متّ فأورث كتبک بنيک، فإنّه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّابكتبهم». وسائل الشيعة 27: 81، كتاب القضاء، الباب 8 من أبواب صفات القاضى، الحديث 18.
ومنها: ما روى عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول:« اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنّا». وسائل الشيعة 27: 137، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 3.
[486] (1) فإنّه بعد نقل الأخبار الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد، قال:
ولا يتوهّم أنّ هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصحّ الاستدلال بها لمثل المسألة، فإنّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال فى أنّ مجموعها متواترة إجمالًا، للعلم بصدور بعضها عنهم« صلوات اللّه عليهم أجمعين»، إنتهى كلامه. فوائد الاصول 3: 191.
[487] (1) أجود التقريرات 3: 197.
[488] (1) حيث ورد فى كثير منها:« إنّى تاركٌ فيكم الثقلين»- وسائل الشيعة 27: 34، كتاب القضاء، الباب 5 من أبواب صفات القاضى، الحديث 9- وفى بعضها:« إنّى تاركٌ فيكم أمرين»- الكافى 1: 294، كتاب الحجّة، باب الإشارة والنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، الحديث 3- وفى

بعضها:« كتاب اللّه وعترتى أهل بيتى»- وسائل الشيعة 27: 189، كتاب القضاء، الباب 13 من أبواب صفات القاضى، الحديث 34- وفى بعض آخر:« ألا وهو القرآن، والثقل الأصغر أهل بيتى»- بحار الأنوار 22: 476، باب وصيّته صلى الله عليه و آله عند قرب وفاته، الحديث 25- إلى غير ذلک من التعابير المختلفة الواردة فى الحديث الشريف. م ح- ى.
[489] (1) أجود التقريرات 3: 197.
[490] (2) كفاية الاصول: 347.
[491] (3) فوائد الاصول 3: 191.
[492] (4) أجود التقريرات 3: 199.
[493] (1) وسائل الشيعة 27: 149، كتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، الحديث 40.
[494] (2) وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 1.
[495] (3) لا بالحكم. م ح- ى.
[496] (4) تهذيب الاصول 2: 469.
[497] (1) راجع ص 260- 261.
[498] (1) راجع ص 252.
[499] (1) هداية المسترشدين 3: 373.
[500] (1) وبعبارة اخرى: يجب التمسّک بالسنّة التى هى قول المعصوم وفعله وتقريره بمقتضى« حديث الثقلين» وكون الشىء قول المعصوم مثلاً تارةً معلومٌ لنا، كما إذا سمعنا قوله عليه السلام مباشرةً، واخرى مظنوناً، كما إذا أخبر الثقة بأنّه عليه السلام قال: كذا. م ح- ى.
[501] (1) الإسراء: 36.
[502] (2) راجع ص 279.
[503] (3) راجع ص 287.
[504] (4) كما روى عن أبان بن تغلب عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال:« إنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّ امرأة تقضى صومها ولا تقضى صلاتها، يا أبان: إنّ السنّة إذا قيست محق الدين». الكافى 1: 57، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث 15.
[505] (5) كما قال اللّه تعالى:« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» البقرة: 275.
[506] (1) راجع ص 331.
[507] (1) نكت الأرض بقضيب أو بإصبعه: ضربها به حال التفكّر فأثّر فيها. م ح- ى.
[508] (2) فاكهة معروفة، يُقال لها بالفارسيّة: بالنگ. م ح- ى.
[509] (3) أحار الجواب: ردّه، ومنه« لم يُحِرْ جواباً» أى لم يردّ جواباً. م ح- ى.

[510] (4) مستدرک الوسائل 17: 241، کتاب القضاء، الباب 3 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 2.
[511] (1) مثل علماء الرجال. م ح- ی.
[512] (2) کقول عبد العزیز بن المهتدی للرضا علیه السلام:« أفیونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی؟». وسائل الشیعة 27: 147، کتاب القضاء، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 33.
[513] (1) کفایة الاصول: 384.
[514] (1) وبعبارة اخری: کما أنّ الشکّ فی الأحکام الکلّیّة الاعتباریّة- کالشکّ فی وجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب التتن- یعدّ من الشبهات الحکمیّة، کذلک الشکّ فیما هو من الواقعیّات التی لا یمکن الوصول إلیها إلّابیان الشارع، کالشکّ فی طهارة عرق البقرة الجلّالة ونجاسته، بناءً علی کون الطهارة والنجاسة من الامور الواقعیّة. م ح- ی.
[515] (1) فرائد الاصول 2: 17.
[516] (1) الإسراء: 15.
[517] (1) فرائد الاصول 2: 23.
[518] (2) الأنفال: 33.
[519] (3) الإسراء: 13- 14.
[520] (4) الإسراء: 16.
[521] (1) کفایة الاصول: 385.
[522] (1) فوائد الاصول 3: 333.
[523] (1) الطلاق: 7.
[524] (1) کما أنّها کانت کذلک علی الوجه الثانی. م ح- ی.
[525] (1) المعنی الاسم المصدری ما یعبّر عنه بالفارسیّة ب« واجب بودن» و« حرام بودن» والمعنی المصدری ما یعبّر ب« واجب کردن» و« حرام کردن» وما لا یصحّ جعله مفعولًا به هو المصدر، بخلاف اسم المصدر، ولذا قد یقال:« کلّفته بالوجوب» و« کلّفته بالحرمة» وإن کان بنحو من العنایة والمسامحة. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق النائینی رحمه الله.
[526] (2) فوائد الاصول 3: 332.
[527] (1) وهو ما یعبّر عنه بالفارسیّة ب« چیزی که». منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام المحقّق العراقی رحمه الله.
[528] (2) نهایة الأفکار 3: 202.
[529] (1) أنوار الهدایة 2: 28.
[530] (1) نهایة الأفکار 3: 203.
[531] (2) راجع ص 454 من الجزء الثالث.
[532] (1) وهی قوله تعالی:« وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا».
[533] (1) نهایة الأفکار 3: 204.

[534] (1) كالتفكّر بأنّه تعالى كيف خلق الأشياء بلا مادّة ولا مثال، أو لأىّ شىء خلق ما يضرّ ولا ينفع بحسب الظاهر، أو لأىّ شىء خلق بعض الأشياء طاهراً وبعضها نجساً، أو لأىّ شىء خلق الإنسان من تفاوت، وأمثال ذلک. كتاب الخصال: 417، التعليقة 2.
[535] (2) كتاب الخصال: 417، باب التسعة، الحديث 9، والتوحيد- للصدوق-: 353، باب الاستطاعة، الحديث 24.
[536] (1) فوائد الاصول 3: 337.
[537] (1) ويعكس المعنى فيما إذا تعدّى ب« على» كما إذا قلت:« وضعت جبهتى على الأرض». منه مدّ ظلّه.
[538] (1) فوائد الاصول 3: 337.
[539] (2) وسائل الشيعة 25: 420، كتاب إحياء الموات، باب 7 من أبواب إحياء الموات، الحديث 2.
[540] (3) راجع وسائل الشيعة 8: 227- 229، كتاب الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[541] (1) فوائد الاصول 3: 337.
[542] (1) فروى« أنّ اللّه عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعةً، فصارت عديل الفريضة، لا يجوز تركهنّ إلّافى سفر، وأفرد الركعة فى المغرب فتركها قائمة فى السفر والحضر، فأجاز اللّه عزّ وجلّ له ذلک كلّه، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة». الكافى 1: 266، كتاب الحجّة، باب التفويض إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وإلى الأئمّة عليهم السلام فى أمر الدين، الحديث 4.
[543] (1) وسائل الشيعة 23: 237، كتاب الأيمان، الباب 16 من أبواب الأيمان، الحديث 6.
[544] (1) نعم، حرمة الحنث ساقطة حينئذٍ لأجل الإكراه أو الاضطرار، ولامنافاة بين سقوط الحرمة وثبوت الكفّارة، كما أنّه لا منافاة بينهما فى بعض محرّمات الإحرام، كما إذا اضطرّ المحرم إلى الاستظلال أو لبس المخيط، فإنّهما لم يكونا محرّمين عليه حينئذٍ، ولكن مع ذلک يجب عليه الكفّارة. منه مدّ ظلّه.
[545] (1) وأمّا إذا كان ورود الرفع على الفعل الصادر عن نسيان أو إكراه أو نحوهما مخالفاً للامتنان فلا يشمله حديث الرفع، كما إذا نذر أن يكرم عالماً فاكره على الإكرام أو اضطرّ إليه، فإنّه لا يصحّ أن يكون الإكرام المكره عليه مشمولاً لحديث الرفع، لأنّ فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقّق الامتثال ووجوب الإكرام عليه ثانياً، وذلک ينافى الامتنان. هذا ما صرّح به المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول 3: 352. م ح- ى.

[546] (2) فوائد الاصول 3: 352.
[547] (1) نهاية الأفكار 3: 219.
[548] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[549] (1) النساء: 92.
[550] (1) راجع وسائل الشيعة 8: 227- 229، كتاب الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[551] (2) راجع وسائل الشيعة 8: 239- 242، كتاب الصلاة، الباب 24 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[552] (3) فوائد الاصول 3: 347.
[553] (1) نهاية الأفكار 3: 216.
[554] (1) تهذيب الاصول 3: 32.
[555] (2) درر الفوائد: 441.
[556] (1) راجع ص 387.
[557] (2) مستدرک الوسائل 12: 24، كتاب الجهاد، الباب 56 من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث 2.
[558] (1) ولا يخفى أنّ حديث« لاتعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»- وسائل الشيعة 1: 371، كتاب الطهارة، الباب 3 من أبواب الوضوء، الحديث 8- ميّز بلحاظ المستثنى والمستثنى منه الأجزاء والشرائط التى تجب إعادة الصلاة الفاقدة لها ممّا لا تجب الإعادة منها، لكنّ البحث لا ينحصر فى الصلاة، بل يعمّ جميع العبادات، على أنّ التمثيل بمثل التشهّد والطهارة عن الخبث يكون مع قطع النظر عن حديث« لا تعاد». منه مدّ ظلّه.
[559] (1) راجع ص 391.
[560] (1) فوائد الاصول 3: 353.
[561] (2) راجع ص 374.
[562] (3) راجع ص 386.
[563] (1) راجع ص 396.
[564] (1) نهاية الأفكار 3: 224.
[565] (1) راجع وسائل الشيعة 16: 218، كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الباب 25 من أبواب الأمر والنهى وما يناسبهما، الحديث 10.
[566] (2) ففى الدرّ المنثور 4: 248:« وأخرج عبد الرزّاق وابن سعد وابن جرير وابن أبىحاتم وابنمردويه والحاكم و صحّحه، والبيهقى فى الدلائل من طريق أبى عبيدة بن محمّد بن عمّار، عن أبيه قال: أخذ المشركون عمّار بن ياسر فلم يتركوه حتّى سبّ النبىّ صلى الله عليه و آله وذكر آلهتهم بخير، ثمّ تركوه، فلمّا أتى رسول اللّه صلى الله عليه و آله

قال: شرّ ما تركت حتّى نلت منک وذکرت آلهتهم بخير، قال: کيف تجد قلبک؟ قال: مطمئنّ بالإيمان، قال: إن عادوا فعد، فنزلت« إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ».
وفی مجمع البيان 6: 387:« قيل: نزلت قوله:« إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» فی جماعة اکرهوا، وهم عمّار، وياسر أبوه، وامّه سميّة، وصهيب، وبلال، وخبّاب، عذّبوا وقتل أبوعمّار وامّه، وأعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه، ثمّ أخبر سبحانه بذلک رسول اللّه صلی الله عليه و آله فقال قوم: کفر عمّار، فقال صلی الله عليه و آله: کلّا، إنّ عمّاراً ملیء إيماناً من قرنه إلی قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه، وجاء عمّار إلی رسول اللّه صلی الله عليه و آله وهو يبکی، فقال صلی الله عليه و آله: ما ورائک؟ فقال: شرّ يا رسول‌اللّه، ما تركت حتّى نلت منک وذکرت آلهتهم بخير، فجعل رسول اللّه صلی الله عليه و آله يمسح عينيه ويقول: إن عادوا لک فعد لهم بما قلت، فنزلت الآية، عن ابن عبّاس وقتادة».
وفی وسائل الشيعة 16: 230، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، الباب 29 من أبواب الأمر والنهی وما يناسبهما، الحديث 13:« عن عبداللّه بن عجلان، عن أبی‌عبداللّه عليه السلام قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاک قد ظهر بالکوفة، و يوشک أن ندعی إلی البرائة من علیّ عليه السلام، فکيف نصنع؟ قال: فابرأ منه، قلت: أيّهما أحبّ إليک؟ قال: أن تمضوا علی ما مضی عليه عمّار بن ياسر، اخذ بمکّة، فقالوا له: ابرأ من رسول اللّه صلی الله عليه و آله فبرأ منه، فأنزل اللّه عزّ وجلّ عذره:« إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». م ح- ی.
[567] (1) الحجّ: 78.
[568] (1) وسائل الشيعة 16: 214، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، الباب 25 من أبواب الأمر والنهی وما يناسبهما، الحديث 2.
[569] (2) وسائل الشيعة 16: 235، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، الباب 31 من أبواب الأمر والنهی وما يناسبهما، الحديث 2.
[570] (1) نعم، يمکن التمسّک بحديث« لا تعاد» فی خصوص الصلاة. منه مدّ ظلّه.
[571] (1) فوائد الاصول 3: 356.
[572] (1) فوائد الاصول 3: 357.
[573] (1) وسائل الشيعة 1: 315، کتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب أحکام الخلوة، الحديث 1.
[574] (2) وسائل الشيعة 6: 289، کتاب الصلاة، الباب 19 من أبواب القنوت، الحديث 3.
[575] (1) اختلفوا فی أنّ الأصل الأوّلی فی الأشياء- قبل جعل أحکامها الشرعيّة- هل هو الإباحة أو الحظر، بمعنی أنّ العقل هل يحکم بجواز

التصرّف فيها أو بمنعه؟ واحتمال إرادة الإباحة العقليّة من الحديث بعيد، لكنّه صرف احتمال فى مقام الثبوت. منه مدّ ظلّه.
[576] (1) نهاية الدراية 4: 73.
[577] (1) نهاية الدراية 4: 74.
[578] (1) راجع ص 417.
[579] (2) راجع ص 419- 420.
[580] (3) نهاية الدراية 4: 74.
[581] (1) المصدر نفسه.
[582] (1) حيث إنّ غاية الإباحة الظاهريّة فى الحديث- على هذا الفرض- هى العلم بالنهى الواقعى أو الظاهرى، ووجوب الاجتناب فى الشبهات البدويّة التحريميّة- المستفاد من أدلّة الاحتياط فرضاً- نهى ظاهرى تحصل به هذه الغاية. م ح- ى.
[583] (2) مستدرک الوسائل 18: 20، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب 12 من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث 4.
[584] (1) أجود التقريرات 3: 315.
[585] (1) كفاية الاصول: 389.
[586] (1) لم أجد رواية بهذه العبارة، نعم، يستفاد مضمونها من الأحاديث الواردة فى وسائل الشيعة 8: 227- 229، كتاب الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.
[587] (2) راجع للاطّلاع على هذه الأدلّة وسائل الشيعة 8: 187، 193، 212، 214، 216، 219، 222، 224 و 225، الأبواب 1، 2، 8، 9، 10، 11، 13، 14 و 15 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.
[588] (1) وسائل الشيعة 27: 163، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 33.
[589] (2) لأنّ« الوضع» إذا عدّى ب« عن» كان بمعنى الرفع، فكان معنى الحديث أنّ« ما كان من التكاليف محجوباً عن العباد ولا يعلمونه فهو مرفوع عنهم» وهذا عين مفاد« حديث الرفع». م ح- ى.
[590] (3) والحقّ أنّ وجوبه طريقى لا نفسى. منه مدّ ظلّه.
[591] (4) فالأحكام على ثلاثة أقسام: أ- ما سكت اللّه تعالى عنه ولم يبيّنه للعباد، ب- ما بيّنه ولكنّه لم يصل إلينا، ج- ما وصل إلينا وعلمنا به، ومورد أصالة البرائة هو القسم الثانى منها كما لا يخفى. م ح- ى.
[592] (5) عوالى اللئالى 3: 166.
[593] (1) الأنفال: 17.
[594] (2) وسائل الشيعة 6: 361، الباب 13 من أبواب السجود، الحديث 3.
[595] (3) الكافى 1: 160، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين

الأمرين، الحديث 13.
[596] (1) ما وجدت رواية بهذا التعبير، لكن روى عن مسعدة بن صدقة عن أبىعبداللّه عليه السلام قال: سمعته يقول:« كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه» الحديث. راجع وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب مايكتسب به، الحديث 4. م ح- ى.
[597] (2) كفاية الاصول: 388.
[598] (1) أنوار الهداية 2: 72.
أقول: إنّ الإمام رحمه الله وإن ذهب فى أنوار الهداية إلى عدم اختصاص هذه الرواية بالشبهات الموضوعيّة، إلّاأنّه ذهب فى تهذيب الاصول إلى اختصاصها بها. راجع تهذيب الاصول 3: 85. م ح- ى.
[599] (1) أنوار الهداية 2: 72.
[600] (2) وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب مايكتسب به، الحديث 1.
[601] (1) المصدر نفسه.
[602] (1) نهاية الأفكار 3: 233.
[603] (1) فما ذكرناه فى الجهة الاولى من التمثيل بما إذا شككنا فى حلّيّة المايع المردّد بين الخمر والخلّ إنّما هو لأجل التوضيح، وإلّا فذلک المثال خارج عن تحت الحديث، لكونه من مصاديق الشبهة البدويّة الخارجة منه. منه مدّ ظلّه.
[604] (1) نهاية الدراية 4: 84.
[605] (2) وعدم استحقاق العبد العقوبة وإن كان يلازم قبح العقاب من قبل المولى، إلّاأنّ ما ينطبق على المدّعى بنحو المطابقة هو نفس عدم استحقاق العقوبة لا مايلازمه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.
[606] (3) لا يخفى عليک أنّ قبح الظلم عند المحقّق الاصفهانى رحمه الله حكم عقلى لا عقلائى، لأنّه أراد من« العقلاء» هاهنا من كان تحت حكومة العقل ونظم أعماله على طبق الأحكام العقليّة، لا« العرف» الذى هو المراد من« العقلاء» فى سائر عبارات الاصوليّين والفقهاء. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.
[607] (1) تسنّى الأمر: تهيّأ، والرجل: تيسّر وتسهّل فى اموره، والرجل: ترضّاه، والقفل: انفتح. م ح- ى.
[608] (2) تهذيب الاصول 3: 86.
[609] (1) سيجىء فى ص 466.
[610] (1) آل عمران: 102.
[611] (2) الأعراف: 32.
[612] (1) و« التقوى» وإن لم تختصّ بالمحرّمات، بل الإتيان بالواجبات

أيضاً من مصاديق التقوى، إلّاأنّ البحث هاهنا فى المحرّمات. منه مدّ ظلّه.
[613] (1) النساء: 59.
[614] (1) الإسراء: 36.
[615] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[616] (1) البقرة: 195.
[617] (1) كما أنّ تحقّق مادّة الأمر فى قوله تعالى:« أَطِيعُوا اللَّهَ» و« اتَّقُوا اللَّهَ» أيضاً يتوقّف على أمر أو نهى مولوى منجّز معلوم كى يكون موافقته مصداقاً لتلك المادّة أعنى« إطاعة اللّه» و« التقوى» ولذلك قلنا بكون الأمر فى مثل هاتين الآيتين أيضاً إرشاديّاً كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.
[618] (1) من هذه الأخبار: ما روى عن حمزة بن الطيّار، أنّه عرض على أبىعبداللَّه عليه السلام بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال: كفّ واسكت، ثمّ قال: إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّاالكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، قال اللّه تعالى:« فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ». النحل: 43.
ومنها: ما روى عن أحمد بن الحسن الميثمى، عن الرضا عليه السلام فى حديث اختلاف الأحاديث قال:« وما لم‌تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا».
ومنها: رواية سليم بن قيس الهلالى فى كتابه، أنّ علىّ بن الحسين عليهما السلام قال لأبان بن أبى عيّاش:« يا أخا عبد قيس إن وضح بك أمر فاقبله، وإلّا فاسكت تسلم، وردّ علمه إلى اللّه، فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض».
ومنها: ما روى عن جابر عن أبى جعفر عليه السلام فى وصيّة له لأصحابه، قال:« إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».
و منها: رواية عبداللَّه بن جندب عن الرضا عليه السلام فى حديث قال:« إنّ هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترّهم بالشبهة ولبّس عليهم أمر دينهم، وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لِمَ ومتى وكيف، فأتاهم الهلك من مأمن احتياطهم، وذلك بما كسبت أيديهم، وما ربّك بظلّام للعبيد، ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحيّر وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه، لأنّ اللّه يقول فى كتابه:« وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» يعنى آل محمّد، وهم الذين يستنبطون منهم القرآن، ويعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّة للّه‌على خلقه».

راجع للاطّلاع على هذه الأحاديث: وسائل الشيعة 27: 25، كتاب القضاء، الباب 4 من أبواب صفات القاضى، الحديث 14، وأيضاً 27: 165، 166، 168 و 171، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الأحاديث 36، 40، 48 و 56. م ح- ى.
[619] (1) وسائل الشيعة 27: 162، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 29.
[620] (2) وسائل الشيعة 27: 161، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 23.
[621] (1) نهج البلاغة: 434، الكتاب 53.
[622] (2) لا بمسألة الافتاء والاستفتاء. م ح- ى.
[623] (3) نعم، يمكن أن يقال: وقوف القاضى عند الشبهات فى المرافعات يكون من الواجبات، لكنّه مربوط بمسألة القضاء لا الإفتاء، على أنّه من الشبهات الموضوعيّة الخارجة عن محلّ النزاع. م ح- ى.
[624] (4) مثل ما ورد فى كتاب أميرالمؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف من قوله عليه السلام:« فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليک علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه». نهج البلاغة: 416، الكتاب 45. م ح- ى.
[625] (5) وسائل الشيعة 27: 158، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 11.
[626] (1) وسائل الشيعة 27: 154، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 2.
[627] (1) سيأتى فى ص 459.
[628] (2) وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 46.
[629] (3) وسائل الشيعة 27: 166، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 42.
[630] (1) وسائل الشيعة 27: 154، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 1.
[631] (2) فعلى الأوّل كان معنى الرواية:« إذا اتّفق لكم مثل هذه الواقعة فلم‌تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»، وعلى الثانى كان معناها:« إذا سئلكم سائل مثل هذا السؤال الذى سألک بعض أصحابک، فلم‌تدروا جوابه فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» فالاحتياط على الأوّل هو الاحتياط فى مقام العمل، وعلى الثانى فى مقام الفتوى. م ح- ى.
[632] (1) أى سواء كان مفاد الرواية هو وجوب الاحتياط فى خصوص الشبهات الوجوبيّة أو فى الأعمّ منها ومن التحريميّة. م ح- ى.

[633] (1) وسائل الشيعة 27: 161، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 27.
[634] (1) وسائل الشيعة 27: 169، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 52.
[635] (1) أى: قف، وارجَهَ الأمر: أخّره عن وقته. م ح- ى.
[636] (2) الكافى 1: 67، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث 10، ووسائلالشيعة 27: 157، كتاب القضاء، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 9.
[637] (1) وأمّا الأشياء الضروريّة فلا يحتاج الحكم بإباحتها إلى إذن الشارع، كالتنفّس وأكل الطعام وشرب الماء ونحوها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الأخباريّين.
[638] (2) النحل: 75.
[639] (3) كما هو مفاد بعض الأخبار. فراجع وسائل الشيعة 9: 540، كتاب الخمس، الباب 3 من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث 7.
[640] (1) بل الضرر المتيقّن الدنيوى لا يجب دفعه، فضلًا عمّا إذا كان محتملًا، ولذلک لانحكم بوجوب الاجتناب عن التدخين، مع أنّ فيه ضرراً ماليّاً مقطوعاً، وجسميّاً محتملًا. منه مدّ ظلّه.
[641] (1) لأنّ المعلوم بالإجمال هو خمريّة أحدهما، لكنّ الآخر كان مشكوک الخمريّة لا معلوم العدم. م ح- ى.
[642] (2) وأسباب تنجّز الحكم ثلاثة: أ- العلم، سواء كان تفصيليّاً أو إجماليّاً، ب- الأمارة المعتبرة، ج- الأصل العملى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق العراقى رحمه الله.
[643] (1) نهاية الأفكار 3: 248.
[644] (1) نهاية الدراية 4: 120.
[645] (1) فيما إذا كان متقدّماً على الأمارة. م ح- ى.
[646] (2) تهذيب الاصول 3: 120.
[647] (1) ذكر التقريب لا يلازم اختياره، فلا يستشكل عليه رحمه الله بامتناع الجمع بين ما ذكره هنا وبين ما تقدّم من قوله رحمه الله بالانحلال الحكمى. منه مدّ ظلّه.
[648] (2) نهاية الدارية 4: 114.
[649] (1) أنوار الهداية 2: 89، وتهذيب الاصول 3: 121.
[650] (1) سيأتى فى ص 480.
[651] (2) سواء علم اتّحاد المعلوم تفصيلًا مع المعلوم إجمالًا أم لا. منه مدّ ظلّه.
[652] (3) سواء علم اتّحاد المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير مع المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير أم لا. منه مدّ ظلّه.

[653] (1) وإن لانعلم ما هو المطابق للواقع مشخّصاً. منه مدّ ظلّه.
[654] (1) اعلم أنّ المراد بالعموم الاستغراقى فى المقام أعمّ من العموم الاصطلاحى والإطلاق، فيعمّ مثل« لا تشرب الخمر» الذى لكلّ واحد من أفراد الخمر إطاعة ومعصية مستقلّة. منه مدّ ظلّه.
[655] (1) تهذيب الاصول 2: 11.
[656] (2) كفاية الاصول: 182.
[657] (3) راجع ص 11 من الجزء الثالث.
[658] (1) لم نأخذ عنوان« القطع» فى القضيّة فى موارد القطع بالخمريّة أو عدمها، بل عبّرنا فيهما ب« هذا خمر» و« هذا ليس بخمر» لكون« القطع» هاهنا طريقيّاً، بخلاف الشكّ الذى لا يتصوّر كونه طريقاً، ولا يصحّ أن نعبّر فى مورده ب« هذا خمر» أو« ليس بخمر» بل لابدّ من التعبير ب« هذا مشكوک الخمريّة». منه مدّ ظلّه.
[659] (1) كالشكّ فى كون السورة جزءً للصلاة. منه مدّ ظلّه.
[660] (1) لا يخفى أنّ الاجتناب عن إكرام خصوص مشكوک الفسق فقط لا يقتضى العلم بالامتثال، بل يقتضى احتمال الامتثال، وهو لا يكفى فى الخروج عن عهدة التكليف المتيقّن، فلابدّ للعبد من الاجتناب عن إكرام الأفراد المعلومة الفسق كلًّا أو بعضاً، ولو فرداً واحداً، ليحصل له العلم بامتثال التكليف المعلوم.
نعم، يمكن القول بعدم جواز إكرام مشكوک الفسق بعد إكرام جميع الأفراد المعلومة، لاستلزامه حينئذٍ القطع بمخالفة التكليف. م ح- ى.
[661] (1)« الذى» صفة ل« أوّل الوجود». م ح- ى.
[662] (1) راجع فوائد الاصول 4: 269.
[663] (2) فوائد الاصول 4: 265.
[664] (3) فكما أنّه لا يجوز للعالم بوجوب صلاة الجمعة أن يأتى بصلاة الظهر قبلها، كذلک لا يجوز ذلک لمن قامت عنده الأمارة على وجوب صلاة الجمعة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.
[665] (1) تقدّم فى مسألة سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى من مباحث القطع أنّ تكرار العمل فى العبادات لا يخلّ بقصد القربة. راجع ص 147- 157. م ح- ى.
[666] (2) راجع ص 82 من الجزء الثالث.
[667] (1) ونظيره استصحاب عدم قرشيّة المرأة، فيحكم بصيرورتها يائسة عند بلوغها خمسين سنة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا القائل.
لكن بين المثالين فرق، وهو أنّ الشكّ فى المثال السابق من مصاديق الشبهة الحكميّة، وفى قرشيّة المرأة من قبيل الشبهة الموضوعيّة، لكنّ الظاهر عدم تنظير الاستاذ« مدّظلّه» من جميع الجهات. م ح- ى.
[668] (1) لم نعثر عليه فى« درر الفوائد». نعم، نقله الإمام رحمه الله

فی تهذیب الاصول 3: 128، وفی أنوار الهدایة 2: 100. م ح- ی.
[669] (2) قدّمه« مدّ ظلّه» فی مقام التوضیح، لأجل اختصار بحثه، وإلّا کان الإشکال الأوّل- لأجل ردّه أحد أرکان الاستصحاب- أهمّ منه. م ح- ی.
[670] (3) المائدة: 3.
[671] (1) هذا مبنیّ علی دخلها فی ماهیّة التذکیة بأحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة، وأمّا بناءً علی کونها أمراً خارجاً عنها، مؤثّراً فی تأثیرها، فهی شرط لها، لکن لا فرق بینهما فی کون الأصل مثبتاً، لأنّ التعبّد بانتفاء الشرط أیضاً یلازمه عقلًا انتفاء المشروط. م ح- ی.
[672] (2) کما إذا دلّ الدلیل الشرعی علی أنّ« غیر المذکّی» أو« غیر القابل للتذکیة» من الحیوان حرام ونجس، وکما إذا دلّ علی أنّ« غیر القرشیّة» من المرأة تری الحمرة إلی خمسین سنة. م ح- ی.
[673] (1) والمیزان فی اعتبارها- کما قال الإمام الخمینی قدس سره- أن یکون المعنی العدمی کأعدام الملکات، نحو« زید لا بصیر» المساوق لقولنا:« زید أعمی» فیخرج مثل قولنا:« زید لا عمرو» و« الجدار غیر بصیر». م ح- ی.
[674] (1) کلمة« ال» وإن لم تدخل علی لفظ« غیر» إلّاأنّها دخلت علیه هنا للدلالة علی شدّة الارتباط بینه وبین موصوفه. منه مدّ ظلّه.
[675] (2) کما إذا کان الموضوع الذی یترتّب علیه الحرمة والنجاسة مرکّباً من« الحیوان» و« غیر القابل للتذکیة» والموضوع الذی یترتّب علیه رؤیة الحمرة إلی خمسین سنة مرکّباً من« المرأة» و« غیر القرشیّة». م ح- ی.
[676] (3) وهی الموجبة المعدولة، والموجبة السالبة المحمول، وما کان القید العدمی فیه صفة للموضوع، وما إذا کان موضوع الحکم الشرعی مرکّباً من أمر وجودی وقید عدمی.
[677] (1) وهو القضیّة السالبة المحصّلة المرکّبة التی فرض وجود الموضوع فیها.
[678] (2) فی الصورة الثالثة والرابعة والنوع الأوّل من الصورة الثانیة.
[679] (3) فی الصورة الخامسة.
[680] (4) فی الصورة السادسة.
[681] (1) لا استصحاب عدم قابلیّة هذا الحیوان الکذائی للتذکیة کی یرتبط بالجزء الآخر من موضوع الحرمة. منه مدّ ظلّه.
[682] (2) هذا مع قطع النظر عن الإشکال الأوّل، وهوکون هذا الأصل مثبتاً. منه مدّ ظلّه.
[683] (1) ینبغی توضیح وجه ارتباط هذه الروایات بمسألة البرائة، فنقول: قد عرفت حسن الاحتیاط عقلًا فی جمیع الشبهات، سواء کانت تحریمیّة أو وجوبیّة. واستشکل ذلک فی الشبهات الوجوبیّة العبادیّة التی یدور أمرها بین الوجوبِ وغیر الاستحبابِ، بِأنّ العبادة لابدّ فیها من نیّة التقرّب المتوقّفة علی

العلم بأمر الشارع تفصيلًا أو إجمالًا، ولا علم به فى الشبهات البدويّة كما هو واضح.
وقد اجيب عنه فى الموارد التى كان احتمال الوجوب فيها ناشئاً عن خبر ضعيف، بورود بعض الأخبار- يعنى أخبار من بلغ- باستحباب فعل كلّ مايحتمل فيه الثواب. فرائد الاصول 2: 153. م ح- ى.
[684] (2) وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث 3.
[685] (1) وسائل الشيعة 1: 82، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث 7.
[686] (2) وسائل الشيعه 1: 82، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث 8.
[687] (3) راجع وسائل الشيعه 1: 80- 82، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات.
[688] (4)« كونه» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[689] (1) كفاية الاصول: 401.
[690] (2) وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث 4.
[691] (3) وسائل الشيعة 1: 82، كتاب الطهارة، الباب 18 من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث 7.
[692] (1) فيثبت استحباب العمل بقول المبلّغ، لأنّ الجملة الخبريّة فى أخبار« من بلغ» تكون بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام:« فعمله» أو« ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبريّة الواردة فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضى، كقوله عليه السلام:« من سرّح لحيته فله كذا» أو بصيغة المضارع، كقوله:« تسجد سجدتى السهو» وغير ذلک من الجمل الخبريّة التى وردت فى مقام الحثّ والبعث نحو الفعل، فيكون المعنى:« إذا بلغ الشخص شىء من الثواب على عمل فليعمله». هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول 3: 412.
[693] (1) وحرمته. م ح- ى.
[694] (1) فوائد الاصول 3: 413.
[695] (2) والفرق بينه وبين ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ أخبار« من بلغ» على رأى المحقّق الخراسانى تدلّ على قاعدة فقهيّة، وهى استحباب كل عمل بلغ عليه الثواب، وعلى رأى المحقّق النائينى تدلّ على قاعدة اصوليّة، وهى حجّيّة كلّ خبر دلّ على استحباب شىء وإن كان ضعيفاً، فالدليل على الاستحباب على رأى المحقّق النائينى نفس هذا الخبر الضعيف لاأخبار« من بلغ». م ح- ى.

[696] (1) راجع ص 291- 316.
[697] (2) راجع ص 344- 348.
[698] (1) لعدم توفّر الدواعى على أخذ المستحبّات من الأئمّة عليهم السلام ونقلها إلى أهالى العصور المتأخّرة بقدر الواجبات والمحرّمات. منه مدّ ظلّه.
[699] (2) الأنعام: 160.
[700] (1) تهذيب الاصول 3: 153، وأنوار الهداية 2: 132.
[701] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

الجزء الخامس

أصالة التخيير

اشارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 7
فى أصالة التخيير
أصالة التخيير
من جملة الاصول العمليّة: أصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين.
ولابدّ من تقديم امور كى يتبيّن مجراها ودليلها:
الأوّل: أنّ محلّ البحث إنّما هو فيما إذا علمنا بتكليف إلزامى مردّد بين الوجوب والحرمة ولم يقم دليل على تعيين أحد الطرفين ولم يكن أحدهما أهمّ من الآخر ولا محتمل الأهمّيّة، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ، كما إذا تردّد شخص بين كونه نبيّاً واجباً حفظه أو سابّاً لنبىّ مهدوراً دمه، فلا تخيير، بل يجب رعاية جانب الأهمّ، فيجب فى المثال حفظ ذلك الشخص، لأنّه إن كان نبيّاً كان إنساناً فوق العادة، بخلاف ما إذا كان سابّاً له، فوجوب حفظه أهمّ من حرمته.
الثانى: أنّ الواقعة المشكوك فيها تارةً: لا تقبل التكرّر، كما إذا شكّ فى يوم خاصّ أنّ صومه واجب، لأجل النذر، أو حرام، لنهى الوالد[1]، واخرى: تقبله، كما إذا شكّ فى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولم تقم حجّة على أحدهما.
الثالث: أنّ العمل إذا كان قابلًا للتكرار، تمكّن المكلّف من مخالفتها القطعيّة، كما إذا صلّى الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، فإنّها إن كانت واجبة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 8
تحقّقت المخالفة بتركها فى الاسبوع الثانى وإن كانت محرّمة تحقّقت بفعلها فى الاسبوع الأوّل.
وكذلك فيما إذا لم يقبل التكرار ولكن كان الوجوب والحرمة أو أحدهما أمراً تعبّديّاً، فإنّ صيام يوم معيّن مثلًا إذا دار أمره بين الوجوب والحرمة، فإن صام المكلّف بدون قصد القربة، تحقّقت المخالفة القطعيّة، لأنّه لو كان حراماً لخالفه بفعل الصيام ولو كان واجباً لخالفه بالإخلال بقصد القربة الذى يتوقّف عليه صحّة الواجبات التعبّديّة.
وأمّا إذا لم يقبل التكرار وكان الوجوب والحرمة كلاهما توصّليّين[2]، فلا يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة كما لا يخفى.
إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا صوراً ينبغى إفراد كلّ منها ببحث مستقلّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 9

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين

اشارة

الصورة الاولى: ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين، ولم يكن أحدهما أهمّ ولا محتمل الأهمّيّة ولم يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة [3]، وهذا هو القدر المتيقّن من محلّ النزاع.
لاينبغى الإشكال فى أنّ العقل يحكم فى هذه الصورة بالتخيير بين الفعل والترک.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان أصالة التخيير فى موارد الدوران بين المحذورين، فإليک نصّ كلامه رحمه الله:
إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ فى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا جعل التخيير الظاهرى- كالتخيير فى باب تعارض الطرق والأمارات- فإنّ التخيير بين فعل الشىء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلايمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلًا واقعيّاً أو جعلًا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 10
ظاهريّاً، فما قيل: من أنّ الأصل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى إن كان المراد منه الأصل العملى المجعول وظيفة فى حال الشكّ، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة فى باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعيّة والعقليّة.
أمّا الوظيفة الشرعيّة: فواضح بالبيان المتقدّم.
وأمّا الوظيفة العقليّة: فلأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاک يلزم استيفائه ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم، وفى دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلک، لعدم ثبوت الملاک فى كلّ من طرفى الفعل والترک، فالتخيير العقلى فى باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكوينى، حيث إنّ الشخص لايخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة[4]، لا التخيير الناشئ عن ملاک يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة[5]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

والمحقّق العراقی رحمه الله أنکر جریان أصالة التخییر فی موارد الدوران بین المحذورین ببیان آخر، حیث قال:
لایصلح المقام للحکم التخییری، فإنّ الحکم التخییری شرعیّاً کان، کما فی باب الخصال، أو عقلیّاً، کما فی المتزاحمین، إنّما یکون فی مورد یکون المکلّف
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 11
قادراً علی المخالفة، بترک کلا طرفی التخییر، فکان الأمر التخییری باعثاً علی الإتیان بأحدهما وعدم ترکهما معاً، لا فی مثل المقام الذی هو من التخییر بین النقیضین، فإنّه بعد عدم خلوّ المکلّف تکویناً عن الفعل أو الترک، لا مجال للأمر التخییری بینهما وإعمال المولویّة فیه، لکونه لغواً محضاً[6]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

وفيهما: أنّه لا دليل على اختصاص التخيير بباب المتزاحمين، كما قال المحقّق النائينى رحمه الله، ولا بما إذا تمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة، كما عبّر به المحقّق العراقى رحمه الله، بل كما أنّ المكلّف مخيّر شرعاً فى باب خصال الكفّارة، وعقلًا فى باب المتزاحمين، كذلک يحكم العقل بكونه مخيّراً عند الدوران بين المحذورين، فإنّ ملاک حكم العقل فى موارد الدوران هو ملاحظة أنّ الطرفين متساويان من دون أن يكون أحدهما أهمّ، مع كون المكلّف غير قادر على الموافقة القطعيّة، ولا على المخالفة القطعيّة، فيحكم حينئذٍ بأنّ المكلّف لا يمكن أن يكون موظّفاً إلّابالتخيير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 13

فى جريان البراءة العقليّة فى المسألة

اشارة

ثمّ الحقّ أنّه لا منع من جريان «قبح العقاب بلابيان» فى المقام، لأنّ العلم الإجمالى بوجوب الفعل أو حرمته يكون بياناً بالنسبة إلى الجنس الذى هو التكلف الإلزامى، وأمّا النوع، وهو الوجوب والحرمة فليس معلوماً كى يتمّ البيان بالنسبة إليه ويمنع من إجراء البراءة العقليّة.
نعم، فيما إذا كان نوع التكليف معلوماً وكان الترديد فى المكلّف به- كما إذا شككنا فى أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة؟- كان العلم الإجمالى منجّزاً على كلا التقديرين ووجب على المكلّف الاحتياط بإتيان كلا الفعلين.
بخلاف المقام الذى يكون جنس التكليف فيه معلوماً ونوعه مجهولًا، فليس العلم الإجمالى منجّزاً للوجوب على تقدير وجوب العمل ولا للحرمة على تقدير حرمته، فيحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» بالنسبة إلى كلّ منهما.
ولو كان العلم الإجمالى هاهنا بياناً مانعاً من جريان البراءة لما سلم للبراءة مورد أصلًا، ضرورة أنّا إذا شككنا فى أنّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب أو مندوب، أو شككنا فى أنّ شرب التتن حرام أو مباح، كان جنس الحكم معلوماً ونوعه مجهولًا، فهل يمكن الالتزام بأنّ العلم الإجمالى هاهنا منجّز على كلّ حال؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 14
فهذا كاشف عن عدم كون العلم الإجمالى بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقليّة فيما إذا كان نوع التكليف مجهولًا مردّداً، كما فى موارد الدوران بين المحذورين.
إن قلت: نعم، ولكنّه بيان بالنسبة إلى جنس التكليف.
قلت: نعم، ولكن لا أثر لهذا البيان، لأنّ المعلوم هو الإلزام، ولا يتمكّن المكلّف من امتثاله، لأنّه مردّد بين لزوم الفعل ولزوم الترک ولا يتمكّن المكلّف من أن يكون فاعلًا وتاركاً معاً، فلا يمكن أن يتنجّز هذا الإلزام المعلوم المبيّن.
والعجب من الأعلام الثلاثة:- المحقّق الخراسانى والنائينى والعراقى رحمهم الله- حيث أنكروا جريان البراءة العقليّة فى المقام.

فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: ولامجال هاهنا لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فإنّه لا قصور فيه[7] هاهنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعيّة كمخالفتها، والموافقة الاحتماليّة حاصلة لا محالة كما لا يخفى[8].
وانقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ العلم الإجمالى فى المقام بيان بالنسبة إلىأصل التكليف الإلزامى، لا بالنسبة إلى خصوص الوجوب والحرمة، ولو كان مثله بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقليّة لما بقى لها مورد أصلًا كما عرفت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 15

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ هاهنا جهة توجب المنع من جريان البراءة العقليّة والنقليّة، وهى أنّه لا موضوع لها.
أمّا البراءة العقليّة: فلأنّ مدركها «قبح العقاب بلابيان» وفى باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالى كعدمه، لا يقتضى التنجيز والتأثير- بالبيان المتقدّم[9]- فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[10]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وللمحقّق العراقى رحمه الله كلام نظير ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه قال:
لا مجال لجريان أدلّة البراءة وأصالة الحلّيّة والإباحة فى المقام لإثبات الترخيص فى الفعل والترک، لاختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 16
ما يقتضى الترخيص فى الفعل والترک بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان.
ولئن شئت قلت: إنّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلايبقى مجال لجريان أدلّة البراءة العقليّة والشرعيّة، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترک[11]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
وحاصل كلام هذين العلمين: أنّا لانحتاج إلى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» فى موارد الدوران بين المحذورين، لحصول القطع بالمؤمّن بنفسه، على تعبير المحقّق النائينى، ولحصول الترخيص والتخيير فى الرتبة السابقة، على تعبير المحقّق العراقى رحمه الله.

ويرد عليهما أنّا لا نسلّم حصول المؤمّن بدون البراءة العقليّة، أو كون التخيير فى الرتبة السابقة عليها، بل الأمر بالعكس، فإنّ حكم العقل بالتخيير يتوقّف فى المقام على حكمه بقبح العقاب على مخالفة الوجوب بخصوصه وعلى مخالفة الحرمة بخصوصها ليحصل المؤمّن من ناحيتهما، وأمّا جنس التكليف- وهو الإلزام الكلّى- فهو وإن كان بياناً مانعاً عن جريان البراءة فيه، إلّاأنّ المكلّف لايتمكّن من موافقته القطعيّة، وأمّا الموافقة الاحتماليّة فهى حاصلة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 17
قهراً، لكون المكلّف لا محالة إمّا أن يكون فاعلًا أو تاركاً، فيحكم العقل بكونه مخيّراً بين الفعل والترک.
والحاصل: أنّ المؤمّن من العقاب بالنسبة إلى نوع التكليف يتوقّف على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ثمّ يحكم العقل بالتخيير بالنسبة إلى جنسه الذى لا يتمكّن المكلّف من موافقته القطعيّة.
إن قلت: حكم العقل بالتخيير لا يتوقّف فى موارد الدوران بين المحذورين على البراءة العقليّة؛ إذ لا طريق للعقل إلّاالحكم بالتخيير عملًا حتّى فيما إذا فرض أنّ المولى يعاقب العبد على مخالفة الوجوب الواقعى أو الحرمة الواقعيّة، فلا فرق فى جريان التخيير العقلى بين جريان البراءة العقليّة وعدمه.
قلت: ليس الغرض من أصالة التخيير حكم العقل بتخيّر العبد بين الفعل والترک ثمّ تهيّأه لتحمّل عقوبة المولى على فرض المخالفة، بل العقل يحكم بتخيّره بينهما مع الاطمئنان بعدم كونه معاقباً على مخالفة الحكم الواقعى، وهذا لايحصل إلّابعد حكمه بقبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول.
وبالجملة: لا يمكن الالتزام بما اختاره الأعلام الثلاثة قدس سرهم[12] من عدم جريان البراءة العقليّة فى موارد الدوران بين المحذورين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 19

القول فى جريان البراءة النقليّة فى المقام

اشارة

وأمّا البراءة النقليّة: فأدلّتها على نوعين: فإنّ لسان بعضها هو الرفع، مثل «حديث الرفع» ولسان بعضها الآخر هو الإثبات والوضع، مثل «حديث الحلّ» فلابدّ من ملاحظة كلّ منهما مستقلّاً، فنقول:
أمّا ما يدلّ على الرفع: فالحقّ جريانه فى موارد الدوران بين المحذورين، كالبراءة العقليّة، ضرورة أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم، فيعمّه قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون».
وأمّا جنس التكليف فهو وإن كان معلوماً، إلّاأنّه لا أثر لهذا العلم كما تقدّم.
ولا يخفى عليك أنّ عدم تأثير العلم بجنس التكليف ليس لأجل كون نوعه مجهولًا مردّداً بين الوجوب والحرمة، بل لأجل عجز المكلّف عن الموافقة والمخالفة القطعيّة وقهريّة الموافقة والمخالفة الاحتماليّة، وهذا ناشٍ عن تمركز الوجوب والحرمة فى شىءٍ واحد.
ولذا لو شككنا فى أنّ هذا الشىء يكون واجباً أو ذلک الشىء الآخر يكون حراماً لتنجّز التكليف ووجب على المكلّف الموافقة القطعيّة بفعل الأوّل وترک الثانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 20

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله أنكر جريان البراءة النقليّة فى المقام، كما أنكر جريان البراءة العقليّة، فإنّه قال:
مدرک البراءة الشرعيّة قوله: «رفع ما لا يعملون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير- كما تقدّم وجهه[13]- ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع[14]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
وفيه: أنّا لانتمسّک ب «حديث الرفع» مرّة واحدة لأجل رفع الوجوب والحرمة كليهما كى يرد علينا هذا الإشكال.
بل نتمسّک به مرّتين: مرّة بلحاظ الوجوب وحده الذى هو مجهول عندنا وقابل للوضع والرفع، واخرى: بلحاظ الحرمة التى هى أيضاً تكون كذلک.
وبالجملة: كلّ من الوجوب والحرمة مصداق مستقلّ ل «حديث الرفع» فيرفع به كلّ منهما بنحو الاستقلال، لا كلاهما بنحو الانضمام.
ولو فرضنا عدم صحّة التمسّک بمثل «حديث الرفع» فى المقام لما انثلم حكم العقل بأصالة التخيير، لعدم توقّفه على البراءة النقليّة، بل على البراءة العقليّة التى قد عرفت جريانها فى المقام.
وأمّا ما يدلّ على الإثبات والوضع ويعبّر عنه تارةً: ب «أصالة الإباحة»

واخرى: ب «أصالة الحلّيّة»[15] مثل «كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[16] فأنكر المحقّق النائينى رحمه الله جريانه أيضاً[17] فى المقام، واستدلّ على ذلک بوجوه:

فإنّه قال:
أمّا «أصالة الإباحة»- فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال»[18] وليس فى باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحلّ، بل طرف الوجوب[19]، ومضافاً إلى ما تقدّم: من أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا يعمّ الشبهات الحكميّة- أنّ جعل الإباحة الظاهريّة مع العلم بجنس الإلزام لايمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة فى الفعل والترک، وذلک يناقض العلم بالإلزام وإن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 22
لم يكن لهذا العلم أثرٌ عملى، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلّاأنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهرى إنّما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلّق العلم به[20]، إنتهى.

ویرد علی الوجه الثانی أنّه مبنیّ علی ما اختاره من اختصاص «حدیث الحلّ» بالشبهات الموضوعیّة، وأمّا بناءً علی المختار من شموله للشبهات الحکمیّة[21] فلایتمّ الاستدلال به.
وأمّا الدلیل الثالث: فهو ینافی الدلیل الأوّل، فإنّ «أصالة الحلّیّة» لو کانت بمدلولها المطابقی دالّة علی الرخصة فی الفعل والترک- کما ادّعاه فی الدلیل الثالث- للزم اختصاصها بموارد الدوران بین المحذورین، لأنّ الرخصة فی الفعل لاتلائم إلّاالاحتمال الحرمة، والرخصة فی الترک لا تلائم إلّاالاحتمال الوجوب.
وأمّا الرخصة فی الشبهات التحریمیّة- التی دار الأمر فیها بین الحرمة وغیر الوجوب- فهی الرخصة فی خصوص الفعل، کما أنّ الرخصة فی الشبهات الوجوبیّة- التی دار الأمر فیها بین الوجوب وغیر الحرمة- هی الرخصة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 23
فی خصوص الترک.
وبالجملة: لا تتصوّر الرخصة فی الفعل والترک إلّافی موارد الدوران بین الوجوب والحرمة، وهذا ینافی ما أفاده فی الدلیل الأوّل الذی ادّعی فیه باختصاص دلیل «أصالة الحلّیّة» بالشبهات التحریمیّة.
علی أنّ «حدیث الحلّ» إذا اختصّ- بمقتضی الدلیل الثالث- بموارد الدوران بین المحذورین، کان وارداً فی مورد العلم الإجمالی بالوجوب والحرمة، فکیف یمکن أن یکون بمدلوله المطابقی منافیاً للمعلوم بالإجمال؟!
والحقّ أنّه لامنافاة بین العلم الإجمالی بالحکم الإلزامی وبین «حدیث الحلّ» حتّی بناءً علی ما فسّره هذا المحقّق الکبیر من کونه فی مقام الترخیص بین الفعل والترک؛ لأنّ التکلیف الإلزامی المعلوم هو حکم واقعی، والرخصة فی الفعل والترک المستفادة من «حدیث الحلّ» فرضاً، حکم ظاهری، ولا تنافی بینهما کما ثبت فی مسألة التوفیق بین الحکم الواقعی والظاهری.

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يقال:
إنّ «حديث الحلّ» لا يعمّ الدوران بين المحذورين، بل يختصّ بالشبهات التحريميّة- كما قال المحقّق النائينى رحمه الله فى الدليل الأوّل- لكن لا يصحّ التعبير عن مدلوله ب «أصالة الإباحة» بل الصحيح أن يعبّر عنه ب «أصالة الحلّيّة».
والسرّ فى اختصاصها بالشبهات التحريميّة أنّ «الحلّيّة» تكون فى مقابل الحرمة، سيّما أنّ فى بعض رواياتها- مثل «كلّ شىء فيه حلال وحرام»- التصريح بهذه المقابلة، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 24
حرام» يدلّ على أنّ الشىء إذا دار أمره بين الحرمة والحلّيّة فهو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام، وما هذا إلّاالشبهة التحريميّة.
والحاصل: أنّ البراءة العقليّة وما يكون بلسان الرفع من البراءة النقليّة تجريان فى موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، دون ما يكون بلسان الإثبات والوضع ويعبّر عنه ب «أصالة الحلّيّة».

القول فى جريان الاستصحاب فى المقام

لا ريب فى أنّ الشىء الذى يدور أمره بين الوجوب والحرمة لم يكن قبل تعلّق التكليف به واجباً ولا حراماً، فهل يجرى استصحاب عدم كلّ منهما أم لا؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

قال المحقّق النائينى رحمه الله: لا، لأنّ الاستصحاب لمّا كان من الاصول المتكفّلة للتنزيل[22]- كما سيأتى بيانه فى محلّه- فلايمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالى، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً- كما هو مفاد الاستصحابين- لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته، وسيأتي فى محلّه أنّ الاصول التنزيليّة لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة القطعيّة أو لم تلزم.
وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى الموافقة الالتزاميّة؛ فإنّ التديّن والتصديق بأنّ للّه‌تعالى فى هذه الواقعة حكماً إلزاميّاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 25
إمّا الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً[23]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّه مبنىّ على كون الاستصحاب أصلًا تنزيليّاً أوّلًا، ولزوم الموافقة الالتزاميّة للتكاليف ثانياً، ويمكن المناقشة فى كلا المبنيين.
أمّا عدم كونه أصلًا تنزيليّاً: فلأنّ مدركه هو الأخبار التى مفادها «لاتنقض اليقين بالشكّ»، ولا ريب فى عدم اقتضاء هذا المعنى لزوم البناء على بقاء الحالة السابقة واقعاً، بل هو يدلّ على وظيفة عمليّة ظاهريّة على طبقها فقط.
نعم، قال عليه السلام فى بعض الأخبار الواردة فى مورد الشكّ بين الثلاث والأربع:
«قام فأضاف إليها اخرى، فيبنى عليه»[24].
لكنّ الظاهر منه عند العرف هو البناء العملى، لا البناء على تحقّق الحالة السابقة فى الزمن اللاحق، ولابدّ من حمل الروايات على معانيها العرفيّة.
وأمّا عدم لزوم الموافقة الالتزاميّة: فلما تقدّم فى مبحث القطع من عدم لزوم الاعتقاد القلبى على طبق التكاليف، بل يكفى موافقتها العمليّة.
والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يقتضى إلّاوظيفة عمليّة ظاهريّة أوّلًا، ولا يجب الموافقة الالتزاميّة للتكاليف المعلومة بالإجمال ثانياً، وحيث إنّه لايمكن الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى ولا مخالفته القطعيّة فى المقام فلا أثر له،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 26
كما تقدّم[25]، فلامنافاة بين العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى المردّد بين وجوب شىء وحرمته وبين استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة كليهما، فإنّ العلم ناظر إلى الحكم الواقعى، والاستصحاب يعيّن الوظيفة الظاهريّة، وما به يوجّه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فى سائر الموارد[26] فهو وجه الجمع بينهما فى المقام.

لكنّهم اختلفوا فى وجه عدم جريان الاصول فى موارد العلم الإجمالى على قولين:
1- أنّ جريانها يستلزم المخالفة القطعيّة العمليّة.
فعلى هذا يختصّ المنع بموارد استلزامها[27]، بخلاف ما إذا لم يمكن المخالفة القطعيّة، كما فى المقام.
2- أنّه يستلزم التناقض فى أدلّة الاصول.
توضيح ذلک: أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشکّ، وإنّما تنقضه بيقين آخر»[28] بصدره يقتضى استصحاب عدم کلّ من الوجوب والحرمة فى المقام، وبذيله يقتضى عدم جريان أحد الاستصحابين، للعلم بتبدّل عدم أحد الحکمين إلى الوجود، فيعمّه قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» فالحکم
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج5، ص: 27
بجريان کلا الاستصحابين بمقتضى الصدر، وبعدم جريان أحدهما بمقتضى الذيل، تناقض واضح.
فلابدّ من القول بعدم شمول الاصول العمليّة لموارد العلم الإجمالى، سواء کان من قبيل الدوران بين المحذورين کما فى المقام، أو من قبيل سائر الموارد.
هذا تمام الکلام فى الصورة الاولى التى هى القدر المتيقّن من محلّ النزاع فى أصالة التخيير، وهى ما إذا دار الأمر بين وجوب الشىء وحرمته ولم يکن أحدهما أهمّ من الآخر.
الصورة الثانية: أن يتمرکز الوجوب والحرمة فى شىء واحد- کالصورة السابقة- لکن کان أحدهما المعيّن أرجح من الآخر قطعاً أو احتمالًا:
فإن کان الرجحان قويّاً بحيث لو کان ذو الرجحان مشتبهاً بالشبهة البدويّة لما جرت أصالة البراءة- کما إذا کانت المرأة الفلانيّة مردّدة بين الامّ والزوجة، فلاتجرى البراءة من حرمة وطئها، لقوّة الرجحان الذى فى جانب الحرمة- فلاتجرى أصالة التخيير أيضاً فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، کما إذا کانت الزوجة فى المثال محلوفاً على وطئها، بل لابدّ من رعاية جانب الحرمة، لأنّ وطئ الزوجة وإن کان واجباً حينئذٍ، إلّاأنّ حرمة وطئ الامّ ذات أهمّيّة قويّة تمنع من جريان أصالة التخيير، کما کانت تمنع من جريان أصالة البراءة فى الشبهات البدويّة.
وأمّا إذا کان فى البين رجحان فى الجملة، ولکن لا بحيث يوجب رعاية ذى المزيّة ويمنع من جريان البراءة فى الشبهات البدويّة فهل يمکن التمسّک

بأصالة التخيير أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 28

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة ونقده

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا، لأنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلابدّ من رعاية محتمل التعيين، لأنّ المكلّف عند رعايته يقطع ببراءة ذمّته، دون ما إذا أخذ بما يقابله، والاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة[29].
وفيه: أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديق الدوران بين التعيين والتخيير، لأنّ الدوران بينهما يختصّ بما إذا كان لنا تكليف منجّز معلوم، لكن كان متعلّقه مردّداً بين التعيين فى شىء وبين التخيير بينه وبين شىء آخر[30].
والمقام ليس كذلک، ضرورة أنّه ليس لنا تكليف منجّز معلوم، لما عرفت[31] من أنّ العلم الإجمالى تعلّق بتكليف إلزامى مردّد بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن أن يتنجّز به ذلک التكليف الكلّى، لعدم قدرة المكلّف على موافقته أو مخالفته قطعاً، وأنّ الموافقة والمخالفة الاحتماليّة أمرٌ قهرى، سواء كان العلم الإجمالى أو لم يكن.
وبالجملة: لا يجب رعاية ذى المزيّة فى هذا القسم من الصورة الثانية، بل تجرى فيه أصالة التخيير.
الصورة الثالثة: ما إذا كان الدوران بين المحذورين فى وقايع متعدّدة، كما إذا شككنا فى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها فى كلّ جمعة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 29
ولا ريب فى جريان التخيير فى الواقعة الاولى، إذ لا فرق فى ذلک بين ما لايقبل التكرار وبين الواقعة الاولى ممّا يقبله، كما هو واضح لا يخفى.
إنّما الإشكال والكلام فى أنّ التخيير هل يكون استمراريّاً، فيجرى فى سائر الوقايع أيضاً، أو بدويّاً، فيجب دائماً الأخذ بما اختاره من الفعل والترک فى الواقعة الاولى؟
ولا يخفى عليک أنّه يتولّد من العلم الإجمالى فى هذه الصورة علمان إجماليّان آخران متلازمان، لأنّا إذا علمنا بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، علمنا أيضاً بأنّ صلاة الجمعة إمّا تجب فى هذا الاسبوع أو تحرم فى الاسبوع الآتى، وعلمنا أيضاً بأنّها إمّا تحرم فى هذا الاسبوع أو تجب فى الاسبوع الآتى، ولاريب فى أنّ كلًّا من العلمين الأخيرين يمكن موافقته ومخالفته القطعيّة، لكنّ الموافقة القطعيّة لكلّ منهما عين المخالفة القطعيّة للآخر، فإنّا لو أتينا بصلاة الجمعة فى الاسبوع الأوّل وتركناها فى الاسبوع الثانى، لتحقّقت الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى الأوّل والمخالفة القطعيّة للثانى، ولو تركناها فى الاسبوع الأوّل وأتينا بها فى الاسبوع الثانى انعكس الأمر كما لا يخفى.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى أنّ المخالفة القطعيّة هل هى أهمّ

من الموافقة القطعيّة أو تتساويان؟
استدلّ من قال بالأهمّيّة بأنّ المخالفة القطعيّة علّة تامّة للحرمة، وأمّا الموافقة القطعيّة فمقتضية للوجوب، بمعنى أنّها واجبة لو لم يمنع من وجوبها مانع.
فعلى هذا كان التخيير فى المقام بدويّاً، لأنّه لو كان استمراريّاً وعمل المكلّف فى الواقعة الثانية على خلاف ما عمله فى الواقعة الاولى لتحقّقت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 30
المخالفة القطعيّة [32] للعلم الإجمالى، وقد فرض كونها علّة تامّة للحرمة.
والحقّ أنّه لا فرق بينهما، بل كما أنّ المخالفة القطعيّة علّة تامّة للحرمة والقبح اللازم الاجتناب، كذلک الموافقة القطعيّة علّة تامّة للوجوب والحسن اللازم الارتكاب.
فلا منع من التخيير الاستمرارى؛ لأنّ المكلّف إذا صلّى الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر تحقّقت الموافقة والمخالفة القطعيّة كلتاهما، ولا ترجيح بينهما فرضاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وللمحقّق النائينى رحمه الله طريق آخر لإثبات استمراريّة التخيير، حيث قال ما محصّله:
إنّ المخالفة القطعيّة لم تكن محرّمة شرعاً، بل هى قبيحة عقلًا[33]، وقبحها فرع تنجّز التكليف، فإنّ مخالفة التكليف الغير المنجّز لا قبح فيها، كما إذا اضطرّ إلى أحد أطراف المعلوم بالإجمال، فصادف الواقع، فإنّه مع حصول المخالفة يكون المكلّف معذوراً، وليس ذلک إلّالعدم تنجّز التكليف، وفيما نحن فيه لا يكون التكليف منجّزاً فى كلّ واقعة، لأنّ فى كلّ منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين، وكون الواقعة ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 31
المعلوم بالإجمال، ولا خروج المورد عن الدوران بين المحذرين، فإنّ متعلّق التكليف إنّما هو كلّ واقعة مستقلّة، ولا يلاحظ انضمام بعضها إلى بعض، حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين، لأنّ المكلّف يتمكّن من الفعل فى جميع الوقايع المنضمّة، ومن الترک فى جميعها أيضاً، ومن التبعيض، ففى بعضها يفعل وفى بعضها الآخر يترک، ومع اختيار التبعيض تتحقّق المخالفة القطعيّة؛ لأنّ الواجب عليه إمّا الفعل فى الجميع وإمّا الترک فى الجميع، وذلک: لأنّ الوقايع بقيد الانضمام لم يتعلّق التكليف بها، بل متعلّق التكليف كلّ واقعة مستقلّة بحيال ذاتها، فلابدّ من ملاحظتها مستقلّة، ففى كلّ واقعة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمرارى.
والحاصل: أنّ التخيير البدوى فى صورة تعدّد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إمّا من حرمة المخالفة القطعيّة شرعاً ليجب التجنّب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلک، فيجب على المكلّف عدم إيجاد ما يلزم منه المخالفة القطعيّة، وإمّا من ملاحظة الوقايع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلى بعض فى تعلّق التكليف بها حتّى يتمكّن المكلّف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقايع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر، وكلّ من الأمرين الذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفة، فتأمّل جيّداً[34].
إنتهى ملخّصاً وبتغيير ما فى بعض العبارات.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 32

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ التعبير بالمخالفة القطعيّة وعدم حرمتها شرعاً لا يلائم ملاحظة كلّ واقعة مستقلّة، لعدم إمكان المخالفة القطعيّة فى واقعة واحدة، بخلاف ما إذا انضمّ بعضها إلى بعض، فإنّ المكلّف يتمكّن حينئذٍ من الإتيان بصلاة الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، وحينئذٍ تتحقّق المخالفة القطعيّة لأحد العلمين الإجماليّين المتولّدين من العلم الإجمالى الأصلى والموافقة القطعيّة للآخر، وحيث إنّه لا ترجيح بينهما كما عرفت يتخيّر المكلّف بين الفعل والترک فى الواقعة الثانية وما بعدها كما كان مخيّراً فى الواقعة الاولى.
وبالجملة: إن أنكرتم العلمين الإجماليّين المتولّدين من العلم الإجمالى الأصلى ولاحظتم كلّ واقعة مستقلّة فلا يقدر المكلّف على المخالفة القطعيّة كى يبحث فى قبحها العقلى وحرمتها الشرعيّة، وإن ضممتم بعض الوقائع إلى بعضها الآخر فلابدّ من الالتزام بما اخترناه لإثبات استمراريّة التخيير.
هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 33

وأمّا إذا كان فى البين أمرٌ تعبّدى فله أيضاً صور:
أ- أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما تعبّديّين[35].
وهذا لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين اصطلاحاً، لتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة بإتيان العمل أو تركه خالياً عن قصد القربة، مع أنّ الدوران بين المحذورين يختصّ بما إذا لم يقدر المكلّف لا على الموافقة ولا على المخالفة القطعيّة.
نعم، لا فرق بينهما من حيث الحكم، لجريان التخيير هاهنا أيضاً، فلابدّ له إمّا من الفعل بقصد القربة أو من الترک كذلک، لعدم تمكّنه من الموافقة القطعيّة كما لايخفى.
ب- أن يكون أحدهما المعيّن تعبّديّاً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب التعبّدى والحرمة التوصّليّة.
وهذا أيضاً خارج عن تحت الدوران بين المحذورين اصطلاحاً، لقدرة المكلّف على المخالفة القطعيّة بإتيان الفعل فاقداً لقصد التقرّب، لكن يجرى عليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 34
حكمه، فلايجوز له المخالفة القطعيّة، بل يتخيّر بين الفعل مقارناً لقصد التقرب، وبين الترک.
ج- أن يعلم إجمالاً بتعبّديّة أحدهما وتوصّليّة الآخر لا على التعيين.
وهذا من مصاديق الدوران بين المحذورين، لأنّ المكلّف إمّا أن يختار الفعل أو الترک مقارناً لقصد القربة أو فاقداً له، ولا يصدق على شىء من هذه الحالات الأربع مخالفة قطعيّة، ولا موافقة كذلک، فهذه الصورة من جهة استحالة الموافقة والمخالفة القطعيّة نظير دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين فتجرى فيها أصالة التخيير.
والحاصل: أنّ أصالة التخيير تجرى فى جميع هذه الصور الثلاثة الأخيرة، لكنّ الفرض الأخير يكون بحسب الاصطلاح أيضاً من مصاديق الدوران بين المحذورين، دون الفرضين الأوّلين.
هذا تمام الكلام فى أصالة التخيير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 35

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 37
فى دوران الأمر بين المتباينين
أصالة الاشتغال

إذا كان التكليف معلوماً والمكلّف به مردّداً بين أمرين أو أكثر فهو مجرى أصالة الاشتغال.
والترديد تارةً: يكون بين المتباينين، واخرى: بين الأقلّ والأكثر.
فلابدّ من البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: فى دوران الأمر بين المتباينين

تحرير محلّ النزاع

وليعلم أنّ التكليف قد يكون معلوماً بجنسه ونوعه، كما إذا علم بأنّ التكليف هو الوجوب، لكن شكّ فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ أو علم بأنّ التكليف هو الحرمة، لكن شكّ فى أنّ الخمر هل هى هذا الإناء أو ذلک الإناء؟

وقد يكون معلوماً بجنسه فقط، كما إذا شكّ فى أنّ صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟ أو شكّ فى أنّ الزوجة الصغيرة يجب وطئها أو الكبيرة يحرم وطئها؟ فأصل التكلف الإلزامى فى هذين المثالين معلوم، لكن لا يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة، كما أنّه لا يعلم أنّه تعلّق بصلاة الجمعة أو الغصب،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 38

أو بوطىء الزوجة الصغيرة أو الكبيرة.

ومحل البحث كما يعمّ موارد العلم بنوع التكليف، كذلک يعمّ موارد العلم بجنسه فقط، لأنّ «التكليف المعلوم» مطلق شامل لكلا النوعين.

وليعلم أيضاً أنّ البحث يعمّ موارد الشبهة الحكميّة، كما إذا شكّ فى وجوب صلاة الظهر أو الجمعة، والموضوعيّة، كما إذا شكّ فى خمريّة هذا الإناء أو ذلک الإناء الآخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى وجوب الموافقة القطعيّة وعدمه، وعلى فرض عدم وجوبها فهل تحرم المخالفة القطعيّة أم لا؟

ثمّ إنّ العقل هو الحاكم فى باب الاشتغال، فلابدّ من ملاحظة مقدار دلالته، فنقول:

نسب إلى المحقّق الخوانسارى والقمى رحمهما الله أنّهما قالا بعدم حرمة المخالفة القطعيّة.

لکنّ الحقّ أنّ التکلیف المعلوم بالإجمال علی نوعین:
أحدهما: أن یکون تکلیفاً جدّیّاً قطعیّاً بحیث یتعلّق غرض المولی به بأیّ نحو کان ولا یرضی بمخالفته بوجه من الوجوه حتّی فی صورة کونه معلوماً بالإجمال، کحرمة قتل ولده، فإنّه لا یرضی به وإن کان الولد مردّداً بین أفراد غیر محصورة.
ولا ریب فی وجوب الموافقة القطعیّة فی هذه الصورة فضلًا عن جواز المخالفة القطعیّة، فلایجوز قتل فرد واحد من ملایین شخص أحدهم ابن المولی.
وذلک لوضوح التناقض بین عدم الرضا بقتل ولده بوجه من الوجوه وبین
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 39
إجازة قتل شخص یحتمل کونه ولده.
والحکم بالاحتیاط فی هذه المسألة بمثابة من الوضوح یدرکه أصاغر الطلبة فضلًا عن مثل هذین المحقّقین الکبیرین رحمهما الله، فلابدّ من حمل کلامهما علی غیر هذه الصورة.
الثانی: أن لا نعلم بتکلیف قطعی فعلی من جمیع الجهات، لکن نعلم إجمالًا بقیام أمارة معتبرة علی التکلیف، کما إذا علمنا بخمریّة هذا الإناء أو ذلک الإناء وفرضنا أنّ آیة «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ»[36] تعمّ بإطلاقها الخمر المعلومة بالإجمال أیضاً.
وکما إذا قام خبر معتبر علی وجوب صلاة فی یوم الجمعة، لکن لم تتّضح دلالته علی أنّ الواجب هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.
ففی هذا الفرض لم یحصل لنا علم إجمالی بالتکلیف، بل حصل العلم بقیام حجّة معتبرة علیه.
وهذه الصورة علی نوعین:
الأوّل: أنّا نعلم بأنّ الأمارة لو کانت مطابقة للواقع لما رضی المولی بمخالفته بوجه من الوجوه حتّی فی صورة تردّده بین أمرین أو أکثر.
ولا یخفی لزوم الاحتیاط التامّ والموافقة القطعیّة فی هذه الصورة أیضاً؛ لأنّ الفرق بینها وبین الصورة السابقة إنّما هو أنّ الترخیص فی الصورة السابقة کان یستلزم القطع باجتماع النقیضین، وفی هذه الصورة یستلزم احتمال اجتماعهما، أمّا القطع باجتماع النقیضین فی الصورة الاولی فلأنّا نقطع فرضاً أنّ المولی حرّم قتل ابنه مثلًا مطلقاً وبأیّ وجه من الوجوه، ثمّ أجاز قتله إذا کان مردّداً بین
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 40
شخصین أو أشخاص، وهذا تناقض ظاهر مقطوع به.

وأمّا احتمال الاجتماع فى الصورة الثانية فلأنّ الخبر الدالّ على وجوب الصلاة المردّدة بين الظهر والجمعة لو لم يكن مطابقاً للواقع فلا محذور، وأمّا إذا كان مطابقاً للواقع وكان الواجب صلاة الجمعة مثلًا فلو لم يرض المولى بترک صلاة الجمعة بأىّ وجه من الوجوه- كما هو المفروض- ثمّ أجاز فى ترک أحد الصلاتين اللتين تردّد الخبر بينهما لكان تناقضاً، لاحتمال أن يترک العبد- باستناد الترخيص- صلاة الجمعة التى هى الواجبة فى الواقع، فكأنّه قال: لا تترک صلاة الجمعة حتّى فى صورة الترديد، ويجوز لک أن تتركها فى صورة الترديد، وهذا تناقض ظاهر.
وبالجملة: حيث إنّا نقطع بالتكليف فى الصورة الاولى كان الترخيص فى مخالفة أحد أطراف العلم الإجمالى يستلزم القطع باجتماع النقيضين، بخلاف الصورة الثانية؛ لأنّا لانقطع بالتكليف فى هذه الصورة، بل نقطع بقيام الأمارة المعتبرة عليه التى يحتمل مطابقتها ومخالفتها للواقع، فالترخيص فى مخالفة بعض الأطراف فيها يستلزم احتمال اجتماع النقيضين. لكن لا فرق بينهما من حيث الامتناع، فإنّ احتمال اجتماع النقيضين محال كالقطع به.
النوع الثانى من الصورة الثانية: أن نعلم إجمالًا بقيام أمارة معتبرة على التكليف المردّد بين أمرين، لكن ليس ذلک التكليف بمثابة نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأىّ وجه من الوجوه، بل يحتمل أن يرضى بمخالفته فى موارد كونه مردّداً بين أمرين أو أكثر لأجل مصلحة أقوى.
ثمّ لا إشكال فى وجوب الاحتياط التامّ والموافقة القطعيّة للتكليف لو لم يرخّص المولى فى تركه، إذ لا فرق بين العلم الإجمالى والأمارة الإجماليّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 41
فى تنجّز التكليف بهما، لأنّ الأمارة بدليل حجّيّته تصير حجّة، كالعلم، فتجب الموافقة القطعيّة للأمارة الإجماليّة كما تجب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى.
إنّما الإشكال فى أنّ الترخيص فى هذه الصورة جائز أو ممتنع؟ وعلى فرض الجواز فهل يمكن الترخيص فى المخالفة القطعيّة أو لا يمكن إلّاتجويز المخالفة الاحتماليّة فقط، ثمّ كيف التوفيق بين إطلاقات حجّيّة الأمارة وبين ترخيص الشارع بترک مفادها عند الإجمال، فلابدّ من التكلّم فى مقام الثبوت أوّلًا ثمّ فى مقام الإثبات ثانياً، فنقول:

إنّ الترخیص فی هذه الصورة لیس ممتنعاً بحسب مقام الثبوت؛ إذ لا یلزم منه أحد المحذورین المتقدّمین: أعنی القطع باجتماع النقیضین أو احتمال اجتماعهما.
إن قلت: لعلّ الأمارة کانت مطابقة للواقع، فکیف یمکن أن یصدر حکم واقعی من قبل المولی ثمّ یجوّز ترکه بمقتضی الترخیص؟
قلت: یمکن أن یحدث فی صورة الإجمال والتردید مصلحة أقوی تقتضی أن یرضی المولی بترک التکلیف الواقعی المدلول علیه بالأمارة الإجمالیّة، کما أنّ الأمر کذلک فی الشبهات البدویّة، بل فی جمیع موارد الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی، فکما أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون» ترخیص فی ارتکاب شرب التتن المشکوک الحکم الذی ربما کان حراماً فی الواقع، لأجل مصلحة التسهیل علی العباد، کذلک الأمر فیما نحن فیه.
وبالجملة: أصل الترخیص فی مخالفة مدلول الأمارة الإجمالیّة أمرٌ ممکن، فهل یجوز الإذن فی المخالفة القطعیّة أو یختصّ بالمخالفة الاحتمالیّة بتجویز ترک
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 42
بعض الأطراف فی الشبهات الوجوبیّة وارتکاب بعضها فی الشبهات التحریمیّة؟ وأمّا الترخیص فی ترک جمیع الأطراف فی الاولی وارتکاب جمیعها فی الثانیة فلا یجوز.
کأنّ قائلًا یقول: لا یجوز الترخیص فی المخالفة القطعیّة لوجهین:
أ- أنّه یستلزم الترخیص فی معصیة المولی، ومعصیته قبیحة عقلًا، والترخیص فی القبیح قبیح منافٍ للحکمة، فلایصدر من المولی الحکیم.
ب- أنّه یستلزم التناقض، لأنّ بین إطلاق دلیل حرمة شرب الخمر والترخیص فی ارتکاب کلا الإنائین الذین نعلم إجمالًا بخمریّة أحدهما، وکذلک بین الخبر القائم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وبین الإذن فی ترک کلیهما تناقضاً بیّناً.
ویمکن المناقشة فیهما:
أوّلًا: بالنقض بالشبهات البدویّة، فإنّ شرب التتن المشکوک الحکم لو کان فی الواقع حراماً لکان الترخیص فی ارتکابه بأدلّة البراءة ترخیصاً بارتکاب الحرام الواقعی، وهو أیضاً یستلزم المحذورین المتقدّمین، فما هو جوابکم هناک فهو جوابنا هاهنا.
وثانیاً: أنّ المعصیة لم تتحقّق إلّاعند مخالفة تکلیف واقعی فعلی من جمیع الجهات، بحیث لا یرضی المولی بعدم رعایته أصلًا، کالصورة الاولی والثانیة، بل قد لا یرضی المولی بمخالفة التکلیف المحتمل، ولو لم یکن معلوماً

تفصيلًا ولا إجمالًا[37].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 43
وفى ما نحن فيه وكذلک فى الشبهات البدويّة لم يقع إلّامخالفة حكم واقعى، لكنّا لانعلم بإصرار الشارع على رعايته على أىّ وجه وعدم رضاه بمخالفته مطلقاً حتّى فى صورة الجهل والترديد.
والحاصل: أنّ إجراء البراءة فى الشبهات البدويّة وارتكاب جميع الأطراف فى المقام- على فرض الترخيص- وإن كان يستلزم مخالفة حكم واقعى، إلّاأنّ بعض موارد المخالفة لا تعدّ معصية، فلا قبح فى تجويزها عقلًا، إذ يمكن أن يكون فى موردها مصلحة أقوى لأجلها رخّص الشارع فيها.
وبهذا انقدح جواب مسألةالتناقض، لأنّالتناقض يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعاية الحكم الواقعى على أىّ حال، ومع ذلک أذِنَ فى تركه.
وأمّا إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر مثلًا عند اشتباهها بين إنائين ولميُلزِم العبد برعاية هذا الحرام الواقعى حينئذٍ لأجل مصلحة أقوى فلم يكن الترخيص فى ارتكاب كلا الإنائين مستلزماً للتناقض.

كيفيّة الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها

ثمّ إنّ الترخيص يبدو في بادئ النظر أن يكون مقيّداً للمطلقات، فإنّ دليل حرمة شرب الخمر مثلًا مطلق شامل للخمر المردّدة بين الإنائين، وما دلّ على إذن الشارع في ارتكابهما يقيّده.
لكنّ الدقّة في المسألة تقتضي خلافه، لأنّ التقييد يختصّ بما إذا كان مورد المقيّد خارجاً من بداية الأمر عن تحت المطلق بحسب المراد الجدّي، إلّاأنّا كنّا نتخيّل الإطلاق، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ دليل حرمة شرب الخمر مطلق واقعاً ويدلّ على أنّ الخمر- سواء كانت معلومة تفصيلًا أو إجمالًا- حرام واقعاً وبإرادة جدّيّة، لكنّ المولى أذن في ترک هذا الحكم الواقعي فيما إذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 44
كان مردّداً بين إنائين.
وبالجملة: إنّ الدليل المطلق باقٍ على إطلاقه حتّى بعد الظفر على الترخيص، لكنّ المكلّف مأذون في مخالفته بالنسبة إلى مورد الترخيص لأجل مصلحة أقوى.
هذا تمام الكلام في مقام الثبوت وإمكان الإذن في مخالفة التكليف المردّد الذي دلّ عليه أمارة معتبرة.

إذا ثبت إمكان الترخيص من قبل الشارع فى هذه الصورة الأخيرة، أعنى ما إذا دلّت أمارة معتبرة على الحكم المردّد ولم يحصل لنا العلم بإصرار الشارع على رعايته فى هذه الصورة، فهل وقع هذا الترخيص من قبله عليه السلام أم لا؟

قيل: نعم، لدلالة بعض أحاديث أصالة الحلّيّة[38] عليه:
1- مثل ما روى عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبوجعفر عليه السلام: «إنّه لطعامٌ يعجبنى فساخبرک عن الجبن وغيره، كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه»[39].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 45
2- وما روى عن عبداللّه بن سليمان، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لى: «لقد سألتنى عن طعام يعجبنى، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام، ابتع لنا جبناً، ثمّ دعا بالغداء، فتغدّينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنّى أحبّ أن أسمعه منک، فقال: ساخبرک عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[40].
وتوجيه الاستدلال بهذين الخبرين أنّ موردهما وإن كان الجبن، إلّاأنّ الإمام عليه السلام أعطى فى آخرهما قاعدة كلّيّة، وهى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه».
ويمكن المناقشة فيهما سنداً، لكون الأوّل مرسلًا وعبداللّه بن سليمان فى الثانى مجهولًا.
أضف إلى ذلک أنّ المراد من الحرام فيهما هو أنفحة الميتة التى يصنع بها الجبن، فالمراد بالحديثين أنّ الجبن- الذى سألت عنه- على قسمين: حلال وحرام، فالحلال هو المصنوع بأنفحة المذكّى، والحرام هو المصنوع بأنفحة الميتة.
وحيث إنّه على خلاف فقه الإماميّة، لكون القسم الثانى أيضاً حلالًا وطاهراً عندنا فلابدّ من حملهما على التقيّة.
لكن يمكن دفعه بأنّ التقيّة إنّما هى فى مورد الجبن، لا فى الكبرى الكلّيّة، أعنى قوله: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 46
لكن قد عرفت الإشكال فى سند الحديثين.
3- وصحيحة عبداللّه بن سنان، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[41].

يحتمل فى كلمة «الشىء» المأخوذ فى المغيّى ثلاثة وجوه:
أ- أن يكون بمعنى الطبيعة والجنس، أى كلّما كان من الطبيعة ذات قسمين: حلال وحرام- مثل طبيعة «المايع»[42] التى لها قسم حلال، وهو الماء وقسم حرام وهو الخمر- فلو شككت فى فرد من أفراد هذه الطبيعة أنّه من أىّ قسم منهما فهو لک حلال حتّى تعلم أنّه من القسم الحرام.
ب- أن يكون بمعنى «مجموع الشيئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما الماء والآخر الخمر، فكان معنى هذه الروايات أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه.
ج- أن يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و «مجموع الشيئين».
ولا يخفى عليک أنّ هذه الأحاديث تختصّ بالشبهات البدويّة على الاحتمال الأوّل، وبالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى على الاحتمال الثانى، ويعمّ كليهما على الاحتمال الثالث.
هذا من حيث «المغيّى».
وأمّا «الغاية» فهل المراد من «المعرفة» فيها خصوص العلم التفصيلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 47
أو الأعمّ منه ومن الإجمالى؟
فإن اخترنا الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتقدِّمة فى المغيّى كان المراد من «المعرفة» أعمّ من العلم التفصيلى والإجمالى، فلم تكن هذه الروايات دالّة على الترخيص فى المقام.
وإن اخترنا أحد الاحتمالين الأخيرين كان العلم الإجمالى داخلًا فى المغيّى، واختصّت الغاية بالعلم التفصيلى، فكانت هذه الأخبار دالّة على الإذن فى المخالفة فى ما نحن فيه.
هذا بحسب الوجوه المتصوّرة فى المقام.
ويمكن أن تميل النفس فى بادئ النظر إلى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة فى المغيّى.
ولكنّ التأمّل يقضى بأنّ المراد ب «الحلال» و «الحرام» ما كان موجوداً بالفعل منهما فى نفس الواقعة المبتلى بها، وهو ينطبق على الاحتمال الثانى، لعدم وجود الحلال والحرام بالفعل فى الاحتمال الأوّل، بل مورد الابتلاء فيه هو شىء مشكوک الحلّيّة والحرمة.
وحاصل ما وصلنا إليه إلى هنا: أنّه يمكن الاستدلال على وقوع الترخيص بصحيحة عبداللّه بن سنان من الأخبار الثلاثة المتقدّمة.
4- وممّا استدلّ به على أصالة الحلّيّة: ما روى عن مسعدة بن صدقة، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شىء هو لک حلال حتّى

تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسک، وذلک مثل الثوب يکون عليک قد اشتريته وهو سرقة، والمملوک عندک لعلّه حرٌّ قد باع نفسه[43]، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج5، ص: 48
تحتک وهی اختک، أو رضيعتک، والأشياء کلّها علی هذا حتّی يستبين لک غير ذلک، أو تقوم به البيّنة»[44].
ولا ينبغی الإشکال فی دلالة صدر هذه الرواية علی المقام، لأنّ غاية الحلّيّة فيها هو العلم بالحرمة، فکما تعمّ الشبهات البدويّة تعمّ أيضاً الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی، لأنّ کلّاً من أطراف الشبهة يصدق عليه أنّه غير معلوم لنا.
لکنّ الأمثلة التی ذکرت بعنوان مصاديق «أصالة الحلّيّة» لا ترتبط بها أصلًا، بل کلّها من مصاديق الأمارات أو الاصول الاخری المتقدّمة علی أصالة الحلّيّة.
أمّا حلّيّة الثوب المحتمل سرقته فی المثال الأوّل، والمملوک المحتمل کونه ممّن خُدع فبيع قهراً فی المثال الثالث فمستندة إلی کون اليد أمارة للملکيّة.
وأمّا المملوک المحتمل کونه حرّاً قد باع نفسه فی المثال الثانی، فهو من مصاديق «الإقرار» و «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»[45].
إن قلت: لا ينفذ إقرار العبد، فهو خارج عن تحت مسألة الإقرار وداخل تحت «أصالة الحلّيّة».
قلت: إقرار العبد غير نافذ فيما إذا کان علی المولی، وأمّا إذا کان علی نفسه فهو نافذ، فحلّيّة التصرّف فی الإنسان المقرّ علی عبوديّته مستندة إلیالإقرار لا إلی أصالة الحلّيّة.
وأمّا حلّيّة الزوجة التی يحتمل الزوج کونها اخته الرضاعيّة کما فی المثال الخامس، فهی مستندة إلی الاستصحاب؛ لأنّ الرضاع أمرٌ حادث بعد الولادة،
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج5، ص: 49
فإذا شکّ فيه يستصحب عدمه.
وأمّا المثال الرابع- وهو احتمال کون الزوجة اخت الزوج نسباً- فهو أيضاً من مصاديق الاستصحاب بناءً علی جريان مثل استصحاب عدم قرشيّة المرأة، کما عليه بعض العلماء ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله[46].
نعم، بناءً علی عدم جريان هذا النوع من الاستصحابات[47] کان حلّيّة من احتمل کونها اخت الزوج نسباً مستندة إلی أصالة الحلّيّة.
هذا ما اقتضته الرواية.
وأمّا مع قطع النظر عنها فالقاعدة تقتضی حرمة تزويج مرأة شکّ فی کونها اختاً للنسب، إذ لا يجوز إلّانکاح الأجنبيّة، فلابدّ من إحراز کون المرأة أجنبيّة کی يترتّب عليه جواز التزويج.

والحاصل: أنّ الأمثلة المذكورة فى ذيل الرواية لا ترتبط بالقاعدة الكلّيّة المستفادة من صدرها، لعدم كون الحلّيّة فيها مستدة إلى تلک القاعدة، بل إلى مثل «الإقرار» و «الاستصحاب» و «قاعدة اليد» وهذه الامور متقدّمة على أصالة الحلّيّة، فمع جريانها لا تصل النوبة إليها، فذكر هذه الأمثلة بعنوان مصاديق أصالة الحلّيّة يوجب وهن الاستناد بالرواية لإثبات الترخيص فى ما نحن فيه.
نعم، بقى من بين الأحاديث الأربعة المتقدّمة حديث واحد سليم من حيث السند، وتامّ من حيث الدلالة على الترخيص فى المقام، وهو صحيحة عبداللّه بن سنان، كما تقدّم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 50
وقد عرفت أنّه لامحذور فى تجويز مخالفة الحكم الواقعى من حيث العقل أيضاً، لعدم كونه ترخيصاً فى المعصية ولا مستلزماً للتناقض.
هذا، ولكن المهمّ هو نظر العرف فى معنى الروايات لا نظر العقل.
والعرف يقضى بأنّ ارتكاب كلا الإنائين الذين علم إجمالًا بخمريّة أحدهما، معصية، فتجويزه ترخيص فى المعصية ومستلزم للتناقض، فالعرف بلحاظ هذين المحذورين يحكم باختصاص صحيحة عبداللّه بن سنان بالشبهات البدويّة وأنّها لا ترتبط بموارد العلم الإجمالى أصلًا.
أضف إلى ذلک أنّا وإن استظهرنا الاحتمال الثانى من بين الاحتمالات الثلاثة المتصوّرة فى «المغيّى» وهو أن يكون المراد من «الشىء» مجموع الشيئين، إلّا أنّه يمكن أن يُقال برجحان الاحتمال الأوّل، لأنّ إرادة مجموع شيئين من كلمة «شىء» بعيدة، وأمّا إرادة «الطبيعة» منه فلا بُعد فيه أصلًا، فالاحتمال الأوّل راجح، وإن أبيت عن رجحانه فلايمكن إنكار تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.
فلايصحّ الاستدلال بهذه الرواية على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى، لظهورها فى الشبهات البدويّة بناءً على رجحان الاحتمال الأوّل، ولكونها مجملة بناءً على تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.
على أنّه نسب إلى صاحب الجواهر أنّه قال: العمل بهذه الرواية نادر بين الأصحاب. فهى وإن كانت صحيحة إلّاأنّه يشكل الاستدلال بها بعد ندرة العمل بها من قبل الفقهاء.
والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات الترخيص فى مخالفة العلم الإجمالى بأحاديث أصالة الحلّيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 51

وبهذا ينقدح عدم صحة الاستدلال فى ما نحن فيه بالبراءة الشرعيّة مثل «رفع ما لا يعلمون»[48] و «الناس فى سعة ما لم يعلموا»[49]؛ لشهادة العرف باختصاص هذه الروايات بالشبهات البدويّة، لأنّ العلم الإجمالى وإن كان له إضافة إلى العلم وإضافة اخرى إلى الجهل، إلّاأنّ العرف لا ينظر إلّاإلى إضافته العلميّة، فيقضى بأنّه علم.
فلا يصلح «رفع ما لا يعلمون» و «الناس فى سعة ما لم يعلموا» وأمثالهما لإثبات الترخيص فى موارد العلم الإجمالى.

وهل يمكن إثباته بقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشكّ» فإذا علمنا بخمريّة أحد الإنائين الذين كان كلاهما خلّاً فيما سبق فهل يجرى استصحاب الخلّيّة فى كلّ منهما أم لا؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلک

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان الاصول العمليّة- سيّما الاستصحاب- فى موارد العلم الإجمالى، وعلّله بوجهين:
1- ظاهر كلامه فى رسالة «الاشتغال» وصريحه فى رسالة «الاستصحاب» أنّ جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى يستلزم التناقض فى أدلّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 52
الاصول[50]، إذ قال عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما تنقضه بيقين آخر»[51]، وهو متضمّن لحكمين: أحدهما: حرمة نقض اليقين بالشكّ، والآخر: وجوب نقضه بيقين آخر، فلو أجرينا الاستصحاب فى كلا المشتبهين لاستلزم الحكم بحلّيّة كلا الإنائين، وحيث علمنا بتبدّل أحدهما خمراً فلابدّ من الحكم بحرمة أحدهما بمقتضى ذيل الدليل، وبين دلالة الصدر بحلّيّة كليهما والذيل بحرمة أحدهما تناقض بيّن.
ويستنتج من هذا البيان أوّلًا: أنّ عدم جريان الاستصحاب فى موارد العلم الإجمالى مربوط بمقام الإثبات، وإلّا فلو لم يستلزم التناقض فى دليله لأمكن جريانه بحسب مقام الثبوت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 53
وثانياً: أنّه لا فرق على هذا المبنى فى عدم الجريان بين كون الحالة السابقة عدم التكليف وكان التكليف معلوماً بالإجمال كما فى المثال السابق، وبين ما إذا كان الأمر بالعكس، كأن كان كلا الإنائين فيما سبق نجسين ثمّ علمنا بصيرورة أحدهما طاهراً.
إذ لافرق بين الصورتين فى لزوم التناقض فى أدلّة الاصول فى صورة جريان الاستصحاب.
هذا كلام الشيخ وما يستنتج منه فى رسالتى «الاشتغال» و «الاستصحاب».
2- لكنّه رحمه الله ذهب فى رسالة «القطع»[52] وبعض كلماته الاخر إلى أنّ عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى لأجل استلزامه الترخيص فى المخالفة القطعيّة العمليّة للحكم الواقعى[53]؛ لأنّ إجراء استصحاب الحلّيّة مثلًا فى كلّ من الإنائين الذين علم بصيرورة أحدهما خمراً يستلزم الترخيص فى ارتكاب الخمر الواقعى الذى هو مخالفة قطعيّة عمليّة للحكم بحرمة الخمر، وهو تجويز المعصية، وصدوره عن الحكيم محال.
ويستنتج من هذا البيان خلاف الأمرين المتقدّمين آنفاً، ضرورة أنّ المنع- بناءً على هذا الوجه- مربوط بمقام الثبوت أوّلًا، ومخصوص بما إذا كان الأصل رافعاً للتكليف ثانياً، كما فى مثال العلم بصيرورة أحد الخلّين خمراً، بخلاف ما إذا كان الأصل مثبتاً للتكليف، كما فى مثال العلم بصيرورة أحد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 54

الإنائين النجسين طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسة كلّ منهما والاجتناب عنهما لا يستلزم مخالفةً قطعيّة للحكم الواقعى كما هو واضح.

والجواب عن دليله هذا: أنّ صرف مخالفة التكليف الواقعى لا تعدّ معصية، فلايستلزم تجويزها ترخيصاً فى المعصية، كما تقدّم[54].
ويمكن الجواب عن دليله الأوّل بوجهين:
الأوّل: أنّا لانسلّم استفادة حكمين من دليل الاستصحاب.
توضيح ذلک: أنّ المراد ب «اليقين» فى أدلّة الاستصحاب إمّا خصوص القطع أو مطلق الحجّة المعتبرة، وسيجىء تحقيقه فى محلّه إن شاء اللّه تعالى.
فإن كان خصوص القطع فلايمكن أن يكون قوله: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» فى مقام جعل حكم شرعى تكليفى، لأنّ مفاده حينئذٍ أنّه يجب عليک العمل بالقطع اللاحق ونقض القطع السابق به، وقد عرفت أنّ حجّيّة القطع ذاتيّة لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً[55]، فكيف يمكن جعل الحجّيّة للقطع بقوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر».
فلابدّ من جعل هذه الجملة بمنزلة الغاية للحكم السابق، فكان مفاد المجموع أنّ حرمة نقض اليقين السابق تستمرّ إلى زمان القطع بالخلاف، فكأنّه قال: «لاتنقض اليقين بالشكّ حتّى يحصل لک يقين آخر» فلايستفاد من أدلّة الاستصحاب إلّاحكم واحد.
وإن كان المراد من «اليقين» مطلق الحجّة المعتبرة الشاملة للقطع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 55
والأمارات، وكان معنى الرواية: «لاتنقض الحجّة المعتبرة باللاحجّة وإنّما تنقضه بحجّة معتبرة اخرى» فلايمكن أن يجعل ذيل الرواية بالنسبة إلى أحد مصداقيه- وهو القطع- فى مقام جعل الحجّيّة، فلابدّ من أن يكون بالنسبة إليه غاية للحكم المستفاد من الصدر، لا مفيداً لحكم آخر.
نعم، يمكن أن يكون فى مقام جعل الحجّيّة وبيان حكم آخر بالنسبة إلىمصداقه الآخر- وهو الأمارة- فلو قامت البيّنة على طهارة ثوبک مثلًا، ثمّ قامت بعد ساعة على نجاسته لدلّ قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» على حجّيّة البيّنة الثانية ونجاسة الثوب فى الزمن الثانى.
لكن حيث لا يمكن الجمع بين كون ذيل الرواية- وهو قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر»- مفيداً للحكم بلحاظ أحد مصداقيه، وغير مفيد له بلحاظ مصداقه الآخر، لعدم قدر جامع بين تحقّق الحكم وعدم تحقّقه، فلابدّ من حمله مطلقاً على بيان الغاية ومقدار استمرار الحكم المستفاد من صدره.
الثانى: سلّمنا فرضاً إمكان جعل الحجّيّة للقطع، لكن لابدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين فى ذيل الرواية عين ما تعلّق به اليقين الواقع فى الصدر، وما نحن فيه ليس كذلک.

وبعبارة أوضح: كما أنّ «الشكّ» فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» تعلّق بعين ما تعلّق به «اليقين» كذلک اليقين اللاحق فى قوله: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق، والمسألة ليست كذلک فى أطراف العلم الإجمالي، ضرورة أنّ اليقين السابق تعلّق بكلّ من طرفى العلم الإجمالى مشخّصاً، بخلاف اليقين اللاحق، فإنّه تعلّق بأحدهما لا على التعيين، لأنّا نبحث فى أنّه إذا علم طهارة كلّ من هذين الثوبين معيّناً ثمّ قطعنا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 56
بصيرورة أحدهما نجساً فهل يجرى استصحاب طهارة كلّ منهما أم لا؟
والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم من الدليلين لتوجيه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى غير تامّ.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين الاصول التنزيليّة وغيرها[56]، فذهب إلىعدم جريان القسم الأوّل فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء استلزم جريانه المخالفة القطعيّة العمليّة أو لم يستلزم، وكذلک القسم الثانى فيما إذا استلزمها، وأمّا إذا لم يستلزم فلا ضير فى جريانه.
وقال رحمه الله فى تفصيله:
توضيح ذلک: هو أنّ المجعول في الاصول التنزيليّة إنّما هو البناء العملى والأخذ بأحد طرفى الشکّ على أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشکّ كالعدم فى عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام فى أخبار الاستصحاب: «لاتنقض اليقين بالشک» هو البناء العملى على بقاء المتيقّن وتنزيل حال الشکّ منزلة حال اليقين والإحراز.
وهذا المعنى من الحكم الظاهرى فى الشبهات البدويّة الغير المقرونة بالعلم الإجمالى يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الإجمالى، لكن بالنسبة إلى بعض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 57
الأطراف، وأمّا بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلايمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذى كان فى جميع الأطراف إلى إحراز آخر يضادّه، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق فى جميع الأطراف ولو تعبّداً، فإنّ الإحراز التعبّدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف.
والحاصل: أنّه لا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعيّة فى كلّ من الإنائين مع العلم بنجاسة أحدهما.
نعم، يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعيّة فى أحد الإنائين دون الآخر، لأنّه لايعلم بنجاسته بالخصوص، فالذى لا يمكن هو الجمع بين الحكمين وجعل الاستصحابين معاً، وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عمليّة كالمثال، حيث إنّ استصحاب طهارة كلّ من الإنائين يقتضى جواز استعمال كلّ منهما فى مشروط الطهارة، فيلزم مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم فى البين، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله فى مشروط الطهارة، وبين أن لا يلزم من جريانهما مخالفة عمليّة، كما إذا كان الإناءان مقطوعى النجاسة سابقاً وعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنّه لا يلزم من استصحاب نجاسة كلّ منهما مخالفة عمليّة، لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا يقتضى تكليفاً ليلزم من جريانهما مخالفة عمليّة، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفة العمليّة وعدمها

فى ذلک.
ويترتّب على ذلک عدم نجاسة الملاقى لأحد الإنائين فى المثال الأخير، لعدم جريان استصحاب النجاسة فيهما ليحكم بنجاسة الملاقى لأحدهما، وسيأتى فى أواخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلک مع بعض ما يرد عليه من النقوض

والجواب عنها.
فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المانع من جريان الاصول التنزيليّة فى أطراف العلم الإجمالى ليس هو انتفاء الموضوع[57] ولا المخالفة العمليّة[58]، بل لأنّ المجعول فيها معنى لا يعقل ثبوته فى جميع الأطراف.
وأمّا الاصول الغير التنزيليّة- كأصالة الطهارة والبراءة والحلّ ونحو ذلک- فلا مانع من جريانها فى أطراف العلم الإجمالى إلّاالمخالفة القطعيّة العمليّة للتكليف المعلوم فى البين، فهى لا تجرى إن لزم من جريانها مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال، وتجرى إن لم يستلزم ذلک.
والسرّ فيه: هو أنّ المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفى الشكّ من دون تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المشكوک فيه، كما كان هو المجعول فى الاصول التنزيليّة، فإنّ مفاد أصالة الإباحة هو مجرّد الترخيص الظاهرى وعدم المنع من الفعل والترک، ولا مانع من الترخيص الظاهرى فى كلّ واحد من الأطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفة العمليّة، فإنّه لايضادّ نفس المعلوم بالإجمال، لأنّ الترخيص يرد على كل طرف بخصوصه فى غير دوران الأمر بين المحذورين، وكلّ طرف بالخصوص مجهول الحكم، فالموضوع للترخيص الظاهرى محفوظ فى كلّ واحد من الأطراف، وليس فيه جهة إحراز وتنزيل للواقع المشكوک فيه حتّى يضادّ الإحراز التعبّدى فى كلّ طرف للإحراز الوجدانى بالخلاف فى أحد الأطراف، فينحصر المانع بالمخالفة

العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال.
ودعوى أنّه لا مانع من الترخيص الظاهرى فى المخالفة العمليّة واضحة الفساد، فإنّ المخالفة العمليّة ممّا لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص، لأنّها عبارة عن المعصية، ولا يعقل الإذن فى المعصية، لاستقلال العقل بقبح المعصية، كاستقلاله بحسن الطاعة وليست من المجعولات الشرعيّة.
فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى يكون لأحد امور:
إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلک فى أصالة الإباحة عند دوران الأمر بين المحذورين.
وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف كما فى الاصول التنزيليّة، سواء كانت نافية للتكليف المعلوم بالإجمال أو مثبتةً له.

وإمّا لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدّى كما فى الاصول الغير التنزيليّة النافية للتكليف المعلوم بالإجمال، كأصالة الإباحة والبراءة عند العلم بوجوب أحد الشيئين.
وأمّا إذا كانت مثبتةً للتكليف المعلوم فلا مانع من جريانها، كما فى أصالة الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال عند العلم بحرمة إراقة دم أحد الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحلّيّة الآخر، فإنّ أصالة الحرمة فى كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفة عمليّة، لأنّ مؤدّاها موافق للمعلوم بالإجمال[59].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله بطوله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 60

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ویرد علیه أوّلًا: أنّ تقسیم الاصول إلی التنزیلیّة وغیرها غیر صحیح، إذ لا فرق بین المجعول فی دلیل أصالة الطهارة مثلًا وبین المجعول فی دلیل الاستصحاب.
توضیح ذلک: أنّ قوله علیه السلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر»[60] یدلّ علی أنّ للمکلّف أن یعامل مع الشیء المشکوک الطهارة والنجاسة معاملة الشیء الطاهر فی مقام العمل، فیجوز له استعماله فی مشروط الطهارة.
وقوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین أبداً بالشکّ»[61] أیضاً یفید نحو هذا المعنی، فإنّ العرف الذی هو الحاکم فی تعیین معانی الأخبار یقضی بأنّ معناه هو لزوم ترتیب آثار الیقین السابق عملًا فی زمان الشکّ، فالشارع المقدّس مع لحاظ وجود الشکّ یحکم بعدم الاعتناء به فی مقام العمل، وأین هذا من تنزیل الشکّ منزلة الیقین وإلغاء احتمال الخلاف وکون الشاکّ متیقّناً فی عالم التشریع؟!
بل الذی هو مقدور المکلّف ویمکن أن یتعلّق به التکلیف هو العمل، لا الشکّ والیقین کما لا یخفی.
فأخبار الاستصحاب أیضاً فی مقام جعل حکم ظاهری فی مقام العمل، فلا فرق بینه وبین سائر الاصول من هذه الجهة.
وثانیاً: سلّمنا أنّ الاستصحاب أصل تنزیلی، لکنّه لا یقتضی عدم جریانه فی أطراف العلم الإجمالی، فلا مانع من جریان استصحاب طهارة کلا الإنائین بعد العلم بصیرورة أحدهما نجساً.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 61
ولا یصغی إلی ما ادّعاه هذا المحقّق الکبیر من أنّ «الإحراز التعبّدی لا یجتمع الإحراز الوجدانی بالخلاف».
بل یمکن الجمع بین التعبّد وبین العلم التفصیلی بالخلاف، فضلًا عن الإجمالی، ألا تری أنّه لامنع من أن یحکم الشارع بکون المرتدّ الذی أحد أبویه مسلم[62] میّتاً فی عالم التشریع، فیقسّم أمواله بین ورثته وتتزوّج زوجته بعد انقضاء عدّتها، مع أنّا نراه حیّاً یمشی فی الأسواق، وهل هذا إلّاالتعبّد علی خلاف الإحراز الوجدانی التفصیلی؟
والحاصل: أنّ جریان الاستصحاب فی جمیع أطراف العلم الإجمالی غیر ممتنع، ولو قلنا بکونه أصلًا محرزاً.
لا یقال: بناءً علی کون مثل الاستصحاب أصلًا محرزاً فلا فرق بینه وبین الأمارات، فإنّ الأمارات کما نزّلت منزلة القطع فی جوّ الشرع، نزّل الاستصحاب أیضاً منزلته، فکان الأصل التنزیلی باصطلاح المحقّق النائینی

رحمه الله أمارةً لا أصلًا.
فإنّه يقال: بينهما بونٌ بعيد، فإنّ الأمارات بنفسها كاشفة عن الواقع، بخلاف الاصول المحرزة التى لا طريقيّة لها إلى الواقع أصلًا، غاية الأمر نزّل الشارع مؤدّاها منزلة الواقع تعبّداً، من دون أن يكون لأنفسها نظر إلى الواقع.
فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى أصلًا، وكذلک الاصول غير المحرزة فيما إذا استلزم جريانها مخالفة عمليّة، بخلاف ما إذا لم يستلزم ذلک، وقد عرفت ما استدلّ به على هذا التفصيل مع جوابه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 62

ما أفاده رحمه الله فی مبحث الاستصحاب ممّا یرتبط بالمقام

ثمّ إنّ هذا المحقّق الکبیر رحمه الله أورد علی نفسه فی مبحث تعارض الاستصحابین إشکالاً وأجاب عنه، حیث قال:
ربما یناقش فیما ذکرناه- من عدم جریان الاصول المحرزة فی أطراف العلم الإجمالی مطلقاً، وإن لم یلزم منها مخالفة عملیّة- بأنّه یلزم علی هذا عدم جواز التفکیک بین المتلازمین الشرعیّین، کطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمایع مردّد بین البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ینافی العلم الوجدانی بعدم بقاء الواقع فی أحدهما، لأنّه إن کان المایع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن کان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بینهما لا یمکن.
بل یلزم عدم جواز التفکیک بین المتلازمین العقلیّین أو العادیّین، فإنّ استصحاب حیاة زید وعدم نبات لحیته[63] ینافی العلم بعدم الواقع فی أحدهما، لما بین الحیاة والنبات من الملازمة، وکذا التعبّد ببقاء الکلّی وعدم حدوث الفرد[64] ونحو ذلک من الأمثلة التی تقتضی الاصول العملیّة فیها التفکیک بین المتلازمین.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 63
والالتزام بعدم جریان الاستصحابین إذا أوجبا التفکیک بین المتلازمین الشرعیّین أو العقلیّین والعادیّین بعید غایته، بل لا یمکن الالتزام به، فإنّ ثمرة القول بعدم حجّیّة الأصل المثبت إنّما تظهر فی التفکیک بین المتلازمین، فدعوی عدم جریان الاصول المحرزة إذا استلزم منها التفکیک بین المتلازمین، تنافی القول بعدم حجّیّة الأصل المثبت.
هذا، والتحقیق فی دفع الشبهة هو أن یقال:
إنّه تارةً: یلزم من التعبّد بمؤدّی الأصلین العلم التفصیلی[65] بکذب ما یؤدّیان إلیه، لأنّهما یتّفقان علی نفی ما یعلم تفصیلاً ثبوته أو علی ثبوت مایعلم تفصیلاً نفیه، کما فی استصحاب نجاسة الإنائین أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابین یتوافقان فی نفی ما یعلم تفصیلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.
واخری: لا یلزم من التعبّد بمؤدّی الأصلین العلم التفصیلی بکذب ما یؤدّیان إلیه، بل یعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلین للواقع من دون أن یتوافقا فی ثبوت ما علم تفصیلاً نفیه أو نفی ما علم تفصیلاً ثبوته، بل لا یحصل من التعبّد بمؤدّی الأصلین إلّاالعلم بمخالفة أحدهما الواقع، کما فی الاصول الجاریة فی الموارد التی یلزم منها التفکیک بین المتلازمین الشرعیّین أو العقلیّین، فإنّه لا یلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمایع مردّد بین البول والماء أو من استصحاب بقاء الحیاة وعدم نبات اللحیة

العلم التفصيلى بمخالفة ما يؤدّيان إليه، لأنّهما لم يتّحدا فى المؤدّى، بل كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 64
مؤدّى أحدهما غير مؤدّى الآخر، غايته أنّه يلزم من جريانهما التفكيک بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة فى كلّ من الإنائين، فإنّ الاستصحابين متّحدان فى المؤدّى مع العلم التفصيلى بالخلاف.
فالفرق بين القسم الأوّل والثانى ممّا لا يكاد يخفى، والذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو القسم الأوّل؛ لأنّه لا يمكن التعبّد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان فى المؤدّى مع مخالفة مؤدّاهما للمعلوم بالإجمال.
وأمّا التعبّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين فى المؤدّى الذى يلزم من جريانهما التفكيک بين المتلازمين، فلا محذور فيه، فإنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيک الظاهرى بين المتلازمين الواقعيّين.
فظهر أنّ القول بعدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى لايلازم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيک بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين أو العاديّين[66]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ویمکن المناقشة فیه بوجهین:
أ- أنّک عرفت[67] أنّ من موارد الدوران بین المتباینین ما إذا کان جنس التکلیف معلوماً دون نوعه، کما إذا شکّ فی أنّ صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 65
وما ادّعاه المحقّق النائینی رحمه الله من عدم جریان الاصول المحرزة فی أطراف العلم الإجمالی یعمّ هذا المورد أیضاً، فلو کان کلّ واحد من وجوب صلاة الجمعة و حرمة الغصب مسبوقاً بالعدم لم یجر استصحاب عدم وجوبها وعدم حرمته کلیهما، مع أنّ ما أجاب به عن الإشکال لا یکفی لهذا المورد، لأنّ عدم وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمة الغصب لا یرتبط أحدهما بالآخر، فلا یتوافقان فی نفی ما علم تفصیلًا، غایة الأمر أنّا نعلم من الخارج أنّ أحد الاستصحابین یخالف الواقع.
والحاصل: أنّ ما أجاب به المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال لو فرض صحّته لا ینطبق علی جمیع موارد دعواه، بل یختصّ بما إذا کان نوع التکلیف أیضاً- مضافاً إلی جنسه- معلوماً، کما إذا شککنا فی وجوب صلاة الظهر أو الجمعة.
ب- أنّ ما ذکره رحمه الله من الفرق بین المتلازمین وبین العلم الإجمالی لیس بفارق، لتعدّد الاستصحاب وتغایر موضوع الاستصحابین فی العلم الإجمالی أیضاً، فلایرتبط استصحاب طهارة الإناء الواقع فی الیمین باستصحاب طهارة الإناء الواقع فی الیسار، غایة الأمر أنّا نعلم- لأجل العلم الإجمالی بنجاسة أحدهما- بمخالفة أحد الاستصحابین للواقع، نظیر ما تقدّم فی المتلازمین.
نعم، لو کان فی طرفی العلم الإجمالی استصحاب واحد وکان مقتضاه طهارة مجموع کلا الإنائین مثلًا لکان لما ذکره من الفرق وجه.
لکنّک عرفت کون الاستصحاب متعدّداً فی المقام، مثل موارد المتلازمین.
وصرف کون المستصحب فی ما نحن فیه هو الطهارة مثلًا فی کلا طرفی العلم الإجمالی وفی باب المتلازمین طهارة مواضع الوضوء مثلًا فی أحدهما وبقاء الحدث المعنوی فی الآخر لا یکاد یکون فارقاً بینهما بعد اشتراکهما فی تغایر
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 66
الموضوع کما عرفت.
علی أنّ التعبیر بکون الاستصحابین- علی فرض جریانهما فی المقام- متّفقین علی نفی المعلوم بالتفصیل تعبیر فاسد، لعدم تحقّق علم تفصیلی

فى أطراف العلم الإجمالى، وكون المعلوم فيها عنوان «أحدهما» لا يقتضى صيرورة العلم الإجمالى تفصيليّاً، فإنّ قوام العلم الإجمالى إنّما هو بتعلّقه بأحد الطرفين أو الأطراف، ولو كان التعبير بأنّ المعلوم هو «أحدهما» موجباً لصيرورة العلم تفصيليّاً لكانت جميع العلوم الإجماليّة تفصيليّة، لتعلّقها بأحد الطرفين أو الأطراف كما لا يخفى.
والحاصل: أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم والمحقّق النائينى 0 فى مسألة جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى غير تامّ.

والحقّ أن يقال: إنّ التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:
أ- أن يكون تكليفاً فعليّاً قطعيّاً بحيث يتعلّق غرض المولى به بأيّ نحو كان، ولا يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى فى صورة كونه معلوماً بالإجمال.
ولاريب فى كون العلم الإجمالى فى هذه الصورة علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة.
وبعبارة اخرى: يحكم العقل ثبوتاً بأنّه ليس للمولى تجويز مخالفة هذا النوع من العلم الإجمالى فى جميع الأطراف ولا فى بعضها، حتّى فى الشبهات غير المحصورة، فضلًا عن المحصورة.
فلا تصل النوبة إلى مقام الإثبات وملاحظة ظهور الأدلّة، فلو كان لنا دليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 67
ظاهر فى الترخيص فى هذه الصورة فلابدّ من توجيهه وحمله على معنى غير منافٍ لحكم العقل القطعى.
ب- أن نعلم إجمالًا بقيام حجّة معتبرة على التكليف المردّد بين أمرين أو أكثر من دون أن نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأىّ وجه من الوجوه.
وقد تقدّم حكم المخالفة القطعيّة فى هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً.
وثبت[68] أنّ الترخيص فيها لا يمتنع عقلًا، لجواز أن يحدث فى صورة الإجمال والترديد مصلحة أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترک التكليف الواقعى المدلول عليه بالأمارة الإجماليّة.
وبعبارة اخرى: ليس العلم الإجمالى علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة فى هذه الصورة، فيتمكّن الشارع من تجويزها.
هذا بحسب حكم العقل.
لكنّک عرفت[69] أنّ العرف يقضى بكونه علّة تامّة لحرمتها وأنّ ارتكاب كلا الإنائين الذين قامت الأمارة على خمريّة أحدهما معصية، فتجويزه ترخيص فى المعصية، فلو ظهر دليل فى تجويز المخالفة القطعيّة حمله العرف على معنى آخر لايلزم منه ارتكاب المعصية، وهذا هو المتّبع، لأنّ الحاكم فى معانى الأدلّة الشرعيّة هو العرف.
وثبت[70] أيضاً أنّه لا دليل على الترخيص فى المخالفة القطعيّة بحسب مقام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 68
الإثبات، ولو كان للزم حمله على معنى لا يستلزم المخالفة القطعيّة، لما عرفت من أنّها تعدّ معصية عند العقلاء.

وفی المخالفة الاحتماليّة مقامان من البحث:
الأوّل: فی إمكان الترخيص فی بعض الأطراف ثبوتاً.
الثانی: فيما اقتضته الأدلّة إثباتاً، بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فی بعض الأطراف.
أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّه لا تمتنع المخالفة الاحتماليّة عقلًا ولا عرفاً، فإنّ العقل والعقلاء كلاهما يحكمان بعدم كون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، بل هو مقتضٍ له، فللشارع تجويز ارتكاب بعض الأطراف فی الشبهات التحريميّة وتجويز ترک بعضها فی الشبهات الوجوبيّة.
أمّا العقل: فلأنّ الترخيص فی المخالفة القطعيّة إذا كان ممكناً عنده فالترخيص فی المخالفة الاحتماليّة كان ممكناً بطريق أولی.
وأمّا العقلاء: فلأنّ الترخيص فی جميع الأطراف يعدّ عندهم ترخيصاً فی المعصية لا فی بعضها.
وأمّا المقام الثانی: فلابدّ من ملاحظة الأدلّة وأنّها هل تدلّ علی جواز المخالفة فی بعض الأطراف أم لا؟
فلو دلّت علی ذلک لما كان للعلم الإجمالی أثر بالنسبة إلی وجوب الموافقة القطعيّة، وإلّا لأثّر أثره وكانت الموافقة القطعيّة واجبة كما كانت المخالفة القطعيّة محرّمة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 69

أمّا «أصالة الحلّيّة» فقد عرفت[71] المناقشة فى سند حديثين من أحاديثها الأربعة المتقدّمة، فإنّ الحديث الأوّل- وهو رواية معاوية بن عمّار- مرسل، وعبداللّه بن سليمان فى الحديث الثانى مجهول، وأمّا الحديث الرابع- أعنى رواية مسعدة بن صدقة- فقد عرفت[72] الاغتشاش فى متنها بحيث يصير الاستدلال بها فى المقام موهوناً، على أنّ فى النفس من مسعدة بن صدقة شيئاً على ما يستفاد من كتب الرجال.
نعم، الحديث الثالث- وهو رواية عبداللّه بن سنان- كان صحيحاً سنداً وشاملًا لموارد العلم الإجمالى دلالةً بناءً على ما قوّيناه[73] من بين الاحتمالات المتصوّرة فى مدلوله، من أنّ المراد ب «الشىء» المأخوذ فى المغيّى هو «مجموع الشيئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما ماء والآخر خمر، فكان معنى الرواية أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه.
لكنّه تجويز فى المخالفة القطعيّة، وقد عرفت أنّه وإن كان ممكناً عقلًا، إلّاأنّه ممتنع عرفاً، فلابدّ من حملها على الشبهات البدويّة كما تقدّم.
وأمّا رواية مسعدة بن صدقة فلا يرد عليها هذا الإشكال لو اغمض عن اغتشاشها المتنى وإشكالها السندى، وذلک لأنّ لسانها هو «كلّ شىء هو لک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 70
حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»[74]؛ أى «كلّ شىء شكّ فى حلّيّته وحرمته[75] هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وهو مضافاً إلى الشبهات البدويّة يعمّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ كلّاً من أطرافه مشكوک الحلّيّة والحرمة، فتعمّه هذه الرواية مستقلّاً، ولا تعمّ مجموع الطرفين أو الأطراف معاً كى يرد عليها الإشكال الذى كان يرد على صحيحة عبداللّه بن سنان.
لكن ربما يستشكل عليه بأنّ الترخيص فى جميع الأطراف ممتنع عرفاً كما عرفت، وفى بعضها- كالترخيص فى الإناء الواقع فى اليمين مثلًا- ترجيح من غير مرجّح.
إن قلت: يمكن تجويز «أحدهما» لا على التعيين.
قلت: عنوان «أحدهما» أمرٌ اعتبارى، وليس له حقيقة خارجيّة كى يتعلّق به الحكم.
وبعبارة اخرى: «الشىء المشكوک الحلّيّة والحرمة» الذى حكم فى الحديث بحلّيّته، له فى المقام فردان: الإناء الواقع فى طرف اليمين، والإناء الواقع فى طرف اليسار، وليس لنا شىء ثالث باسم «أحدهما» كى يدلّ الحديث على جواز ارتكابه.

واجيب عن هذا الإشكال بما يحتاج توضيحه إلى ذكر مقدّمة:
وهى أنّ العامّ أو المطلق قد لا يعمّ شيئاً مباشرة إلّاأنّه يعمّه بمعونة حكم العقل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 71
توضيح ذلک: أنّا نستفيد من العامّ والمطلق أمرين: أ- جريان الحكم فى جميع الأفراد، ب- تحقّق ملاک الحكم فيها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» يستفاد منه أنّ كلّ واحد من أفراد العالم يجب إكرامه وهو واجد لملاک وجوب الإكرام، وإذا قال: «أعتق رقبةً» يستفاد منه أنّ كلّ واحدٍ من أفراد الرقبة يجب عتقه وهو واجد لملاک وجوب العتق.
ثمّ إنّ التخصيص والتقييد تارةً يتعلّق بالمادّة واخرى بالهيئة والحكم.
مثال الأوّل: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وقال فى دليل آخر:
«لاتكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ هذا الدليل المخصّص يضيّق دائرة المتعلّق، فكأنّه قال من بداية الأمر: «أكرم كلّ عالم غير فاسق».
فالحكم وملاكه فى هذا القسم من التخصيصات والتقييدات يختصّ بما بقى تحت العامّ والمطلق، وأمّا ما خرج من تحتهما بواسطة التخصيص والتقييد فلايعمّه الحكم ولا ملاكه.
ومثال الثانى: ما إذا قال: «أنقذ الغريق» وكان زيد وعمرو مشرفين على الغرق ولم يقدر المكلّف إلّاعلى إنقاذ واحد منهما.
ففى هذا المثال لو عمّ قوله: «أنقذ الغريق» كليهما لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولو اختصّ بخصوص «زيد» أو خصوص «عمرو» لكان ترجيحاً بلا مرجّح، فلابدّ من القول بعدم دلالته على وجوب إنقاذ واحد منهما مباشرةً، لكنّ كلّاً منهما مشتمل على ملاک الحكم، فيحكم العقل بملاحظة قوله: «أنقذ الغريق» بلزوم إنقاذ أحدهما مخيّراً.
وبالجملة: قوله: «أنقذ الغريق» وإن لم يدلّ على وجوب إنقاذ زيد أو عمرو مباشرةً، إلّاأنّه يدلّ على وجوب إنقاذ أحدهما بمعونة حكم العقل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 72
إذا عرفت هذا فاعلم أنّه اجيب عن الإشكال بأنّ ما نحن فيه يكون من قبيل قوله: «أنقذ الغريق» فإنّ كلّاً من أطراف العلم الإجمالى مشتمل على ملاک الحكم بالحلّيّة فى حديث مسعدة بن صدقة، فهو وإن لم يمكن أن يدلّ مستقيماً على حلّيّته لأجل المحذور المتقدّم، إلّاأنّ العقل بملاحظته يحكم بحلّيّة بعض الأطراف مخيّراً.

نقد هذا الجواب من قبل المحقّق اليزدى رحمه الله

وناقش فيه المحقّق الحائرى اليزدى رحمهما الله بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا مانع فيه، كما فى مثال الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالى يقتضى الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى فى نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص[76]، إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله قرّر التخيير ببيان آخر، بقوله:
فإن قلت: نعم[77]، وإن كانت نسبة الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء، إلّاأنّ ذلک لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنّه بعد الاعتراف بعموم أدلّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 73
الاصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى- كما تقدّم- تكون حال الاصول العمليّة حال الأمارات على القول بالسببيّة فيها.
وتوضيح ذلک: هو أنّ التخيير فى باب الأمارات المتعارضة على ذلک القول إنّما هو لأجل وقوع المزاحمة بينهما فى مقام الامتثال، لعدم القدرة على الجمع بين الأمارات المتضادّة فى المؤدّى.
ولابدّ حينئذٍ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالاخرى- إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ وأولى بالرعاية من الآخر، وإلّا فيقيّد إطلاق أمر المهمّ فقط ويبقى إطلاق أمر الأهمّ على حاله- وإمّا من سقوط الأمرين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً لأجل وجود الملاک التامّ فى متعلّق كلّ من الأمارتين على الوجهين المذكورين فى باب التزاحم: من أنّ التخيير بين المتزاحمين هل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً؟
والأقوى: هو الوجه الأوّل، لأنّ التزاحم إنّما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين فى مقام الامتثال، والمقتضى لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أنّ الذى لابدّ منه هو سقوط ما أوجب التزاحم، وليس هو إلّاإطلاق الخطابين، فلا موجب لسقوط أصلهما، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.
ومن جملة أفراد التزاحم: تزاحم الأمارات المتعارضة على القول بالسببيّة فيها، لأنّه على هذا القول تندرج الأمارات المتعارضة فى صغرى التزاحم،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 74
ولابدّ من الحكم بالتخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين، لتقييد إطلاق الأمر بالعمل بكلّ منهما بحال عدم العمل بالاخرى.
وحينئذٍ يستقيم تنظير باب الاصول العمليّة بباب الأمارات، بتقريب: أنّ حجّيّة كلّ أصل عملى إنّما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الاصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق يكون محفوظاً فى الشبهات البدويّة

والمقرونة بالعلم الإجمالى إذا لم يلزم من جريان الاصول فى الأطراف مخالفة عمليّة لعدم التعارض بينها، فلا موجب لتقييد إطلاق حجّيّتها، وأمّا إذا لزم من جريانها فى الأطراف مخالفة عمليّة فلايمكن بقاء إطلاق الحجّيّة لكلّ من الاصول الجارية فى الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق يقتضى صحّة جريانها فى جميع الأطراف، والمفروض عدم صحّة ذلک، لأنّه يلزم من جريانها فى الجميع مخالفة قطعيّة عمليّة، فلابد من رفع اليد عن إطلاق الحجّيّة.
ولكن هذا لا يوجب سقوط أصل الحجّيّة من كلّ أصل فى كلّ واحد من الأطراف، بل غاية ما يلزم هو تقييد إطلاق حجّيّة كلّ من الأصلين المتعارضين أو الاصول المتعارضة بحال عدم جريان الأصل الآخر فى الطرف المقابل.
ونتيجة هذا التقييد: هو التخيير فى إجراء أحد الأصلين لا سقوطهما رأساً، فإنّ المانع من إجراء الأصلين معاً ليس هو إلّاالمخالفة العمليّة، وهى لا تلزم من نفس حجّيّة الأصلين، بل من إطلاق حجّيّتهما لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو كان حجّيّة كلّ أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفة العمليّة، فالمخالفة العمليّة إنّما نشأت من إطلاق الحجّيّة لكلّ من الأصلين المتعارضين، فلابدّ من تقييد حجّيّة كلّ من الأصلين بحال عدم إجراء الآخر، كتقييد الأمر بالعمل بكلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 75
بالاخرى من غير فرق بينهما، سوى أنّ الموجب للتقييد فى الأمارتين المتعارضتين هو عدم القدرة على العمل بهما جمعاً، وفى الأصلين المتعارضين هو لزوم المخالفة العمليّة من إجرائهما معاً.
وحاصل الكلام: أنّ حجّيّة كلّ أصل عملى إنّما تكون مشروطة بانحفاظ رتبة الأصل، كاشتراط كلّ تكليف بالقدرة على متعلّقه، وكما أنّه فى باب التكاليف الواقعيّة تكفى القدرة على امتثال أحد التكليفين المتزاحمين فى الحكم بالتخيير بينهما، فكذلک فى باب الاصول العمليّة يكفى انحفاظ رتبة أحد الأصلين المتعارضين فى الحكم بالتخيير بينهما، ولا إشكال فى انحفاظ رتبة كلّ من الأصلين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معاً[78]، إنتهى.

ثمّ أجاب عنه بقوله:

قلت: هذا غاية ما يمكن أن توجّه به مقالة التخيير.
ولكنّ الإنصاف: أنّ القول بالتخيير فى الاصول المتعارضة فى غاية الوهن والسقوط، لأنّه قول بلا دليل، ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فإنّ التخيير فى إعمال أحد الأصلين المتعارضين لابدّ وأن يكون لأحد أمرين: إمّا لكون المجعول فى باب الاصول العمليّة معنى يقتضى التخيير فى تطبيق العمل على أحد الأصلين المتعارضين، وإمّا لأجل اقتضاء أدلّة الحجّيّة ذلک، ومن الواضح أنّ المجعول فى الاصول ودليل حجّيّتها لا يقتضى التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين، وقياس الاصول العمليّة بالأمارات فى غير محلّه، فإنّ التخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين على القول بالسببيّة فيها إنّما[79]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج5 ؛ ص75
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 76
هو لأجل كون المجعول فى الأمارات معنى يقتضى التخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين.
وتوضيح ذلک: هو أنّ الموارد التى نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص[80] لا تخلو عن أحد أمرين:
أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم التخيير فى العمل.
ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلک، وإن كان الدليل يقتضى التعينيّة.
فمن الأوّل: ما إذا ورد عامّ، كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العامّ، ولكن شكّ فى أنّ خروجهما هل هو على وجه الإطلاق، بحيث لا يجب إكرام كلّ منهما فى حال من الأحوال؟ أو أنّ خروجهما ليس على وجه الإطلاق، بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم[81] إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيّداً بحال إكرام الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.
وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصّص بين أن يكون أفراديّاً وأحواليّاً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحواليّاً فقط لو كان خروج أحدهما فى حال دخول الآخر.
والوظيفة فى مثل هذا الفرض هو التخيير فى إكرام أحد الفردين وترک إكرام الآخر، ولا يجوز ترک إكرام كلّ منهما، لأنّ مرجع الشكّ فى ذلک إلىالشكّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 77
فى مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولابدّ من الاقتصار على

المتيقّن خروجه، وهو التخصيص الأحوالى فقط، لأنّه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً فى جميع الأحوال يلزم زيادة تخصيص على ما إذا كان الخارج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر، فإنّه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كلّ حال، فلا محيص عن القول بالتخيير فى إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر، ولكنّ الحكم بالتخيير فى مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص، فإنّ اجتماع هذه الامور أوجب التخيير فى العمل، وليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول ذلک، بل المجعول فى كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى، والتخيير فيه إنّما نشأ من ناحية الدليل لا المدلول، بالبيان المتقدّم.

ومن الثانى: ما إذا تزاحم الواجبان فى مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنّ التخيير فى باب التزاحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول فى باب التكاليف معنى يقتضى التخيير فى امتثال أحد المتزاحمين، لأنّه يعتبر عقلًا فى المجعولات الشرعيّة القدرة على امتثالها، لقبح تكليف العاجز، والمفروض حصول القدرة على امتثال كلّ من المتزاحمين عند ترک امتثال الآخر، ولا موجب لتعيّن صرف القدرة فى امتثال أحدهما بالخصوص، لأنّ كلًّا من المتزاحمين صالح لأن يكون معجّزاً مولويّاً وشاغلًا عن الآخر، إذ كلّ تكليف يستدعى نفى الموانع عن وجود متعلّقه وحفظ القدرة عليه، وحيث لا يمكن الجمع بينهما فى الامتثال فالعقل يستقلّ حينئذٍ بصرف القدرة فى أحدهما تخييراً، إمّا لأجل تقييد التكليف فى كلّ من المتزاحمين بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التكليفين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً، لوجود الملاک التامّ فى

كلّ منهما، على اختلاف المسلكين فى ذلک، كما تقدّمت الإشارة إليهما[82].

وعلى كلّ حال: التخيير فى باب التزاحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدالّ على وجوب كلّ من المتزاحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت من أنّ المجعول فى باب التكاليف إنّما يقتضى التخيير فى امتثال أحد التكليفين عند تعذّر الجمع، بالبيان المتقدّم.

والفرق بين التخيير الجائى من قبل الدليل والتخيير الجائى من قبل المدلول، هو أنّ التخيير فى الأوّل ظاهرى وفى الثانى واقعى، كما لا يخفى وجهه.

إذا عرفت ذلک فنقول:

إنّ القول بالتخيير فى باب تعارض الاصول ممّا لا شاهد عليه، لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف.

أمّا انتفاء الشاهد من ناحية الدليل: فهو ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ دليل اعتبار

كلّ من الاصول العمليّة إنّما يقتضى جريانه عيناَ، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس فى الأدلّة ما يوجب التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين.
وأمّا انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلأنّ المجعول فى باب الاصول العمليّة ليس هو إلّاالحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إمّا بقيد أنّه الواقع، وإمّا لا بقيد ذلک- على اختلاف المجعول فى باب الاصول التنزيليّة وغيرها- ولكنّ الحكم بذلک ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى باجتماع قيود ثلاثة: وهى الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى، وعدم لزوم المخالفة العمليّة، فعند اجتماع هذه القيود الثلاثة يصحّ جعل الحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 79
الظاهرى بتطبيق العمل على المؤدّى، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلک، وحيث إنّه يلزم من جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى مخالفة عمليّة فلا يمكن جعلها جمعاً، وكون المجعول أحدها تخييراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلّاأنّه لا دليل عليه، لا من ناحية أدلّة الاصول، ولا من ناحية المجعول فيها.
والحاصل: أنّ مجرّد عدم صحّة الجمع فى إجراء الأصلين المتعارضين لايوجب الحكم بالتخيير بينهما، فإنّ الحكم التخييرى- كسائر الأحكام- يحتاج إلى قيام الدليل عليه.
وقياس باب الاصول العمليّة بباب الأمارات على القول بالسببيّة فيها ليس فى محلّه، لما عرفت من أنّ التخيير فى العمل بإحدى الأمارتين المتعارضتين على ذلک القول إنّما هو لأجل أنّ المجعول فى الأمارات يقتضى التخيير فى صورة التعارض، لاندراجها فى باب التزاحم الذى قد عرفت أنّ التخيير فيه ينشأ من ناحية المجعول، بالبيان المتقدّم، وأين هذا من باب الاصول العمليّة المجعولة وظيفة للشاكّ فى الحكم أو الموضوع؟
فظهر أنّ القول بالتخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه، وإنّما أطلنا الكلام فى ذلک، لأنّ شبهة التخيير قد غرست فى أذهان بعض طلبة العصر، وبعد البيان المتقدِّم لا أظنّ بقاء الشبهة فى الأذهان.
فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القاعدة فى مورد تعارض الاصول تقتضى السقوط، ويبقى التكليف المنجّز المعلوم بالإجمال على حاله، والعقل يستقلّ بوجوب موافقته والخروج عن عهدته، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع[83].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 80

«مدّ ظلّه»
وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بوجوه دقيقة متينة، حيث قال:
وفيه مواقع للنظر، نشير إلى بعض:
منها: أنّ ما أفاد- من أنّ التخيير فى الصورة الاولى من مقتضيات الكاشف والدالّ لا المنكشف والمدلول، فإنّ المجعول فى كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى- ليس فى محلّه، فإنّ دوران الأمر فى المخصّص بين التعيين والتخيير- أى خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر- موجب للحكم بالتخيير، فإنّه القدر المتيقّن من التصرّف فى العامّ، وإلّا فلو علم أنّ المجعول فى كلٍّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى، فلا مجال للحكم بالتخيير، وهذا واضح.
ومنها: أنّ ما أفاد فى الصورة الثانية- من أنّ التخيير فى باب تزاحم الواجبين من ناحية المدلول والمنكشف، لا الدالّ والكاشف- ليس فى محلّه، فإنّ التخيير فيه لأجل إطلاق العامّ أحوالًا، ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن فى التصرّف فيه، فالتخيير إنّما نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرّف فيه إلّابمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالى فى كلا الفردين، فلابدّ من التصرّف فيه من تلك الجهة، ونتيجته الحكم بالتخيير.
وبالجملة: لا فرق بين الصورة الاولى والثانية إلّامن ناحية المخصّص، فإنّ المخصّص فى الاولى دليل لفظى مجمل دائر بين الاقلّ والأكثر، وفى الثانية دليل عقلى يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 81
نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، ويستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييريّاً، يمكن أن يقال: إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكال فيه، لكنّه خلاف مسلكه[84].
ومنها: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير فى الأصلين المتعارضين من مقتضيات الدالّ والكاشف، ومن مقتضيات المدلول والمنكشف:
أمّا الأوّل: فلأنّ اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص كما أوجب الحكم بالتخيير، كذلك اجتماع دليل الاصول- مثل قوله: «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»[85]- مع لزوم التخصيص، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفى جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما فى حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للحكم بالتخيير.

وبالجملة: الإطلاق الأحوالى لدليل العامّ ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن فى التخصيص، هو الملاک فيما نحن فيه وفيما ذكر من المثال، بل فيما نحن فيه أولى ممّا ذكره، لأنّ التخصيص فيه عقلى، والعقل يحكم جزماً بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادى، فالمخصّص لم يكن أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور، بل يحكم العقل بأنّ ملاک التصرّف فى العامّ- أى أدلّة الاصول فى أطراف العلم الإجمالى- ليس إلّافى تقييد الإطلاق، لا تخصيص الأفراد.

وأمّا الثانى: فلأنّ الترخيص المستفاد من أدلّة الاصول مقيّد عقلًا بعدم

لزوم الإذن فى المعصية القطعيّة، أى بكون المكلّف قادراً تشريعاً على إتيانه، وكلّ واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلّف إلى متعلّقه، ونفى الموانع عن وجوده، فلمّا لم يكن للعبد إلّاصرف قدرته فى واحد منهما- أى يكون عاجزاً عن إتيانهما- يقع التعارض بينهما، فحينئذٍ إمّا أن نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييريّاً، أو نقول بتقييد إطلاق كلّ منهما بحال امتثال الآخر.

وبالجملة: يكون حال ما نحن فيه حال المتزاحمين طابق النعل بالنعل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ جوابه مع طوله ممّا لا طائل تحته[86]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا كلّه مبنىٌّ على الإغماض عن اغتشاش حديث «مسعدة بن صدقة» متناً، وإلّا فلم‌يكن قابلًا للاستناد فى المقام كما تقدّم، وقد عرفت عدم تماميّة الاستدلال بسائر أحاديث الباب أيضاً.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى باستناد أصالة الحلّيّة، كما لم يمكن إثباته فى جميع الأطراف باستنادها.

ولا يمكن أيضاً التمسّک بالاستصحاب لإثبات الترخيص فى بعض الأطراف، لما سيجىء فى مبحث الاستصحاب، من أنّ المراد من «اليقين» و «الشکّ» فى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشکّ»[87] هو الحجّة المعتبرة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 83
واللاحجّة، وحيث إنّ العلم الإجمالى أيضاً حجّة معتبرة فجريان الاستصحاب فى أطرافه يستلزم نقض الحجّة الذى ينهى عنه نفس دليل الاستصحاب.
والحاصل: أنّ الاصول العمليّة لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى أصلًا، لا بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة، ولا بالنسبة إلى المخالفة الاحتماليّة، فلابدّ للمكلّف من الموافقة القطعيّة.
هذا تمام الكلام فى أصل مبحث دوران الأمر بين المتباينين من مباحث الاشتغال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 85

فى منجّزيّة العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّة

تنبيهات المتباينين

اشارة

وينبغى التنبيه على امور:

الأوّل: فى منجّزيّة العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّة

لو تعلّق العلم الإجمالى بأطراف تدريجيّة لكان منجّزاً أيضاً ووجب موافقته، كما إذا دار الأمر بين كون أداء الدين واجباً منجّزاً وبين كون الحجّ واجباً معلّقاً، لأنّا نعلم بتعلّق التكليف الآن بأحد الأمرين، وكون المتعلّق فى أحدهما حاليّاً وفى الآخر استقباليّاً لا يمنع من تأثير العلم الإجمالى، بل هو منجّز أيضاً فيما إذا كان أحد طرفيه واجباً مطلقاً والطرف الآخر مشروطاً.
خلافاً لما هو ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ تدريجيّة الأطراف تنحصر فيما إذا كان بعضها واجباً منجّزاً والآخر معلّقاً، حيث قال: لو كان بين أطراف تدريجيّة لكان منجّزاً ووجب موافقته، فإنّ التدرّج لا يمنع عن الفعليّة، ضرورة أنّه كما يصحّ التكليف بأمر حالى، كذلک يصحّ بأمر استقبالى، كالحجّ فى الموسم للمستطيع[88].
وذلک لعدم الفرق فى تأثير العلم الإجمالى بين ما إذا كان التدرّج بنحو

الواجب المنجّز والمعلّق وبين ما إذا كان بنحو الواجب المطلق والمشروط.
إن قلت: كيف يكون العلم الإجمالى مؤثّراً، مع أنّ التكليف لم يتحقّق بعدُ فى أحد الطرفين، وهو الواجب المشروط؟
قلت: لو تساهل المكلّف فى رعاية العلم الإجمالى هنا لكان لاعباً بأمر المولى.
توضيح ذلک: أنّ تحصيل غرض المولى واجب، وإن لم يأمر به أو ببعض مقدّماته، ولذلک قلنا بوجوب تحصيل مقدّمات الواجب قبل وجوب ذى المقدّمة فيما إذا علم بعجزه عن تحصيلها عند وجوبه، كما إذا قال المولى: «إذا غربت الشمس يجب عليک الكون على السطح» وكان العبد قادراً على نصب السلّم قبل الغروب وعاجزاً عنه بعده، فالكون على السطح وإن لم يكن واجباً عليه قبل الغروب كى يترشّح منه وجوب مقدّمى إلى نصب السلّم- بناءً على وجوب مقدّمة الواجب- إلّاأنّه مع ذلک يجب عليه نصبه كى يتمكّن من تحصيل غرض المولى فى وقته، ولو لم ينصبه قبل الغروب معتذراً بعدم توجّه تكليف عليه حينئذٍ كى يجب تحصيل مقدّماته، ولم يأت بالمأمور به فى وقته معتذراً بعدم القدرة عليه حينئذٍ، حكم العقل بكونه لاعباً بأمر المولى ومستحقّاً للعقوبة، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، وإن لم يلتفت نفسه إلى بعض مقدّماته.
ولأجل ذلک نحكم بوجوب إنقاذ ولد المولى إذا كان مشرفاً على الغرق، ولا يجوز على العبد الإهمال فى ذلک، معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذه، إذ يكفى فى وجوب الإنقاذ علم العبد بتعلّق غرضه بحفظ ولده.
وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ من تيقّن بصدور أمر من قبل المولى، إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 87
بنحو الواجب المطلق، أو بنحو الواجب المشروط، فلو أهمل فى الامتثال لكان لاعباً بأمر المولى ومستحقّاً لعقوبته، فلابدّ له من موافقة العلم الإجمالى بالإتيان بالواجب المطلق، وتحصيل مقدّمات الواجب المشروط كى يقدر على إتيانه أيضاً فى ظرفه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 89
فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف

التنبيه الثانى: فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف

اشارة

لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف فى الشبهات التحريميّة، أو ترک بعضها فى الشبهات الوجوبيّة فهل هو مانع عن تأثيره فى سائر الأطراف أم لا؟
اعلم أنّ الاضطرار قد يتعلّق بواحد معيّن وقد يتعلّق بغير معيّن، وفى كلّ منهما تارةً: يتحقّق الاضطرار قبل التكليف، واخرى: بعده وقبل العلم الإجمالى به، وثالثة: بعد العلم الإجمالى.

حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد معيّن

فلو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً، كما إذا اضطرّ إلى ارتكاب الإناء الواقع فى اليمين، فالظاهر أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى صورتين: وهما ما إذا كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف، أو بعده وقبل العلم به.
أمّا على مسلك المشهور من أنّ الأعذار- كالاضطرار وعدم القدرة- توجب سقوط الأحكام عن الفعليّة، فواضح، لأنّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائيّاً لو صادف مورد الاضطرار، وفعليّاً لو كان فى الطرف الآخر، لا يوجب علماً بالتكليف الفعلى على أىّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.
وأمّا على ما اختاره سيدّنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى باب الأعذار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 90
من بقاء الأحكام على فعليّتها، كان المكلّف قادراً أو عاجزاً، مختاراً أو مضطرّاً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليّته، غاية الأمر يكون المكلّف معذوراً فى ترک الواجب الفعلى أو ارتكاب الحرام الفعلى[89]، فلأنّ[90] العلم الإجمالى لا يكون مؤثّراً إلّاإذا تعلّق بتكليف فعلى قابل للاحتجاج، ولا علم لنا بتكليف كذلک فى المقام، لأنّ التكليف لو كان فى الطرف المضطرّ إليه فهو وإن كان فعليّاً، إلّاأنّه غير قابل للاحتجاج، وإن كان فى الطرف الآخر كان تكليفاً فعليّاً قابلًا للاحتجاج.
وبالجملة: قابليّة التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال للاحتجاج أمر محتمل لا معلوم، فلا ينجّزه العلم الإجمالى.
والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى هاتين الصورتين، لا على مسلک المشهور ولا على مسلک الإمام «مدّ ظلّه».
إن قلت: لا ريب فى لزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة إلى أن يقف على عذر مسلّم، وليس له مخالفة التكليف الفعلى المعلوم بمجرّد الشكّ فى القدرة على امتثاله، بل لابدّ له الإقدام على الامتثال إلى أن يظهر عجزه. ومثله المقام على مسلک الإمام «مدّ ظلّه» فإنّ العلم الإجمالى قد تعلّق بالتكليف الفعلى، والمكلّف شاكّ فى كونه مضطرّاً إلى الإتيان بمتعلّق التكليف، فيكون من قبيل الشكّ فى القدرة، فيجب له الاحتياط، من غير فرق فى ذلک بين العلم التفصيلى والإجمالى.
قلت: بين المقامين فرق واضح، فإنّ التكليف هناک قطعى، والشكّ فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 91
وجود العذر، وأمّا المقام فالتكليف وإن كان محقّقاً إلّاأنّ العذر مقطوع الوجود.
توضيحه: أنّ المكلّف بعد ما وقف على التكليف الفعلى- أى غير المقيّد بالقدرة- يجب له الاحتياط وترک المساهلة حتّى يجيب أمر المولى بامتثال

قعطى، أو عذر كذلک، فلو أجاب أمر المولى بالشکّ فى القدرة فقد أجابه بما يشکّ كونه عذراً عند العقل والعقلاء.
وهذا بخلاف المقام، فإنّ العذر وهو الاضطرار حاصل فى المقام قطعاً، وما أسمعناک- من أنّ الاضطرار عذر فى الطرف المضطرّ إليه، دون الطرف الآخر، وأنّ مرجع ذلک إلى الشکّ فى العذريّة، لأنّ التكليف لو كان فى الطرف المضطرّ إليه فهو معذور قطعاً، ولو كان فى الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً، فالشکّ فى أنّ الحرام فى أىّ الطرفين يلازم الشکّ فى وجود العذر فى ذلک الطرف- مدفوع بما عرفت فى صدر المسألة من أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى أن يتعلّق العلم بتكليف فعلى قابل للاحتجاج، والتلكيف فى المقام وإن كان فعليّاً على مبنى الإمام «مدّ ظلّه» إلّاأنّه غير صالح للاحتجاج مطلقا، بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجّز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر، ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقا، ومعه لا يوجب تنجيزاً أصلًا.
وإن شئت قلت: فرق واضح بين الشکّ فى القدرة أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشکّ فى انطباقه على مورد التكليف أو غيره، فإنّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدانيّاً، فلم يتعلّق علم العبد بتكليف فعلى لا يكون معذورا فيه، ولكنّ الشکّ فى العجز
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 92
لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعليّة التكليف، وهذا هو الفارق بين البابين.
هذا فيما إذا تعلّق الاضطرار بواحد معيّن قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم به.
وأمّا إذا تحقّق الاضطرار بواحد معيّن بعد التكليف والعلم الإجمالى به فالظاهر لزوم الاحتياط عليه بموافقة التكليف فى الطرف الآخر الذى لم يكن مضطرّاً إليه.
وذلک لأنّا إذا علمنا إجمالًا بخمريّة الإناء الواقع فى اليمين أو الإناء الواقع فى اليسار مثلًا حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما، فإذا اضطررنا بعد ذلک إلى شرب ما فى اليمين بقى حكم العقل بلزوم الاجتناب عمّا فى اليسار بحاله.
وبعبارة أوضح: حكم العقل فى ذلک كحكم الشرع، فكما أنّ الشارع لو قال: يجب عليک الاجتناب عن هذين الإنائين، ثمّ اضطررنا إلى ارتكاب أحدهما المعيّن، لوجب الاجتناب عن الآخر، كذلک إذا حكم العقل بمقتضى العلم الإجمالى بلزوم الاجتناب عنهما، ثمّ اضطررنا إلى شرب أحدهما المعيّن، بقى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الآخر.
هذا كلّه فيما إذا كان الاضطرار ببعض الأطراف معيّناً.

حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد غير معيّن

وأمّا إذا اضطرّ إلى بعض غير معيّن من أطراف العلم الإجمالى، فلا بدّ من الاحتياط بالاجتناب عمّا زاد عليه فى الشبهات التحريميّة، وبالإتيان به فى الشبهات الوجوبيّة، ولا فرق فى ذلک بين تحقّق الاضطرار قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم الإجمالى به، أو بعدهما معاً.
وذلک لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف الواقعى، بل ما تعلّق به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 93
الاضطرار غير ما تعلّق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطرّ إلى مخالفة واحد من الأطراف معيّناً.
توضيحه: أنّ متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعيّن يحتمل أن يكون عين ما تعلّق به الاضطرار، ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجّز الصالح للاحتجاج، بل الأمر يدور بين التكليف الصالح له وغير الصالح له، ومرجع ذلک إلى الشكّ فى التكليف.
وأمّا المقام: فالمفروض أنّ الاضطرار لم يتعلّق بواحد معيّن حتّى يكون مضطرّاً فى ارتكابه ولا يمكن له العدول إلى غيره، وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو أحد الإنائين، بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول إلى غير المحرّم، لكون الآخر غير المحرّم يندفع به الاضطرار بلا محذور، وعليه فمتعلّق الاضطرار فى نفس الأمر غير ما تعلّق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعيّن.
وبالجملة: ما هو متعلّق التكليف غير ما اضطرّ إليه، وإن كان ربما ينطبق عليه، إلّاأنّه من آثار الجهل لا الاضطرار، بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع فى ارتكابه أصلًا، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعيّن، إذ لو تبيّن كونه خمراً لما كان له مناص عن ارتكابه.
وعليه فلابدّ من التفكيک أى تفكيک ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار، فشرب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعيّن لو صادف المحرّم من آثار الاضطرار إليه، كما أنّ شربها عند الاضطرار إلى غير المعيّن من آثار الجهل، لإمكان دفعه بالإناء الآخر.
وبما ذكرنا يندفع ما ربما يقال من أنّه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 94
كشف ذلک عن كون متعلّق الاضطرار فى نفس الأمر هو متعلّق الحرمة.
وجه الاندفاع: أنّ ما ذكر راجع إلى مقام الامتثال، واختيار ما هو الخمر واقعاً لا يوجب تعلّق الاضطرار به واقعاً وقد عرفت أنّ متعلّقه إنّما هو أحدهما لا بعينه.
والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى قسمين من موارد الاضطرار

إلىبعض معيّن من أطرافه:
أ- ما إذا تحقّق الاضطرار قبل التكليف.
ب- ما إذا تحقّق بعد التكليف، لكن قبل العلم به.
وفى القسم الثالث منها- وهو ما إذا كان الاضطرار بعد تعلّق التكليف والعلم به- وكذلک فى جميع أقسام الاضطرار إلى غير المعيّن يجب الموافقة الاحتماليّة برعاية التكليف فى غير ما به رفع الاضطرار.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى ذلک

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى كفايته إلى أنّ الاضطرار مانع من تأثير العلم الإجمالى فى تنجّز التكليف مطلقاً: سواء كان الاضطرار إلى معيّن أو غير معيّن، وسواء تحقّق الاضطرار قبل تعلّق التكليف أو بعده وقبل العلم به، أو بعده[91].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 95
فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

التنبيه الثالث: فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

اشارة

المعروف بين المتأخّرين أنّ منجّزيّة العلم الإجمالى تتوقّف على ابتلاء المكلّف بجميع أطرافه، فلو علم بخمريّة هذا الإناء أو الإناء الكائن فى بعض البلاد النائية الذى لا يقدر على التصرّف فيه عادةً، فلا أثر لهذا العلم، فلا يجب عليه الاجتناب عن الإناء المبتلى به.
واستدلّوا عليه بأنّ إرادة العقلاء كما يتوقّف على مبادٍ، منها: التصديق بالفائدة، كذلک الأمر فى إرادة الشارع، فلا يصدر منه تكليف إلّافيما إذا كان مشتملا على فائدة، وفائدة التكاليف نوعاً[92] هى الانبعاث والانزجار عقيب البعث والزجر، ولا يخفى أنّ تحقّق الانبعاث والانزجار يتوقّف على كون المكلّف به مبتلى به، فلو لم يكن كذلک لكان البعث والزجر لغواً بلا فائدة، فيكون مستهجناً.
وبعبارة اخرى: كما تتوقّف صحّة التكليف على القدرة العقليّة، كذلک تتوقّف على القدرة العاديّة، فالتكليف على ما لا يقدر المكلّف عادةً على فعله وتركه قبيح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 96
هذا فى التكاليف المعلومة بالتفصيل.
وأمّا فى موارد العلم الإجمالى فلو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لشكّ المكلّف فى توجّه تكليف فعلى بداعى البعث والزجر إليه، ضرورة أنّه لو كان الإناء الكائن عنده خمراً لتوجّه إليه التكليف، ولو كان الإناء الخارج عادةً عن تحت قدرته خمراً فلا، فلا مانع من إجراء أصالة البراءة فى الإناء المبتلى به، لكون حرمته مشكوكة بشكّ بدوى.
هذا ما اشتهر بين المتأخّرين من الاصوليّين.

والتحقيق أنّ فى الخطابات الشرعيّة العامّة المتوجّهة إلى المؤمنين أو الناس قولين:
1- أنّ كلًّا منها وإن كان بحسب الظاهر خطاباً واحداً، إلّاأنّه ينحلّ إلى خطابات متعدّدة بتعداد المخاطبين، فإذا قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[93] كان لكلّ فرد من المؤمنين خطاب خاصّ وتكليف مخصوص بوجوب الصيام.
ولازم هذا القول رعاية الشرائط الشخصيّة بالنسبة إلى كلّ مخاطب بالخصوص، فمن كان قادراً على الامتثال مثلًا يتوجّه إليه الخطاب، ومن لم يكن قادراً فلا، لقبح توجيه التكليف إلى العاجز.
ويرد على هذه النظريّة إشكالات عديدة:
أ- أنّ انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة يستلزم عدم كون الكفّار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 97
والعصاة مكلّفين، لعلم الشارع بعدم انبعاثهم وانزجارهم عقيب البعث والزجر، فكان توجيه التكليف إليهم لغواً قبيحاً، مع أنّا نعلم بكون الكافر والعاصى مكلّفاً كالمؤمن المطيع.
ب- أنّه كما يستلزم عدم توجّه التكليف إلى غير من ابتلى به، كذلک يستلزم عدم توجّه الأحكام الوضعيّة إليه، لاشتراكهما فى عدم تحقّق القدرة العاديّة عليهما، فلابدّ من أن يكون الخمر نجسةً بالنسبة إلى من تمكّن من التصرّف فيها بحسب العادة، وأمّا من لم يتمكّن عادةً من التصرّف فيها وتركه، فجعل النجاسة بالنسبة إليه مستهجن، مع أنّه لا فرق فى الأحكام الوضعيّة بين من ابتلى بها وغيره، فإنّ البول مثلًا كما أنّه نجس بالنسبة إلىالقادر على التصرّف فيه كذلک نجس بالنسبة إلى العاجز عن ذلک عادةً.
نعم، الأحكام الوضعيّة الظاهريّة قد تختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فمن تيقّن بنجاسة ثوب ثمّ شكّ فى ذلک يجرى عنده استصحاب نجاسته، وأمّا من لم يعلم حالته السابقة فتجرى عنده أصالة الطهارة.
وأمّا الأحكام الوضعيّة الواقعيّة فلا تتفاوت بين الأشخاص أصلًا.
ج- أنّه يستلزم جريان البراءة عند الشكّ فى القدرة، لأنّ من شكّ فى أنّه قادر على الامتثال أم لا شكّ فى توجّه التكليف إليه، والشكّ فى التكليف هو مجرى البراءة، مع أنّ جميع الفقهاء يقولون بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة.

كلام الإمام

«مدّ ظلّه»

2- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ المخاطب فى الخطابات العامّة وإن كان متعدّداً، إلّاأنّ الخطاب واحد واقعاً كما هو ظاهره،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 98
من دون أن ينحلّ إلى خطابات عديدة، لشهادة الوجدان بعدم الفرق بين الخطاب المتوجّه إلى شخص واحد وبين ما كان متوجّهاً إلى أشخاص عديدة من حيث وحدة الخطاب وتعدّده، فإنّا نرى قوله تعالى: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[94] خطاباً واحداً لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار بأنّ «كلّ نار حارّة» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كلّ نار باردة» لا يكون إلّاكذباً واحداً، فقوله تعالى: «لَا تَقْرَبُوا الزِّنَى»[95] خطاب واحد إلى كلّ مكلّف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلّف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوحدانى يكون حجّة على كلّ مكلّف، من غير إنشاء تكاليف مستقلّة، أو توجّه خطابات عديدة.
لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلّفين، فإنّه ضرورى الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلّف، من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد، ولا استهجان فى هذا الخطاب العمومى إذا كان المكلّف فى بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكّن عقلًا أو عادةً.
فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص، حتّى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجّز، فليس للمولى إلّاخطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّة عليهم، ولا إشكال فى عدم استهجان هذا الخطاب العمومى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 99
كما لا إشكال فى أنّ التكاليف الشرعيّة ليست متقيّدة بهذه القيود، أى: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها[96]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».
والحاصل: أنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص غير المتمكّن عادةً أو عقلًا وإن كان قبيحاً، إلّاأنّ الخطاب الواحد الكلّى إلى المكلّفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض التى منها القدرة والعجز ممّا لا استهجان فيه، فإنّ استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلّى، فإنّ الأوّل فيما إذا كان الشخص غير متمكّن، والثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب- الذى يكون غيره كالمعدوم- غير متمكّن عادةً، وأمّا إذا تمكّن الأكثر فلا استهجان فى توجيه الخطاب إلى العموم بنحو يعمّ المتمكّنين وغيرهم.

وعلى هذا المبنى يندفع ما تقدّم من التوالى الفاسدة التى كانت تتوجّه على مبنى الانحلال.
أمّا مسألة الشكّ فى القدرة: فلأنّ الشاكّ فيها عالم بالتكليف الفعلى، غاية الأمر أنّه يحتمل تحقّق العذر العقلى، ولا ريب فى وجوب الاحتياط عند اليقين بالتكليف والشكّ فى العذر.
وأمّا مسألة الأحكام الوضعيّة: فلأنّ صحّة وضعها للعموم دائرة مدار ابتلاء الأكثر بموضوعها، فلا تختصّ بخصوص من ابتلى بها.
نعم، بقى الإشكال بالنسبة إلى دخول الكفّار والعصاة تحت الخطابات العامّة، فإنّهم أكثر من المؤمنين المطيعين، فكيف صدرت هذه الخطابات من قبل الشارع إلى جمع أكثرهم من الكفّار والعصاة؟! لكنّ الظاهر أنّ بين مسألة «القدرة» و «الابتلاء» وبين مسألة تكليف الكفرة والعصاة فرقاً، فإنّ صحّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 100
الخطاب العامّ تتوقّف على قدرة أكثر المخاطبين وابتلائهم به، وأمّا دخول الكفّار والعصاة تحت الخطاب العامّ لا يتوقّف إلّاعلى إطاعة بعض المخاطبين، وإن لم يكن المطيعون أكثرهم، ألا ترى أنّه لو كان للمولى عشرة عبيد لصحّ أن يوجّه تكليفاً إلى جميعهم، وإن كان يعلم بإطاعة أربعة وعصيان ستّة منهم، من دون أن يكون خطابه مستهجناً عند العرف.
وحيث إنّ مسلك الشارع فى محاوراته وخطاباته هو مسلك العقلاء فلا قبح فى توجيه خطاباته المشتملة على التكاليف على جميع الناس مع علمه بكون أكثرهم من الكفّار والعصاة، ولذا قلنا بشمول التكاليف للعصاة كشمولها للمطيعين، وأنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول.
إذا عرفت هذا فانقدح لک أنّک إذا علمت إجمالًا بخمريّة الإناء الذى يكون تحت يدک أو الإناء الكائن فى أقصى بلاد المغرب، توجّه إليک تكليف فعلى منجّز، ولابدّ لک من الخروج عن عهدته، ومجّرد كون أحد الطرفين خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يوجب عدم تنجّز التكليف المعلوم، لما عرفت من أنّ الأحكام الشرعيّة تعمّ من تمكّن منها ومن لم يتمكّن عادةً. فلا بدّ لک من الاجتناب عن الإناء المبتلى به، لتتيقّن الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال.

حكم ما إذا شكّ فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

وكذلک الأمر فيما إذا شكّ فى خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، لأنّ الاحتياط- بالاجتناب عن الطرف المبتلى به- إذا كان واجباً فى مورد العلم بخروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، ففى مورد الشكّ فيه كان الاحتياط واجباً بطريق أولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 101
نعم، لو قلنا بانحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعداد المخاطبين، فقد عرفت أنّه لا يعمّ إلّامن تمكّن من الفعل والترک، فلا أثر للعلم الإجمالى الذى خرج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء، لعدم تمكّن المكلّف من فعله وتركه عادةً، فلا يتوجّه إليه التكليف لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فكان الطرف الآخر مشكوكاً بشكّ بدوى، وهو مجرى أصالة البراءة.
وعلى هذا فلو شكّ فى خروج أحد طرفى العلم الإجمالى عن محلّ الابتلاء لا من جهة الامور الخارجيّة، بل من جهة إجمال مفهوم «محلّ الابتلاء» فهل الأصل يقتضى الاحتياط أو البراءة؟
ذهب أكثر من قال بعدم منجّزيّة العلم الإجمالى فى مورد العلم بالخروج[97] إلى وجوب الاحتياط فى مورد الشكّ فيه.

أدلّة القائلين بالاحتياط فى المقام

واستدلّوا عليه بوجوه:

منها: ما ذكره مؤسّس الحوزة العلميّة المحقّق اليزدى رحمه الله بقوله: إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل- وهو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور- حاصل، وإن شكّ فى الخطاب الفعلى من جهة الشكّ فى حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفى حجّة عليه، نظير ما إذا شكّ فى قدرته على إتيان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 102
المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلک الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرّد الشكّ فى الخطاب الفعلى الناشئ من الشكّ فى قدرته؟!
والحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعى للمولى أو مبغوضه لا يرى عذراً للعبد فى ترک الامتثال[98]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله

ولكنّ التحقيق: أنّ الأصل هو البراءة بعد البناء على أنّ كون المتعلّق فى محلّ الابتلاء من قيود التكليف وحدوده، لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ فى أصل التكليف، ومجرّد احتمال تعلّق التكليف بالطرف المبتلى به لا يوجب تماميّة الحجّة على العبد، بل له الحجّة من جهة شكّه فى أصل التكليف، لاحتمال كون المعلوم فى الطرف الآخر، فلا يؤثّر العلم الإجمالى.
وبعبارة اخرى: إنّ غرض الموالى العرفيّة- أعنى محبوبيّة الأشياء أو مبغوضيّتها عندهم- وإن كان قد يعلم من غير طريق التكاليف الصادرة منهم، كما نعلم غرض المولى بحفظ ولده ومحبوبيّته عنده ولو لم يأمر به، إلّاأنّ الطريق إلى غرض المولى الحقيقى- أعنى الشارع المقدّس- يختصّ بصدور التكليف منه، فأوامره الوجوبيّة تكشف عن المصالح الملزمة المستلزمة لمحبوبيّة متعلّقاتها، ونواهيه التحريميّة تكشف عن المفاسد الملزمة المستلزمة لمبغوضيّتها، وأمّا إذا شككنا فى أصل التكليف- كما فى المقام- فلا علم لنا بكون الشىء محبوباً أو مبغوضاً له.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 103
وأمّا قياس المقام بموارد الشكّ فى القدرة فهو قياس مع الفارق، لأنّ الشكّ فى القدرة من مصاديق الشبهة الموضوعيّة، ضرورة أنّ المكلّف لا يشكّ فى مفهوم «القدرة» بل يشكّ فى أنّه هل هو واجد للقدرة عقلًا أم لا؟ بخلاف المقام الذى فرض كونه من مصاديق الشبهة المفهوميّة وأنّ مفهوم «الابتلاء» هل هو يعمّ المورد المشكوک المتنازع فيه أم لا؟

ومنها: ما تمسّک به الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنّ إطلاقات أدلّة المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط، بتقريب أنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلاً مطلق، خرج عنه موارد استهجان الخطاب عرفاً، وهى ما إذا خرج عن محلّ الابتلاء، وأمّا إذا شکّ فى قبح الخطاب عند العرف، كما إذا شکّ فى الخروج عنه فيرجع إلى الإطلاقات[99].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

ومنها: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله توضيحاً للدليل المتقدّم آنفاً من قبل الشيخ الأنصارى رحمه الله، حيث قال:
وقد يتمسّک لوجوب الاحتياط بإطلاق أدلّة المحرّمات، بأن يقال: لا إشكال فى إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر وشموله لصورتى الابتلاء به وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلًا هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 104
الابتلاء بحيث يلزم الاستهجان بنظر العرف، فإذا شكّ فيه فالمرجع هو إطلاق الدليل، لأنّ المخصّص مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، ولا يسرى إجماله إلى العامّ، خصوصاً إذا كان لبّيّاً، فإنّ فى المخصّصات اللبّيّة يتمسّک بالعامّ ولو فى الشبهة المصداقيّة، فضلًا عن المفهوميّة.
والسرّ فى التمسّک بالعامّ فى المخصصّات اللبّيّة هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجيّة، فالشکّ يكون شكّاً فى التخصيص الزائد، ولا تكون الشبهة مصداقيّة كالمخصّصات اللفظيّة.
فإن قلت: المخصّص المجمل المتّصل بالعامّ يسرى إجماله إلى العامّ، ولا ينعقد له ظهور فى جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه إذا كان المخصّص لفظيّاً أو عقليّاً ضروريّاً، سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو فى المخصّص اللفظى المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظرى، وأمّا العقل الضرورى فحكمه حكم المتّصل فى سراية إجماله إلى العامّ وسقوطه عن قابليّة التمسّک به.
والسرّ فى ذلک: هو أنّ المخصّص إذا كان من الضروريّات العقليّة فبمجرّد صدور العامّ من المتكلّم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتفّة بالكلام يسرى إجماله إليه لا محالة، وهذا بخلاف العقل النظرى، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلّابعد الالتفات إلى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة فى الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ، ولا يسرى إجماله إليه.
ومن المعلوم: أنّ المخصّص فى المقام إنّما يكون من الأحكام العقليّة الضروريّة، لأنّ ضرورة العقل قاضية باستهجان النهى عمّا لا يمكن الابتلاء به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 105
ولا يقدر عليه عادةً، فإنّ اعتبار إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء، فإذااشتبه حال المخصّص وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر لإجمال مفهومه، فلا محالة يسرى إجماله إلى العمومات

والمطلقات الدالّة على حرمة المحرّمات، وتسقط عن قابليّة التمسّک بها فی موارد الشکّ فی إمکان الابتلاء واستهجان النهی.
قلت: أوّلاً: یمکننا منع کون المخصّص فی المقام من الضروریّات العقلیّة المرتکزة فی أذهان العرف والعقلاء.
وثانیاً: أنّ سراية إجمال المخصّص اللفظی المتّصل أو العقلی الضروری إلی العامّ إنّما هو فیما إذا کان الخارج عن العموم عنواناً واقعیّاً غیر مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بین الأقلّ والأکثر، کما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أکرم العلماء» بین أن یکون خصوص مرتکب الکبیرة أو الأعمّ منه ومن مرتکب الصغیرة، وأمّا إذا کان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشکّ فی خروج بعض آخر، فإجمال المخصّص وتردّده بین خروج جمیع المراتب أو بعضها لا یسری إلی العامّ، لأنّ الشکّ فی مثل هذا یرجع فی الحقیقة إلی الشکّ فی ورود مخصّص آخر للعامّ غیر ما علم التخصیص به.
والحاصل: أنّه فرق بین التخصیص بما لا یکون ذا مراتب والتخصیص بما یکون ذا مراتب، فإنّ إجمال الأوّل وتردّده بین الأقلّ والأکثر یمنع عن التمسّک بالعامّ إذا کان متّصلاً به، وإجمال الثانی وتردّده بین أن یکون الخارج مرتبةً خاصّة من مراتبه وبین أن یکون مرتبتین أو أکثر لا یسری إلی العامّ ولا یمنع عن التمسّک به فیما عدا المرتبة المتیقّن خروجها ولو کان المخصّص متّصلاً بالعامّ،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 106
والتخصیص فیما نحن فیه یکون من قبیل الثانی، فإنّ بعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا یعلم بخروجه عن عمومات أدلّة المحرّمات، کالخمر الموجود فی أقصی بلاد الهند، فإنّه یعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهی عنه، وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا یشکّ فی استهجان النهی عنه وخروجه عن العمومات، والشکّ فی ذلک لا یوجب إجمالها ولا یمنع عن التمسّک بها[100].
هذا ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله توضیحاً لکلام الشیخ الأعظم الأنصاری لإثبات وجوب الاحتیاط فی المقام.

وفيه أوّلًا: أنّ إجمال المخصّص اللبّى يسرى إلى العامّ، ولو كان نظريّاً، ضرورة أنّه بعد النظر يكشف العقل عن أنّ الخطاب من الأوّل غير متوجّه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء، ففرق بين ورود المخصّص منفصلًا، وبين الغفلة عن الواقع والعلم بمحدوديّة الخطاب وتقييده من أوّل الأمر، وهذا نظير كشف القرينة اللفظيّة الحافّة بالكلام بعد حين.
وبالجملة: إذا علم بعد النظر أنّ الخطاب لا يتوجّه إلى العاجز من أوّل الأمر، وأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء خارج، والخطاب محدود بالداخل فى محلّ الابتلاء، يسرى الإجمال بلا إشكال.
لا يقال: فعلى هذا يسرى إجمال المخصّص اللفظى المنفصل أيضاً إلىالعامّ، لأنّ الإرادة الجدّيّة من الأوّل لم تتعلّق إلّابما عدا مورد الخاصّ، فإذا قال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 107
المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» تعلّقت إرادته الجدّيّة من البداية بوجوب إكرام العالم الذى لا يكون فاسقاً، فإذاشككنا فى فاسقيّة مرتكب الصغيرة، شككنا فى أنّه هل يكون من مصاديق «العالم الذى لا يكون فاسقاً» كى يدخل تحت العامّ، أو لا يكون من مصاديقه كى يخرج من تحته.
وبالجملة: لا فرق هاهنا بين المخصّص اللبّى وبين المخصّص المنفصل اللفظى، فلو كان إجمال الأوّل يسرى إلى العامّ لكان إجمال الثانى أيضاً يسرى إليه.
فإنّه يقال: بين المقامين فرق يتّضح ببيان الفرق بين المخصّص اللفظى المتّصل والمنفصل، فنقول:
لا ريب فى كون المراد الجدّى من العامّ هو غير مورد الخاصّ، سواء كان متّصلًا أو منفصلًا.
وإنّما الفرق بينهما فى الإرادة الاستعماليّة، فإنّ العقلاء- الذين يسلک الشارع مسلكهم فى التفهيم والتفهّم- تارةً: يريدون بيان قانون يرجع إليه فى موارد الشكّ فى التخصيص[101]، فحينئذٍ تتعلّق إرادتهم الاستعماليّة[102] بالعموم، ثمّ يبيّنون الموارد الخاصّة التى أرادوا إخراجها عن تحت العموم بأدلّة منفصلة، فالعامّ استعمل فى العموم وانعقد له ظهور فيه، والمخصّص المنفصل كاشف عن تغاير الإرادة الاستعماليّة مع الجدّيّة من دون أن يكشف عن عدم ظهور العامّ فى العموم، فالعامّ هو المرجع فى موارد الشكّ فى التخصيص.
واخرى: يريدون تضييق دائرة الخطاب من بداية الأمر، فحينئذٍ يعبّرون

بمخصّص متّصل، مثل «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فالإرادة الاستعماليّة- كالجدّيّة- تختصّ بغير مورد الخاصّ، ولا ينعقد للعامّ ظهور إلّافيه.
وبالجملة: ثمرة التخصيص بالمنفصل هى انعقاد الظهور للعامّ فى العموم كى يكون قاعدة كلّيّة يتمكّن العبد من الرجوع إليها فى موارد الشكّ.
إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ المخصّص العقلى النظرى ليس كالمخصّص اللفظى المنفصل، إذ لم يرد المولى فيه بيان قانون كلّى ليخرج الموارد الخاصّة فيما بعد، كالمخصّص اللفظى المنفصل، بل لم ينعقد للعامّ ظهور فى العموم من بداية الأمر، لكنّ العبد كان يتخيّل ظهوره فيه، وبعد مرور زمان ينكشف له عدم انعقاد الظهور له[103].
والحاصل: أنّه لا فرق بين المخصّص العقلى الضرورى والنظرى إلّامن حيث سرعة انتقال الذهن إليه وبطؤه، وأمّا من حيث الأحكام فهما كالمخصّصات اللفظيّة المتّصلة.
وثانياً: أنّ ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من الفرق بين المخصّص الذى له عنوان واقعى غير ذى مراتب، وبين الذى له مراتب مختلفة، وجوّز التمسّک بالعامّ فى الثانى حتّى فى المخصّص المتّصل- لفظيّاً أو لبّيّاً- دون الأوّل، معلّلًا بأنّ الشكّ فى الثانى يرجع إلى التخصيص الزائد فيما عدا المراتب المتيقّنة.
ففيه: أنّه لم يتبيّن الفرق بين مفهوم «الفاسق» ومفهوم «الخارج عن محلّ الابتلاء» حيث جعل الثانى مختلف المراتب دون الأوّل، مع أنّ الخروج عن طاعة اللَّه له مراتب مختلفة: مرتبة منه ارتكاب الصغائر، ومرتبة اخرى أشدّ

منه، وهو ارتكاب الكبائر، ومرتبة ثالثة أشدّ منهما، وهو ارتكاب الموبقات، ونشكّ فى مفهوم «الفاسق» أنّه مطلق الخارج عن طاعة اللَّه أو الخارج عنها بمرتبة شديدة، كما أنّ البلاد مختلفة المراتب من حيث القرب والبُعد، فبعضها فى أقصى نقاط المغرب، وبعضها أقرب منه، ونشكّ فى أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء هو البلاد النائية جدّاً أو الأعمّ منها.
لكنّ هذا مناقشة فى المثال.
والمناقشة الحقيقيّة فى كلامه: هى أنّا لا نسلّم أنّ المخصّص إذا كان ذا مراتب وكانت مرتبة منه هى القدر المتيقّن ومرتبة اخرى مشكوكة جاز التمسّک بالعامّ فى المرتبة المشكوكة حتّى فيما إذا كان المخصّص متّصلًا، بدعوى أنّه من قبيل الشكّ فى التخصيص الزائد.
وذلک لعدم تعدّد التخصيص كى يكون أحدهما متيقّناً والآخر مشكوكاً، بل هو أمر واحد مردّد بين خصوص المرتبة القويّة المتيقّنة وبين شمولها لها وللمرتبة الضعيفة المشكوكة، فالمخصّص أمر واحد مردّد بين الأقلّ والأكثر، واتّصاله بالعامّ يمنع عن انعقاد الظهور له، كما يمنع عنه اتّصال المخصّص

المردّد بين المتباينين[104]، وذلک لأنّ انعقاد الظهور للكلام مشروط بفراغ المتكلّم عنه، فلا يكاد يستقرّله الظهور ما دام مشتغلًا به، فالمخصّص المتّصل قرينة لفظيّة متّصلة بالكلام مانعة عن انعقاد الظهور له فى العموم، ولا فرق فى ذلک بين كونه ذا مراتب أو غير ذى مراتب؛ لأنّ تمام الملاک لعدم تحقّق الظهور للكلام هو اتّصال القرينة، لا اتّصال القرينة غير ذات المراتب.
والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم لإثبات وجوب الاحتياط فى موارد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 110
الشكّ فى خروج بعض أطراف العلم الإجمالى عن محلّ الابتلاء، وما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى توضيحه، غير تامّ.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله بيّن ابتداءً ملاک «الابتلاء» ثمّ اختار البراءة فى مورد الشکّ فيه حيث قال:
إنّ الملاک فى «الابتلاء» المصحّح لفعليّة الزجر[105] وانقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلًا هو ما إذا صحّ انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد مع اطّلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شکّ فى ذلک كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا فيما إذا شکّ فى التقييد بشىء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شکّ فى اعتباره فى صحّته[106] تأمّل لعلّک تعرف إن شاء اللّه تعالى[107]، إنتهى كلامه رحمه الله.

واستشكل فيه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:
هذا الكلام بمكان من الغرابة، فإنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 111
إمكان الإطلاق النفس الأمرى وصحّة تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوک فيه، ولو كان التمسّک بالمطلقات والعمومات اللفظيّة مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمري لانسدّ باب التمسّک بالمطلقات بالكلّيّة. إذ ما من مورد يشكّ فى التقييد إلّاويرجع إلى الشكّ فى إمكان التقييد والإطلاق النفس الأمرى، خصوصاً على مذهب العدليّة: من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فإنّ الشكّ فى كلّ قيد يلازم الشكّ فى ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها فى الواقع يمتنع الإطلاق النفس الأمرى، فالشكّ فى كلّ قيد يرجع بالأخرة إلى الشكّ فى إمكان الإطلاق الواقعى، فلو اعتبر فى التمسّک بالإطلاقات اللفظيّة إحراز صحّة الإطلاق فى عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحّة التمسّک بها فى شىء من الموارد.
والحاصل: أنّ كلّ خطاب لفظى كما أنّه يكشف عن ثبوت الملاک والمناط، كذلک كلّ إطلاق لفظى يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، ففيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلّة المحرّمات هو ما إذا كان النهى عن الشىء مستهجناً بنظر العرف، لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلک من الموارد المشكوكة يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنّاً عدم استهجان التكليف فى مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبة»[108] عدم إيمان من شكّ فى إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة[109]، مع أنّ حكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 112
العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكّن عادةً، فكما يجوز التمسّک بإطلاق اللعن لإخراج من شكّ فى إيمانه عن كونه مؤمناً، كذلک يجوز التمسّک بإطلاق أدلّة المحرّمات لإدخال ما شكّ فى خروجه عن مورد الابتلاء فيه[110]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وفیه: أنّه لا یصحّ قیاس سائر القیود بمسألة «الابتلاء» کی یقال: کما یصحّ التمسّک بإطلاق «أعتق رقبة» مثلًا عند الشکّ فی تقیید «الرقبة» بالإیمان ولا تتوقّف صحّة التمسّک بالإطلاق فی الواجبات علی إحراز المصلحة المطلقة وفی المحرّمات علی إحراز المفسدة المطلقة، کذلک یصحّ التمسّک بإطلاق مثل «اجتنب عن الخمر» عند الشکّ فی تقیید الخمر بکونها مبتلی بها، ولا تتوقّف صحّته علی إحراز المفسدة المطلقة.
وذلک لأنّ بین «الابتلاء» وسائرالقیود فرقاً واضحاً، وهو أنّ تقیید التکالیف ب «الابتلاء» عند العقلاء أمر ضروری متّصل بالکلام، فإنّ کلّ من وصل إلیه التکلیف لم یشکّ فی کونه مقیّداً ب «الابتلاء».
وهذا بخلاف «المصلحة» و «المفسدة» فإنّ تقیید الوجوب والحرمة بکون متعلّقهما ذا مصلحة ومفسدة لیس من المسائل العرفیّة العقلائیّة.
بل مسألة تبعیّة الأحکام للمصالح والمفاسد الواقعیّة فی متعلّقاتها من المسائل المختلفة العلمیّة، فإنّ بعضهم ذهبوا إلی کون الأحکام- سواء کانت بعثیّة أو زجریّة- تابعة للمصالح المتحقّقة فی نفس الأحکام والتکالیف،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 113
لا للمصالح والمفاسد المتحقّقة فی متعلّقاتها.
وبالجملة: إنّ المصالح والمفاسد المرتبطة بمتعلّقات الأحکام لیست من الامور الواضحة عند العرف، بخلاف «الابتلاء» فإنّ العوامّ یدرکون تقیید التکالیف به فضلًا عن الخواصّ، ولأجل ذلک لو نهی المولی عبده عن ارتکاب ما خرج عن محلّ ابتلائه لکان عند العقلاء تکلیفاً غیر معقول.
فإذاقال المولی: «اجتنب عن الخمر» فکأنّه قال: «اجتنب عن الخمر بشرط کونها مورداً لابتلائک» فکما لا یجوز التمسّک به فیما إذا شکّ فی کون مائع خمراً کذلک لا یجوز فیما إذا شکّ فی کون خمر محلًّا للابتلاء، ولا فرق فی ذلک بین الشبهة المصداقیّة والمفهومیّة فیما إذا اتّصل المخصّص بالکلام.
هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 115
فی الشبهة غیر المحصورة

التنبيه الرابع: فى الشبهة غير المحصورة

اشارة

وقبل التكلّم حول أصل المسألة ينبغي تقديم أمرين:
الأوّل: أنّ البحث فى جريان البراءة أو الاحتياط فى الشبهات المحصورة أو غير المحصورة إنّما هو فيما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال مستفاداً من الأمارات المعتبرة، كما إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب صلاة فى ظهر الجمعة، وشكّ فى أنّه هل اريد بها صلاة الظهر أو الجمعة.
وأمّا إذا علمنا إجمالًا بتكليف واقعى قطعى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بعدم امتثاله أصلًا، فلا يجوز الترخيص لا فى الشبهة المحصورة ولا فى الشبهة غير المحصورة، كما تقدّم[111].
الثانى: أنّه لا يصحّ ما فعله بعضهم من الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة بأنّ وجوبه يستلزم العسر والحرج، أو بأنّ المكلّف يضطرّ إلى ارتكاب بعض أطرافها، أو بأنّ كثيراً من أطرافها خارج عن محلّ الابتلاء.
وذلک لأنّ عدم وجوب الاحتياط عند العسر والحرج أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء[112] لا يختصّ

بالشبهات غير المحصورة، بل يجرى فى الشبهات المحصورة أيضاً، مع أنّ البحث هاهنا لابدّ من أن يكون متمركزاً فى جهة بها تتمايز الشبهتان، بحيث تقتضى عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة وإن وجب فى المحصورة.

أدلّة عدم وجوب الاحتياط فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم ذكروا لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة وجوهاً:
الأوّل: دعوى الإجماع، بل الضرورة.
وفيه أوّلًا: أنّ المنقول من الإجماع والضرورة ليس بحجّة.
وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون الإجماع مستنداً إلى سائر الأدلّة، فليس دليلًا أصيلًا مستقلّاً عنها.
الثانى: الأخبار الدالّة على الترخيص فى الشبهات غير المحصورة[113]:
منها: صحيحة عبداللّه بن سنان التى تقدّم البحث عنها فى الشبهة المحصورة، وهى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[114].
تقريب الاستدلال بها فى المقام أنّا وإن ذكرنا احتمالات ثلاثة[115] فى جملة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 117
«كلّ شىء فيه حلال وحرام»، إلّاأنّ ظاهر الحديث من كلمة «الشىء» هو ما يشتمل على كلّ من الحلال والحرام بالفعل، لا أنّه شىء محتمل الحلّيّة والحرمة، فالمراد من هذه الكلمة مجموع الشيئين أو الأشياء، لا الطبيعة، ولا هى مع مجموع الشيئين.
وعلى هذا فتختصّ الصحيحة بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى بكلا قسميها من المحصورة وغير المحصورة، لكن جريانها فى الشبهات المحصورة يستلزم الترخيص فى ارتكاب المعصية بنظر العرف كما تقدّم[116]، فلا بدّ من تخصيصها بهذا الحكم العرفى والقول باختصاصها بالشبهات غير المحصورة، لعدم ورود الإشكال عليها، لاختصاص الحكم العرفى المتقدّم بالشبهات المحصورة.
بل إخراج الشبهات غير المحصورة عن تحت الرواية يستلزم صيرورتها بلا مورد، فلابدّ من إبقائها تحتها والقول بدلاتها على عدم وجوب الاحتياط فيها.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحلّيّة»

لكنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ناقش فى دلالة هذه الرواية وأمثالها بقوله:
إنّ أخبار الحلّ نصّ فى الشبهة الابتدائيّة وأخبار الاجتناب نصّ فى الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران فى الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما وإدخالها فى الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجّح[117].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 118
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله[118].

وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، حيث عرفت المناقشة فى «أخبار الحلّ» سنداً ودلالة، والحديث الوحيد السليم منها من حيث السند والدلالة هو صحيحة عبداللّه بن سنان، وقد عرفت عدم شمولها للشبهات البدويّة، فضلًا عن أن تكون نصّاً فيها، بل تختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، خرج منها الشبهات المحصورة، لكون الترخيص فيها مستلزماً للترخيص فى المعصية عند العقلاء، فلا بدّ من إبقاء الشبهات غير المحصورة تحتها، لئلّا تبقى بلا مورد.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الصحيحة فى المقام صحيح خالٍ عن المناقشة.

ومنها: ما روى عن أبى الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبَرَنى مَنْ رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكُل، واللّه إنّى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 119

والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان»[119].

فإنّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟!» ظاهر فى أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

وكذا قوله عليه السلام: «واللَّه ما أظنّ كلّهم يسمّون» فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.

وفيه: أنّه مخدوش سنداً أوّلًا، ومحمول على التقيّة ثانياً، فإنّ المراد ب «الميتة» أنفحة الميتة التى يصنع بها الجبن، وهى لا تكون محرّمة على فقه الإماميّة، فلابدّ من حمل الحديث على التقيّة كما تقدّم[120].

وعلى فرض صحّته سنداً وصدوره لبيان الحكم الواقعى لا للتقيّة دلالةً، فهل يدلّ على جواز الارتكاب فى ما نحن فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلک

ذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى أنّه لا يرتبط بالشبهات غير المحصورة، لأنّ مفاده أنّ جعل الميتة فى الجبن فى مكان، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن التى لا تجعل فيه الميتة، ولا كلام فى ذلک، فإنّ الكلام فى وجوب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلک المكان الذى تجعل الميتة فى الجبن، فلا دخل للحديث بالمدّعى.
وأمّا قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحلّيّة، بل يكفى أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أنّ السوق أمارة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 120
شرعيّة لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام، فالحكم بحلّيّة اللحم والسمن والجبن فى الفقرة الأخيرة من الرواية مستند إلى سوق المسلمين، لا إلى كون الشبهة غير محصورة[121].
هذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله حول حديث أبى الجارود.

والإنصاف أنّه بيان غير تامّ، لأنّ السائل لم يسأل عن جبن جعلت فيه الميتة يقيناً، أو لم تجعل فيه الميتة كذلک، بل سأل عن جبن شکّ فى أنّه هل جعلت فيه الميتة أم لا.
على أنّ عدم إيجاب جعل الميتة فى الجبن فى مكانٍ الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، أمر بديهى، وليس من شأن الإمام عليه السلام بيان البديهيّات.
سيّما أنّه عليه السلام اعتمد فى كلامه على العلم والشکّ حيث قال: «إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكُل».
والحاصل: أنّ الرواية وردت فى مورد الشکّ، فتدلّ على جواز الارتكاب فى الشبهة غير المحصورة.
وأمّا ما أفاده رحمه الله بالنسبة إلى الفقرة الأخيرة من الحديث فهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر هذه الفقرة أنّه عليه السلام كان يشترى اللحم والسمن والجبن المشكوكة الحلّيّة لأجل كون الشبهة غير محصورة.
بل كونه لأجل أماريّة سوق المسلمين لا يلائم صدر الرواية.
وأمّا ذكر «السوق» فى كلامه عليه السلام فأراد به «أنّى بنفسى أدخل السوق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 121
وأشترى اللحم والسمن والجبن مباشرة، ومع أنّى أعلم بوجود الميتة فى لحوم العالم لا أجتنب من اشتراء اللحم وأكلها، لأجل كون الشبهة غير محصورة».
والحاصل: أنّ حديث أبى الجارود قابل للاستناد به فى المقام مع قطع النظر عن المناقشة فى سنده وجهة صدوره.

كلام المحقّق اليزدى رحمه الله فى المسألة

الثالث: ما أفاده المحقّق المؤسّس الحائرى رحمه الله بقوله:
غاية ما يمكن أن يقال فى وجه عدم وجوب الاحتياط هو أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلًا فى طرف خاصّ، بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوى، فيكون فى كلّ طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائى على عدم كون الحرام فيه[122]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وإن شئت توضيح ذلک وتصديقه فارجع إلى طريقة العقلاء، ترى أنّ كثرة الأطراف قد تكون بحدّ يعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طريقة العقلاء، مثلًا:
لو كان الإنسان فى بلد له عشرة آلاف بيت، وسمع أنّه وقع فى واحد من بيوت البلد حريق، فوثب للتفتيش عن الواقعة، وأظهر الوحشة والاضطراب، معلّلًا بأنّه يمكن أن يكون فى بيتى، لعدّ عند العقلاء ضعيف العقل، وليس ذلک إلّا لكثرة الأطراف وضعف الاحتمال، وإلّا فالعلم الإجمالى محقّق، وبيته أحد الأطراف، فغرضه تامّ فى حفظ بيته.
ولو سمع أحد أنّ واحداً من أهل بلدة فيها مأة ألف نسمة قتل، وكان ولده
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 122
العزيز فيها، فاضطرب من هذا الخبر، ورتّب عليه الأثر من التفتيش عن حال ولده وإظهار الوحشة والاضطراب، لعدّ سفيهاً ضعيف العقل، وليس ذلک إلّا لكثرة الاحتمال، وأنّ العقلاء لا يعتنون به لأجل موهوميّته، وهذا واضح.
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الحائرى.
ولكنّه رحمه الله ضعّفه بقوله:
ولكن فيما ذكرنا تأمّل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام فى كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئيّة مع الظنّ بالسلب الكلّى[123]؟!
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن هذا الإشكال

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ المستحيل هو الجمع بين العلم بوجود الخمر مثلًا بنحو الموجبة الجزئيّة فى أطراف غير محصورة، وبين الظنّ بعدم وجود الخمر فيها أصلًا بنحو السالبة الكلّيّة، مع أنّ الدليل- كما اعترف به هذا المحقّق الكبير- هو الاطمئنان بعدم كون كلّ واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائرها خمراً، وهذا لا ينافى العلم بوجود الخمر فيها بنحو الموجبة الجزئيّة، لتغاير متعلّقهما. ويشهد عليه إمكان الجمع بين العلم بخمريّة أحد الإنائين فى الشبهة المحصورة، وبين الشكّ فى خمريّة كلّ منهما.
نعم، هاهنا شبهة اخرى، وهى أنّ كلّاً من الأطراف وإن جرت فيه أمارة عقلائيّة على عدم كونه خمراً، إلّاأنّ حجّيّة الأمارات سواء كانت شرعيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 123
أو عقلائيّة مشروطة بعدم العلم التفصيلى أو الإجمالى بخلافها، مع أنّا نعلم إجمالًا هاهنا بكذب واحدة من هذه الأمارات، فتتساقط كلّها عن الحجّيّة، كما أنّا لو علمنا بكذب أحد الخبرين لكان الأصل الأوّلى تساقطهما.
إن قلت: نعم، ولكن على وفق كلّ من هذه الأمارات أمارة عقلائيّة اخرى دالّة على عدم كونها هى الأمارة الكاذبة.
قلت: يتولّد هاهنا علم إجمالى آخر بكذب واحدة من هذه الأمارات الجديدة ويتسلسل.
لكنّ الذى يسهّل الخطب هو أنّ العلم الإجمالى لا يكاد يوجب عند العقلاء تساقط هذه الأمارات الكثيرة، كيف والحاكم بهذه الأمارات أيضاً هو العقلاء أنفسهم؟!
وبالجملة: لا بأس بالتمسّک بهذا الوجه الثالث أيضاً لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة.

قد وقع البحث بينهم فيما به تتمايز الشبهة المحصورة عن غيرها:
ولا يخفى عليک أنّ الروايات غير مشتملة على عنوان «الشبهة غير المحصورة»[124] بل هى من الاصطلاحات المخترعة من قبل الفقهاء.
وبعبارة اخرى: الأدلّة الثلاثة التى تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة مختلفة:
ففى بعضها ترتّب الحكم على نفس عنوان «الشبهة غير المحصورة» وهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 124
الإجماع والضرورة، وفى بعضها ترتّب على عنوان آخر غيرها، وهو الروايات والوجه الثالث الذى نقلناه عن درر المحقّق الحائرى رحمه الله.
فلابدّ من ملاحظة كلّ واحد من العناوين المأخوذة فى هذه الوجوه الثلاثة وما يقتضيه فى المقام، فنقول:
لو أغمضنا عن الإشكالين المتقدّمين[125] فى الإجماع وفرضناه دليلًا تامّاً فى المقام يلزمه أمران:
أ- أنّ العنوان المأخوذ فيه- كما أشرنا إليه- هو «الشبهة غير المحصورة» فلابدّ من المراجعة إلى العرف فى ضابطها، لأنّ الملاک فى معانى موضوعات الأدلّة هو نظر العرف.
فعن جمع من الأكابر تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ تعسّر عدّها.
وزاد بعض قيد «فى زمان قصير» ثمّ الزمن القصير حيث يكون ذا مراتب أحالوا فهمه إلى العرف.
إلى غير ذلک ممّا قيل فى ضابط الشبهة غير المحصورة ممّا لا يخلو عن الجزاف كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[126].
ب- أنّ الإجماع حيث يكون دليلًا لبّيّاً، لا يمكن التمسّک به إلّافى القدر المتيقّن، فلا يثبت به إلّاعدم وجوب الموافقة القطعيّة، وأمّا عدم حرمة المخالفة القطعيّة فلا يمكن إثباته به.
هذا بناءً على الإجماع.
وأمّا بناءً على كون ما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط فى المقام هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 125
الروايات فقد عرفت أنّ أهمّها هو صحيحة عبداللّه بن سنان، والعنوان المأخوذ فيها هو «شىء فيه حلال وحرام» وحيث إنّه خرج عن تحتها الشبهة المحصورة، لكون الترخيص فيها ترخيصاً فى المعصية بنظر العرف، كان العنوان الباقى تحتها- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- غير عنوان المخصّص من دون أن يعنون بعنوان خاصّ[127].
إن قلت: لمّا خرج عن تحتها الشبهة المحصورة كان الباقى معنوناً ب «غير

الشبهة المحصورة» وهو عبارة اخرى عن «الشبهة غير المحصورة»[128].
قلت: إنّ الملاک فی تخصیص الروایة لیس کون الشبهة محصورة، بل الملاک هو استلزام الإذن فی الارتکاب الإذن فی المعصیة عند العقلاء.
ثمّ لا یخفی علیک أنّ نتیجة هذه الروایة لا تنحصر فی عدم وجوب الموافقة القطعیّة، بل تدلّ حتّی علی عدم حرمة المخالفة القطعیّة.
إن قلت: کیف یمکن الجمع بینها وبین دلیل حرمة شرب الخمر مثلًا الذی یعمّ بإطلاقه الخمر المعلومة بالتفصیل وبالإجمال؟
قلت: قد عرفت[129] أنّ التناقض بینهما یتوقّف علی کون الشارع مصرّاً علی رعایة الحکم الواقعی علی أیّ حال، ومع ذلک أذِنَ فی ترکه، وأمّا إذا رفع الید عن إطلاق دلیل حرمة شرب الخمر عند اشتباهها فی أطراف العلم الإجمالی ولم یلزم العبد علی رعایة هذا الحرام الواقعی حینئذ لأجل مصلحة أقوی فلم یکن الترخیص فی ارتکاب جمیع الأطراف مستلزماً للتناقض.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 126
وأمّا الوجه الذی ذکره المحقّق الحائری رحمه الله فالعنوان المذکور فیه هو بلوغ کثرة الأطراف إلی حدّ یوجب ضعف الاحتمال فی کلّ منها جدّاً، بحیث لا یعتنی العقلاء به.
وعلیه أیضاً لا ینحصر الترخیص فی عدم وجوب الموافقة القطعیّة، بل یثبت به حتّی عدم حرمة المخالفة القطعیّة.
نعم، یجوز الاشتغال بالارتکاب باستناد الروایات ولو کان من أوّل الأمر قاصداً إلی ارتکاب الجمیع، بل ولو کان قاصداً إلی ارتکاب الحرام الواقعی، لما عرفت من أنّ إطلاق دلیل حرمة الخمر وإن کان یعمّ الخمر المعلومة بالإجمال، إلّاأنّ الروایات تخرجها عن تحته لأجل مصلحة أقوی.
ولکن لا یجوز الاشتغال بالارتکاب باستناد الوجه المذکور فی کلام المحقّق الحائری فیما إذا کان من أوّل الأمر قاصداً إلی ارتکاب الحرام الواقعی، ضرورة أنّ الأمارة العقلائیّة التی هی المستمسک بها فی هذا الوجه إنّما تدلّ علی جواز ارتکاب کلّ من الأطراف علی أنّه لا یکون خمراً واقعاً، فلا یجوز الارتکاب بقصد ارتکاب الحرام الواقعی من البدایة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ضابط الشبهة غير المحصورة

والمحقّق النائينى رحمه الله- بعد المناقشة فيما قيل فى ضبط المحصور وغيره- قال:
والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها فى الاستعمال: من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلک، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.
فتارةً: يعلم بنجاسة حبّة من الحنطة فى ضمن حقّه منها، فهذا لا يكون من الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقّة من الحنطة بطحن وخبز وأكل،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 127
مع أنّ نسبة الحبّة إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.
واخرى: يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة الغير المحصورة ولو كانت أوانى البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكّن العادى من جمع الأوانى فى الاستعمال، وإن كان المكلّف متمكّناً من آحادها.
فليس العبرة بقلّة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقّة من الحنطة.
كما أنّه لا عبرة بعدم التمكّن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكّن عادةً من ذلک مع كون الشبهة فيه أيضا محصورة، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، بل لابدّ فى الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثرة العدد وعدم التمكّن من جمعه فى الاستعمال[130].
ثمّ بيّن حكم الشبهة غير المحصورة بقوله:
وممّا ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهة الغير المحصورة، وهو عدم حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.
أمّا عدم حرمة المخالفة القطعيّة: فلأنّ المفروض عدم التمكّن العادى منها.
وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعيّة: فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعيّة، لأنّها هى الأصل فى باب العلم الإجمالى، لأنّ وجوب الموافقة القطعيّة يتوقّف على تعارض الاصول فى الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعيّة ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعيّة- كما هو المفروض- لم يقع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 128
التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعيّة[131]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

«مدّ ظلّه»
واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:
وفيه أمّا أوّلًا: أنّ المراد من عدم التمكّن من الجمع فى الاستعمال إمّا أن يكون هو الجمع دفعة، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصورة غير محصورة، وإمّا أن يكون أعمّ منها ومن التدريج ولو فى مدّة طويلة من سنين متمادية، فلابدّ من تعيين ذلک الزمان الذى لا يمكن الجمع التدريجى بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصورة، إذ قلّما يتّفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو فى سنين، فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة، وهذا لا يمكن الالتزام به.
فإن قلت: إنّ ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدريجاً فى سنين متمادية، لفقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم الإجمالى فى التدريجيّات محلّ بحث.
قلت: إنّ خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير موثّر، ولا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالى فى بقيّة الأطراف، مع أنّک قد عرفت أنّ البحث ممحّض فى كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم فى التدريجى من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، وفى التدريجى من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 129
وأمّا ثانياً: أنّ مورد التكليف إنّما هو كلّ فرد فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف حتّى يقال بعدم قدرته على الجمع، وما هو مورد للتكليف فالمكلّف متمكّن من الإتيان به، لتمكّنه من كلّ واحد، والمكلّف به غير خارج عن محلّ ابتلائه، وما لا يكون متمكّناً منه- أعنى الجمع- فهو غير مكلّف به.
وأمّا حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفّظ على الواقع، لا أنّه حكم شرعى.
وبالجملة: إنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى هو فعليّة التكليف وعدم استهجان الخطاب، والمفروض أنّ مورد التكليف يكون محلّ الابتلاء، لتمكّنه من استعمال كلّ واحد، وإن لم يتمكّن من الجمع فى استعمال.
وبذلک يظهر حرمة المخالفة الاحتماليّة بارتكاب بعض الأطراف، فضلًا عن القطعيّة، لفعليّة الحكم، وعدم استهجان الخطاب، لكون مورد التكليف مورداً لابتلائه.
وبذلک يظهر النظر[132] فيما أفاده: من عدم حرمة المخالفة القطعيّة، وعدم وجوب الموافقة القطعيّة، لأجل تفرّع الثانية على الاولى[133].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».
والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى ضبط المحصور وغيره مخدوش أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 130

حكم موارد الشكّ فى كون الشبهة محصورة

إذا شككنا فى شىء أنّه هل يكون من الشبهات المحصورة كى يجب الاحتياط، أو غيرها كى لا يجب، فماذا نفعل؟
ولا يخفى عليک أنّ الشبهة تارةً: تكون مفهوميّة، واخرى: مصداقيّة.
وبيان ما هو الحقّ فى المقام يتوقّف على ملاحظة الأدلّة التى تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة، وقد عرفت أنّ أهمّها هو الروايات وما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّ الإجماع كان مخدوشاً كما تقدّم[134].
أمّا الروايات التى عمدتها صحيحة عبداللَّه بن سنان- وهى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[135]- فتدلّ بعمومها على الحلّيّة فى الشبهات المحصورة وغير المحصورة.
لكن خرج منها الشبهة المحصورة، إمّا لما تقدّم[136] من أنّ الترخيص فيها يستلزم الترخيص فى المعصية، أو لقيام الإجماع على وجوب الاحتياط فيها.
فلنا- بناءً على كون المخصّص هو الإجماع- ثلاثة أدلّة:
أ- العمومات والإطلاقات الأوّليّة، مثل ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الخمر.
ب- ما دلّ على حلّيّة الشىء المشتمل بالفعل على الحلال والحرام، وهو صحيحة عبداللَّه بن سنان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 131
ج- الإجماع الذى يدلّ على وجوب الاجتناب فى الشبهات المحصورة.
فإذا شككنا فى مورد أنّه من قبيل الشبهة المحصورة كى يجب فيه الاحتياط بمقتضى الدليل المخصّص، أو من قبيل غيرها كى لا يجب بمقتضى الدليل العامّ، فإن كان الاشتباه لأجل إجمال عنوان «الشبهة المحصورة»[137] الذى هو معقد الإجماع كان مورد الشكّ من قبيل الشبهة المفهوميّة للمخصّص، وقد ثبت فى مبحث العامّ والخاصّ أنّ المرجع فيها هو العامّ، لوجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص.
ففى ما نحن فيه نتمسّک بعموم صحيحة عبداللَّه بن سنان ونحكم بعدم وجوب الاجتناب فى مورد الشكّ.
وإن كان الاشتباه لأجل الامور الخارجيّة[138]- الذى يعبّر عنه بالشبهة المصداقيّة للمخصّص- فلا يجوز فيه التمسّک بالإجماع، لأنّ معقده هو الشبهة المحصورة ونحن نشكّ فى صدقها عليه، ولا بالصحيحة، لما تقدّم فى محلّه من عدم جواز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، سواء كان المخصّص لفظيّاً أو لبّيّاً، فيبقى تحت العمومات والإطلاقات الأوّليّة، مثل

دليل وجوب الاجتناب عن الخمر، لأنّها هى المرجع فيما لم يثبت الترخيص فيه.
هذا بناءً على كون المخصّص هو الإجماع.
وأمّا بناءً على كونه قضاوة العرف، وبعبارة اخرى: شهادة العقل العرفى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 132
بلزوم الاجتناب فى الشبهات المحصورة، فلا يجوز التمسّک بالصحيحة حتّى فى الشبهة المفهوميّة للمخصّص، لما عرفت[139] من أنّ المخصّص العقلى- سواء كان ضروريّاً أو نظريّاً- بمنزلة المخصّص اللفظى المتّصل، فكأنّه عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال إلّاإذا استلزم الترخيص فى المعصية» فإذا شككنا فى مورد أنّه هل بلغ كثرة أطراف العلم الإجمالى إلىحدّ لم يكن الترخيص فيه ترخيصاً فى المعصية أم لا؟ لم يجز التمسّک فيه بعموم «كل شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال» كما لا يجوز التمسّک فيه بمخصّصه الذى عبّرنا عنه ب «العقل العرفى» سواء كان الاشتباه ناشئاً عن عدم تبيّن مفهوم «الترخيص فى المعصية»- وهذا ما يعبّر عنه بالشبهة المفهوميّة للمخصّص- أو عن الجهل بصدقه عليه لأجل الامور الخارجيّة مع وضوح مفهومه- وهذا ما يعبّر عنه بالشبهة المصداقيّة للمخصّص- وذلک لما عرفت من أنّ المخصّص العقلى- ولو كان نظريّاً- بمنزلة المخصّص اللفظى المتّصل، فكما لا يجوز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المفهوميّة أو المصداقيّة للمخصّص اللفظى المتّصل كذلک لا يجوز التمسّک به فى المقام.
فالمرجع حينئذٍ هو العمومات والإطلاقات الأوّليّة الدالّة على وجوب الاجتناب، سواء كانت الشبهة مفهوميّة أو مصداقيّة.
هذا كلّه فيما إذا كان الدليل على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة هو الروايات التى عمدتها صحيحة عبداللّه بن سنان.
وأمّا بناءً على كون الدليل هو الوجه المذكور فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فهل يجب الاحتياط فى موارد الشكّ أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 133
الحقّ هو التفصيل بين الشبهة المفهوميّة والمصداقيّة.
توضيح ذلک: أنّ هاهنا دليلين:
أ- العمومات والإطلاقات الأوّليّة، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر.
ب- الأمارة العقلائيّة الدالّة فى كلّ طرف على عدم كونه خمراً فيما إذا بلغت كثرة الأطراف إلى حدّ لا يعتنى العقلاء فى كلّ منها باحتمال كونه خمراً.
وحينئذٍ فلو شككنا فى مورد هل بلغت كثرة أطرافه إلى هذا الحدّ أم لا؟
فإن كان بنحو الشبهة المفهوميّة[140] كان المرجع هو العمومات والإطلاقات الأوّليّة الدالّة على وجوب الاجتناب، إذ كان أمر المخصّص دائراً

بين الأقلّ والأكثر، فكان هو المرجع فى القدر المتيقّن، وبقى مازاد عليه تحت العمومات والإطلاقات الأوّليّة.
وإن كان بنحو الشبهة المصداقيّة[141] فلا يجوز التمسّک بالعمومات والإطلاقات فى مورد الشکّ، كما لا يجوز التمسّک بالمخصّص.
فلا يجب الاحتياط فيه، لعدم تحقّق ما يُلزمه بعد عدم صلاحيّة الأدلّة الأوّليّة للتمسّک بها فيه.
هذا تمام الكلام فى الشبهة غير المحصورة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 134
ولكن ينبغى ذكر نكتتين فى خاتمة هذا البحث، لاشتمالهما على ثمرة فقهيّة:
الاولى: أنّه لا ريب فى عدم صحّة الوضوء بمايع مردّد بين الماء والبول، وإن كان يجرى فيه أصالة الطهارة والحلّيّة لكونه من مصاديق الشبهة البدويّة.
وذلک لأنّ ما يتوضّأ به لابدّ من أن يكون ماءً، فلابدّ من إحراز كونه ماءً وجداناً أو من قيام دليل معتبر على ذلک، وأصالة الطهارة والحلّيّة وإن كانت تحكم بطهارته وحلّيّته، إلّاأنّها لا تثبت كونه ماءً.
إنّما الكلام فى أنّ خمراً إذا تردّدت بين أطراف غير محصورة وقلنا بعدم وجوب الاجتناب فيها فهل يجوز التوضّى بأحد هذه الأطراف أم لا؟
الحقّ هو الجواز، بناءً على كون الدليل على عدم وجوب الاحتياط ما ذكره المحقّق الحائرى فى كتاب «الدرر»، وعدمه بناءً على كون الدليل على ذلک هو الروايات.
توضيح ذلک: أنّ صحيحة عبداللَّه بن سنان تكون فى مقام بيان حكم الأطراف، وهو حلّيّتها، وليست فى مقام بيان الموضوع من كونه خمراً أو ماءً، بخلاف الأمارة العقلائيّة المذكورة فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّها تحكم فى كلّ طرف بعدم كونه خمراً، وهو عبارة اخرى عن الحكم بكونه ماءً.
وبالجملة: الفرق بين هذين الدليلين أنّ الروايات تكون بصدد بيان حكم أطراف الشبهة غير المحصورة، وما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله بصدد بيان موضوعها.
وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله- من ضبط غير المحصور ببلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ لا يتمكّن المكلّف عادةً من جمعها فى الاستعمال، ثمّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 135
استنتاج[142] عدم حرمة المخالفة القطعيّة اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعيّة- فلا يجوز التوضّى بأحد الأطراف، لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعيّة الناشئة من عدم إمكان الجمع فى الاستعمال لا يقتضى إحراز المائيّة.
لكنّ الفاضل المقرّر قال: إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهة

عن كلّ طرف وصحّة التوضّى به[143].
وهذا لا يلائم مبناه رحمه الله فيما به يمتاز المحصور عن غيره.
والحاصل: أنّه يجوز التوضّى بأحد أطراف الشبهة غير المحصورة بناءً على ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله، ولا يجوز بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى، كما لا يجوز أيضاً بناءً على صحيحة عبداللّه بن سنان.
الثانية: أنّ عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة هل يختصّ بالشبهات التحريميّة أو تعمّ الوجوبيّة؟[144]
الحقّ أنّ صحيحة عبداللّه بن سنان لا تعمّها، لاختصاص قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام» بالشبهات التحريميّة، فلا يمكن إثبات عدم وجوب الاحتياط بها فى الشبهات الوجوبيّة، إلّابضميمة عدم القول بالفصل.
لكنّ الدليل المذكور فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله يعمّها بلفظه ولسانه، ضرورة أنّ الأمارة العقلائيّة كما تدلّ فى كلّ طرف من أطراف الشبهة التحريميّة غير المحصورة على عدم كونه هو الحرام، كذلک تدلّ فى كلّ من أطراف الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة على عدم كونه هو الواجب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 137
فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

التنبيه الخامس: فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

اشارة

وقبل الخوض فى البحث ينبغى تقديم امور:

بيان صور المسألة

الأوّل: أنّ للمسألة صوراً عديدة:
وذلک لأنّ العلم بالملاقاة قد يكون بعد العلم الإجمالى بنجاسة بعض الأطراف، وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له.
والملاقى- بالفتح- تارةً يكون حين حدوث العلم الإجمالى داخلًا فى محلّ الابتلاء، واخرى يكون خارجاً عنه.
وأيضاً أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن يكون هو الملاقى- بالفتح- أو الملاقى- بالكسر- أو مجموعهما، والطرف الآخر فى جميع هذه الفروض شىء آخر غيرهما.

الثانى: أنّه لا ريب فى وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس، فهل هو من آثار وجوب الاجتناب عن ذلک النجس[145]، أو جعل الشارع كلّاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 138
من النجاسات نجساً و منجّساً لما يلاقيه؟ فالملاقى موضوع آخر للنجاسة، فكما أنّ نجاسة الدم حكم وضعى تعبّدى استقلالى كذلک نجاسة ملاقيه، وكما أنّ لزوم الاجتناب عن الدم حكم تعبّدى مستقلّ، كذلک وجوب الاجتناب عن ملاقيه وليس من مصاديق لزوم الاجتناب عن الدم. وبعبارة اخرى:
قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[146] يدلّ على أنّ للشارع- حينما لاقى الماء القليل دماً- ثلاثة أحكام:
أ- نجاسة الدم ولزوم الاجتناب عنه.
ب- سببيّة الدم لنجاسة ملاقيه.
ج- نجاسة الملاقى- الذى هو الماء فى المثال- ولزوم الاجتناب عنه.
وبالجملة: هل تكون نجاسة الملاقى- بالكسر- ولزوم الاجتناب عنه حكماً مستقلّاً أو من توابع نجاسة الملاقى- بالفتح- ولزوم الاجتناب عنه؟
يستفاد من كلمات بعضهم الثانى[147]، ولذا استدلّ على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»[148] بدعوى أنّ الاجتناب عن «الرجز» يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه.
وفيه: أنّ ظاهر الآية هو وجوب الاجتناب عن نفس «الرجز» لاعنه وعن ملاقيه.
وادّعى دلالة بعض الأخبار أيضاً عليه، وهو رواية عمرو بن شمر عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 139
جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال: وقعت فأرة فى خابية[149] فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال له الرجل: الفأرة أهون علىّ من أن أترک طعامى من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنّک لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينک، إنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شىء»[150].
وجه الدلالة: أنّه عليه السلام جعل ترک الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شىء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.
وفيه أوّلًا: أنّ الرواية ضعيفة سنداً.

وثانياَ: أنّها بصدد بيان تحريم الميتة من قبل اللّه تعالى، لا تنجيسها الذى هو المتنازع فيه، وكون التحريم فيها بمعنى التنجيس خلاف الظاهر، على أنّ بعض أنواع الميتة- كالسمک- تكون محرّمة ولا تكون نجسة، فلا وجه لجعل «التحريم» بمعنى «التنجيس».
وبالجملة: إنّ الإمام عليه السلام ذكر «الحرمة» فى مقام الاستدلال، وهى أعمّ من «النجاسة» التى هى المتنازع فيها.
لكنّ هاهنا إشكالًا، وهو أنّه لا ملازمة بين حرمة الشىء وحرمة ملاقيه، بل الملازمة تختصّ بمسألة النجاسة، فكيف علّل الإمام عليه السلام حرمة السمن أو الزيت الملاقى للفأرة بحرمة الميتة؟!
ولعلّ هذا الإشكال دعا بعضهم إلى تفسير «التحريم» فى الرواية
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 140
ب «التنجيس».
لكن يمكن الجواب عنه بأنّه يستفاد من هذا التعليل أنّ مورد الرواية هو السمن أو الزيت الذى تفسّخ الفأرة فيه، بحيث اشتمل كلّ جزء منه على جزء منها، فلا يمكن أكل شىء من السمن أو الزيت بدون أكل الميتة.
ووجه استفادة هذا المعنى من التعليل أنّه لابدّ فى كلّ حديث من حفظ ظهور التعليل وحمل الحديث عليه، لا العكس.
إن قلت: ينفر طبع الإنسان عن سمن أوزيت تفسّخ الفأرة فيه ولو كان حلالًا، فكيف يمكن حمل الحديث على هذا المعنى؟!
قلت: شدّة الفقر وصعوبة العيش وقلّة الموادّ الغذائيّة فى صدر الإسلام كانت تبلغ حدّاً يوجب عدم تحرّز الإنسان عن كثير من الخبائث والمنفّرات، ويشهد عليه قول الراوى: «الفأرة أهون علىَّ من أن أترک طعامى لأجلها».
نعم، ينفر طبع الإنسان فى هذا الزمان عن السمن الذى وقعت فيه الفأرة وإن لم تتفسّخ.
والحاصل: أنّ ما دلّ على نجاسة الملاقى- بالكسر- غير ما دلّ على نجاسة الملاقى- بالفتح- فلكلّ منهما حكم مستقلّ.

الثالث: أنّه إذا قامت بیّنة على خمریّة مائع مثلًا، ترتّب علیه جمیع آثار الخمریّة، فلو قامت بیّنة اخرى على خمریّته فلا أثر لها، لأنّ الحجّیّة والمنجّزیّة إنّما هی للبیّنة الاولى، ولا یمکن الکشف والتنجیز فی مورد واحد مرّتین، ولا فرق فی ذلک بین العلم والأمارة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 141
نعم، یمکن جعل حکم تعلیقی للأمارة الثانیة، مثل أن یقال: «الأمارة الثانیة کاشفة ومنجّزة وصالحة للاحتجاج لو لم تکن الأمارة الاولى».
إذا عرفت هذه الامور فهل یجب الاجتناب عن ملاقی أحد أطراف الشبهة المحصورة أم لا؟

فصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين صور المسألة بقوله:
تارةً: يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بالنجس بينها، فإنّه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس فى البين قطعاً ولو لم يجتنب عمّا يلاقيه، فإنّه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شكّ فى وجوده، كشىء آخر شكّ فى نجاسته بسبب آخر، ومنه ظهر أنّه لا مجال لتوهّم أنّ قضيّة تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة أنّ العلم به إنّما يوجب تنجّز الاجتناب عنه لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.
واخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه فيما لو علم إجمالًا نجاسته[151] أو نجاسة شىء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاک الشىء أيضاً، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 142
السابقة فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلًا لا إجمالًا ولا تفصيلًا.
وثالثةً: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنّه حينئذٍ نعلم إجمالًا إمّا بنجاسة الملاقى والملاقى، أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الاثنين[152]، إنتهى كلامه رحمه الله.
وهو حقّ متين.
وتوضيحه يبتنى على ملاحظه أمرين من الامور التى ذكرناها فى بداية البحث:
أ- أنّ نجاسة الملاقى- بالكسر- حكم وضعى تعبّدى مستقلّ، ولها دليل غير ما دلّ على نجاسة الملاقى- بالفتح-.
ب- أنّ الشىء الواحد لا يمكن أن ينكشف مرّتين.
فإذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بنجاسة أحد الطرفين[153] فلا إشكال فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين، لكون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف فى أىّ طرف كان، وأمّا الملاقى لأحدهما فلا وجه لوجوب الاجتناب عنه، لأنّ ما يتخيّل فى وجهه أمران كلاهما مردودان:
أ- ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح-.
وقد عرفت جوابه فى المقدّمة الثانية[154].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 143

ب- أنّه يحصل لنا بعد الملاقاة علم إجمالى آخر، ضرورة أنّ اليد إذا لاقت الإناء الواقع فى اليمين نعلم إجمالاً بأنّه إمّا أن تكون اليد نجسة أو الإناء الواقع فى اليسار، فاليد تكون طرفاً للعلم الإجمالى الثانى، فيجب الاجتناب عنها، كما يجب الاجتناب عن الإناء الواقع فى اليسار.
وفيه: أنّ هذا العلم الإجمالى الثانوى لا يمكن أن يكون منجّزاً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالى أن يكون مؤثّراً على كلّ تقدير، مع أنّه لا يكاد يكون كذلک فى المقام، ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون منجّزاً بالنسبة إلى الإناء الواقع فى اليسار، لتأثير العلم الإجمالى الأوّل فى وجوب الاجتناب عنه، وقد عرفت فى المقدّمة الثالثة أنّه لا يمكن الكشف والتنجيز فى شىء واحد مرّتين، فلا أثر للعلم الإجمالى الثانى أصلاً، فيبقى الملاقى مشكوک الطهارة والنجاسة، فتجرى فيه أصالة الطهارة.
ويجرى نظير هذا البيان فى عكس هذه الصورة، وهو ما إذا علم إجمالاً نجاسة الملاقى[155]- بالكسر- أو نجاسة شىء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاة، والعلم بنجاسة الملاقى- بالفتح- أو ذاک الشىء أيضاً.
ففى هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- وعن ذلک الشىء الآخر، لكونهما طرفى العلم الإجمالى الأوّل الذى يؤثّر فى تنجّز التكليف على كلّ تقدير.
بخلاف الملاقى- بالفتح- فإنّه طرف للعلم الإجمالى الثانى الذى لا يكاد يكون مؤثّراً على كلا التقديرين، لعين ما ذكرناه فى الصورة الاولى، فلا أثر

لهذا العلم أصلاً، فيبقى الملاقى- بالفتح- مشكوک الطهارة والنجاسة، فتجرى فيه أصالة الطهارة.
هذا توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام[156]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج5 ؛ ص144
ستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بالنسبة إلى الصورة الثانية بقوله: ولا يخفى عليک: أنّ هذا التفصيل مبنىّ على كون حدوث العلم الإجمالى بما أنّه علم وصفة قائمة فى النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدّلت صورته وانقلبت عمّا حدثت عليه، لأنّه يكون المدار حينئذٍ على حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنّه قد يكون متعلّق العلم الإجمالى حال حدوثه هو نجاسة الملاقى- بالكسر- أو الطرف، وقد يكون هو نجاسة الملاقى- بالفتح- أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.
ولكنّ الإنصاف: فساد المبنى بمثابة لا سبيل إلى الالتزام به، ضرورة أنّ المدار فى تأثير العلم الإجمالى إنّما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، وفى جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح- والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- وإن تقدّم زمان العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالكسر- أو الطرف على العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- أو الطرف، لأنّ التكليف فى الملاقى إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخرّه بعدما كان المعلوم فى أحد العلمين سابقاً رتبةً أو زماناً على المعلوم بالآخر.
ووضوح الأمر وإن كان بمثابة لا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه، إلّاأنّه لا بأس بزيادة بيان لإزاحة الشبهة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 145
فنقول: إنّه يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى واقتضائه التنجيز بقائه على صفة حدوثه وعدم تعقّبه بما يوجب انحلاله وتبدّل المنكشف به، لأنّ اعتبار العلم الإجمالى إنّما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوى، فلابدّ من انحفاظ طريقيّته وكاشفيّته، وهو إنّما يكون ببقائه على صفة حدوثه وعدم حدوث ما يوجب تغييراً فى ناحية المعلوم، فالعلم الإجمالى بوجوب الاجتناب عن أحد الشيئين إنّما يقتضى الاجتناب عنهما إذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلک علماً إجماليّاً آخر كان المعلوم به سابقاً فى الزمان أو الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، وإلّا كان المدار على العلم الإجمالى الثانى الذى سبق معلومه معلوم الأوّل وسقط العلم الإجمالى الأوّل عن الاعتبار.
فلو علم بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين، ثمّ بعد ذلک علم بوقوع قطرة اخرى من الدم فى أحد هذين الإنائين أو فى الإناء الثالث، ولكن

ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلًا، فلا ينبغى التأمّل فى أنّ العلم الإجمالى الثانى يوجب انحلال الأوّل، لسبق معلومه عليه، ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالكسر- والطرف دائماً يكون المعلوم به متأخّراً عن المعلوم بالعلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- والطرف، تقارن العلمان فى الزمان، أو تقدّم تعلّق العلم بالملاقى- بالكسر- على تعلّق العلم بالملاقى أو انعكس الأمر، لما عرفت: من أنّه لا عبرة بزمان حدوث العلم، بل العبرة بزمان حدوث المعلوم، والنجاسة المعلومة بين الملاقى- بالفتح- والطرف تكون أسبق من النجاسة المعلومة بين الملاقى- بالكسر- والطرف فى جميع الصور، ففى أىّ زمان يحدث العلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 146

الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- والطرف يسقط العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى والطرف عن التأثير، لأنّه يتبيّن سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقى- بالفتح- فتكون الشبهة بالنسبة إلى الملاقى- بالكسر- بدويّة تجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- دون الملاقى، مع أنّ التكليف به إنّما يأتى من قبل التكليف بالملاقى- بالفتح-[157]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

«مدّ ظلّه»
وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» أوّلًا: بأنّ الإشكال ليس فى ناحية الملاقى والملاقى كى يقال: قضيّة العلّيّة والمعلوليّة هى تقدّم رتبة النجاسة فى الملاقى- بالفتح- عليها فى الملاقى- بالكسر-، بل الإشكال فى الطرف الآخر، حيث عرفت أنّه لا يمكن تأثير العلم الإجمالى الثانى فيه بعد العلم الإجمالى الأوّل، لعدم إمكان الانكشاف فى شىء واحد مرّتين.
وثانياً: أنّه لا مجال فى المقام لملاحظة التقدّم والتأخّر الرتبيّين، ضرورة أنّ منجّزيّة العلم الإجمالى من آثار وجوده الخارجى، لا من آثار ماهيّته أو وجوده الذهنى، وتقدّم رتبة العلّة على المعلول إنّما هو ممّا حكم به العقل، ولا يرتبط بوجود هما الخارجى، إذ ثبت فى محلّه أنّهما متقارنان بحسبه.
والحاصل: أنّ الحجّيّة من آثار وجود العلم الإجمالى الخارجى، فتمام الملاک فى حجّيّته هو التقدّم والتأخّر فى حدوثه خارجاً، لا التقدّم والتأخّر الرتبيّان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 147
اللذان وعائهما هو العقل.
وأمّا المثال الذى ذكره رحمه الله فهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يرتبط بالمقام، ضرورةأنّ العلم بأسبقيّة ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلًا، كاشف عن عدم تعلّق العلم الإجمالى الأوّل بالتكليف، وإن كنّا نتخيّل- قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى- أنّه تعلّق به، وذلک لأنّا نحتمل- بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى- أنّ القطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الأوّل وقعت فى نفس الإناء الذى وقعت فيه- قبل ذلک- القطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الثانى، فالقطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الثانى تؤثّر فى التكليف قطعاً، دون المعلومة بالعلم الإجمالى الأوّل، لسبق الاولى ولحوق الثانية.
وهذا بخلاف المقام، فإنّ كلا العلمين الإجماليّين هاهنا تعلّقا بالتكليف، غاية الأمر أنّ الثانى منهما لا يكون منجّزاً، لعدم إمكان انكشاف شىء واحد مرّتين[158].
هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه».
وتبيّن ممّا تقدّم حول الصورتين الاوليين حكم الصورة الثالثة[159]، وهو وجوب الاجتناب عن مجموع الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر، لوقوع جميعها طرفاً للعلم الإجمالى فى آن واحد، لحصول العلم دفعة واحدة بأنّه إمّا الملاقى والملاقى نجسان أو الطرف الآخر.
هذا كلّه بحسب حكم العقل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 148

وهل تجرى الاصول الشرعيّة فى الملاقى أم لا؟
ربما يقال بجريان أصالة الطهارة فيه، وذلک لأنّ طهارة الملاقى- بالكسر- ونجاسته مسبّبتان من طهارة الملاقى- بالفتح- ونجاسته، ولو جرى أصل فى السبب لكان حاكماً على الأصل الجارى فى المسبّب، وأمّا إذا لم يجر الأصل السببى- كما فى المقام، لأجل ابتلائه بالمعارض[160]- فلا منع من جريان الأصل المسبّبى.

وفیه: أنّا لا نسلّم توقّف جریان الأصل فی الملاقی- بالکسر- علی عدم جریانه فی الملاقی- بالفتح- وذلک لأنّ حاکمیّة الأصل الشرعی الجاری فی السبب علی الأصل الجاری فی المسبّب إنّما هی بملاک السببیّة الشرعیّة، ضرورة أنّ التعبّد ببقاء الموضوع إنّما هو لأجل ترتّب آثاره الشرعیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 149
فلو کان المسبّب من الآثار الشرعیّة للسبب لکان الأصل الجاری فی الثانی حاکماً علی الجاری فی الأوّل، کما إذا شککنا فی بقاء کرّیّة ماءٍ ثمّ غسلنا فیه ثوبنا النجس، فهاهنا لا یجری استصحاب نجاسة الثوب، لأنّ استصحاب کرّیّة الماء أصل سببی یترتّب علیه آثاره الشرعیّة التی منها کونه مطهّراً، فالتعبّد بالسبب هاهنا یزیل الشکّ عن ناحیة المسبّب.
وأمّا إذا لم یکن بینهما سببیّة شرعیّة فصرف السببیّة والمسبّبیّة لا تقتضی الحکومة، وما نحن فیه من هذا القبیل، فإنّ نجاسة الملاقی- بالکسر- وإن کانت من الآثار الشرعیّة لنجاسة الملاقی- بالفتح- إلّاأنّ طهارته لیست أثراً شرعیّاً لطهارته، لأنّه کان طاهراً ولو لم تتحقّق الملاقاة.
وبالجملة: تجری أصالة الطهارة فی الملاقی- بالکسر- سواء جرت فی الملاقی- بالفتح- أم لا، فالقول بعدم جریانها فی الملاقی لو فرض جریانها فی الملاقی غیر تامّ.
نعم، لو فرض جریان استصحاب النجاسة فی ناحیة السبب لکان مانعاً من جریان أصالة الطهارة فی ناحیة المسبّب، لأنّ نجاسة السبب یؤثّر شرعاً فی نجاسة المسبّب، فلا مجال لجریان أصالة الطهارة فیه.

ثمّ إنّ هاهنا شبهة استصعب حلّها بناءً على كون طهارة الملاقى من آثار طهارة الملاقى، وهى أنّ فى المقام مسألتين:
أ- طهارة الملاقى التى هى مسبّبة عن طهارة الملاقى.
ب- حلّيّته التى هى مسبّبة عن طهارة نفسه.
فهاهنا فى بادئ النظر اصول ستّة، إذ يتصوّر فى كلّ من الملاقى والملاقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 150
والطرف الآخر أصالة الطهارة وأصالة الحلّيّة.
وهذه الاصول الستّة وقعت فى ثلاث رتب:
ففى الرتبة الاولى أصلان: أصالة الطهارة فى الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر، وهما تتعارضان وتتساقطان، لأنّ جريانهما يستلزم الترخيص فى المخالفة القطعيّة العمليّة والتناقض فى أدلّة الاصول.
وفى الرتبة الثانية ثلاثة اصول: أصالة الطهارة فى الملاقى- بالكسر- وأصالة الحلّيّة فى الملاقى- بالفتح- وأصالة الحلّيّة فى الطرف الآخر.
ووجه كون هذه الاصول الثلاثة فى رتبة واحدة أنّ الشكّ فى الحلّ والحرمة فى طرفى العلم الإجمالى وهما الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر مسبّب عن الشكّ فى طهارتهما ونجاستهما، والشكّ فى طهارة الملاقى- بالكسر- أيضاً مسبّب عن الشكّ فى طهارة الملاقى- بالفتح- فهذه الاصول الثلاثة تكون فى رتبة واحدة متأخّرة عن رتبة أصالتى الطهارة فى الطرفين المتساقطتين بالتعارض، فتتعارض هذه الاصول أيضاً وتتساقط.
وفى الرتبة الثالثة أصل واحد سليم عن المعارض: وهو أصالة الحلّيّة فى الملاقى[161]- بالكسر-.
والحاصل: أنّه لا تجرى أصالة الطهارة فى الملاقى- بالكسر-، فلا يجوز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة، لكن تجرى فيه أصالة الحلّيّة، فيجوز شرب الماء الملاقى لأحد الطرفين، ولا يجوز التوضّى به، لاشتراط كون ماء الوضوء طاهراً، فما لم يحرز طهارته لا يجوز التوضّى به.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 151
ويمكن الجواب عنها بوجوه:
الأوّل: أنّك قد عرفت أنّ طهارة الملاقى لا تكون مسبّبة عن طهارة الملاقى.
الثانى: أنّا لا نسلّم أن تكون حلّيّة الشىء أثراً لطهارته، إذ ليس لنا دليل يدلّ على أنّ «كلّ طاهر حلال»، فالطهارة والنجاسة مسألة والحلّيّة والحرمة مسألة اخرى.
نعم، قد تجتمع الطهارة مع الحلّيّة، لكنّه لا يقتضى السببيّة والمسبّبيّة كما لا

يخفى. فعلى هذا حلّيّة الشىء تكون فى رتبة طهارته من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخّر أصلًا.
فأصالة الحلّيّة فى الطرفين تكون فى رتبة أصالة الطهارة فيهما، فيقع التعارض بين أصالتى الحلّيّة فى الرتبة الاولى التى كان يقع التعارض فيها بين أصالتى الطهارة، وتبقى أصالة طهارة الملاقى فى الرتبة المتأخّرة سليمة عن المعارض.
الثالث: أنّه لا مدرک لأصالة الحلّيّة فى المقام، فإنّک عرفت[162] المناقشة فى أحاديث الحلّ، فإنّ بعضها- كحديث مسعدة بن صدقة- كان مضطرباً دلالةً، لعدم إمكان انطباق الحكم الكلّى المستفاد منه على الأمثلة المذكورة فيه، وبعضها الآخر- كحديثى معاوية بن عمّار وعبداللّه بن سليمان وصحيحة عبداللّه بن سنان- كان محمولًا على غير موارد الشبهة المحصورة، لحكم العرف بأنّ تجويز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة ترخيص فى المعصية ومستلزم

للتناقض.
على أنّ رواية معاوية بن عمّار وعبداللّه بن سليمان كانت مخدوشة سنداً أيضاً.
وبالجملة: لا تعمّ أحاديث الحلّ أطراف العلم الإجمالى أصلًا، فلا مجال للقول بتعارض أصالتى الحلّيّة وتساقطهما فى المقام.
وأمّا الملاقى: فأصالة الحلّيّة وإن لم تجر فيه أيضاً، لعدم شمول مدركها له، إلّا أنّه يمكن التمسّک لرفع حرمته المجهولة بحديث الرفع.
والحاصل: أنّا نتمسّک بأصالة الطهارة بالنسبة إلى طهارة الملاقى ونجاسته، وبحديث «الرفع» بالنسبة إلى حلّيّته وحرمته.
ثمّ إنّ الشبهة- على فرض تسليمها- وإن كانت تجرى فيما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة[163]، إلّاأنّها لا تجرى فيما إذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بالنجس[164].
أمّا جريانها فى الصورة الاولى: فلأنّ لنا فيها علماً إجماليّاً واحداً له طرفان: أحدهما: مجموع الملاقى والملاقى، والطرف الآخر: هو الطرف الآخر، فيجرى فيه جميع ما ذكر فى الشبهة، وهو تعارض أصالتى الطهارة فى ناحية الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر أوّلًا، ثمّ تعارض أصالتى الحلّيّة فيهما وأصالة طهارة الملاقى- بالكسر- فى الرتبة الثانية، ويبقى أصالة الحلّيّة فى الملاقى سليمة عن المعارض.
والحاصل: أنّ الشبهة المذكورة- مع قطع النظر عن المناقشات التى

ذكرناها- تنتج فيما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة.
وأمّا عدم جريانها فى الصورة الثانية[165]: فلأنّ لنا فيها علمين إجماليّين:

أحدهما منجّز للتكليف دون الآخر، لأنّ المفروض حصول العلم بنجاسة إناء اليمين أو اليسار أوّلًا، ثمّ بعد ملاقاة اليد مع إناء اليمين حصل العلم ثانياً بنجاسة الملاقى أو إناء اليسار، والعلم الأوّل منجّز للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا يجرى فى طرفيه أصالة الطهارة، لأنّ جريان الاصول مشروط بعدم استلزامه مخالفة عمليّة لتكليف معلوم منجّز، بخلاف العلم الثانى، فإنّه غير منجّز للتكليف، لأنّ تنجيز العلم الإجمالى مشروط بكونه مؤثّراً فى أىّ طرف كان التكليف واقعاً، وأحد طرفى العلم الإجمالى الثانى هو إناء اليسار الذى كان طرفاً للعلم الإجمالى الأوّل أيضاً، ولا يمكن أن يتنجّز تكليف مرّتين، فلا منع من جريان أصالة الطهارة فى الملاقى، بل لا منع بلحاظ العلم الإجمالى الثانى من جريانها فى إناء اليسار أيضاً، وإن لم يكن له ثمرة عمليّة لكونه طرفاً للعلم الإجمالى الأوّل أيضاً الذى كان مانعاً من جريان الاصول فى طرفيه.

وبالجملة: لا منع من جريان أصالة الطهارة فى الملاقى، لعدم استلزامه مخالفة تكليف معلوم منجّز.

هذا من ناحية العلم الإجمالى.

ولا منع من جريانها من ناحية الأصل السببى أيضاً لو فرض أنّ طهارة الملاقى مسبّبة عن طهارة الملاقى، لما عرفت من ابتلاء الأصل فى ناحية السبب بالمعارض، فلا منع من جريانه فى المسبّب.

والحاصل: أنّ الشبهة المذكورة لو تمّت لما جرت إلّافى بعض صور ما نحن فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 154

كلام صاحب الكفاية فى ذلک
ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- مضافاً إلى الصور الثلاثة المتقدّمة- تعرّض لصورة اخرى، وهى ما إذا علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالى بنجاسة مجموع الملاقى والملاقى أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقى- بالفتح- خارجاً عن محلّ الابتلاء فى حال حدوث العلم بالنجاسة وصار مبتلى به بعده.
وذهب فى هذه الصورة أيضاً- كالصورة الثانية- إلى لزوم الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- والطرف الآخر، دون الملاقى- بالفتح- لأنّه كان خارجاً عن محلّ الابتلاء حين حدوث العلم، ومنجّزيّة العلم الإجمالى تتوقّف على دخول أطرافه فى محلّ الابتلاء[166].
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.

لكنّ الحقّ هو وجوب الاجتناب عن الجميع فى هذه الصورة.
أمّا بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- من عدم تأثير الدخول فى محلّ الابتلاء والخروج عنه فى منجّزيّة العلم الإجمالى وعدمها- فواضح، فإنّ العلم الإجمالى على هذا المبنى منجّز للتكليف حتّى فيما إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء، ففى هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى والطرف الآخر جميعاً.
وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله- من توقّف منجّزيّة العلم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 155
الإجمالى على دخول جميع أطرافه فى محلّ الابتلاء- فلأنّ خروج بعض الأطراف عن الابتلاء يمنع عن تنجيز العلم الإجمالى فيما إذا لم يكن للطرف الخارج أثر داخل فى محلّ الابتلاء، وأمّا إذا كان له أثر كذلک- كما فى المقام- فلا.
بل الأمر كذلک فى غير موارد العلم الإجمالى أيضاً، فإنّا لو غسلنا ثوبنا النجس فى ماء ثمّ أرقناه ثمّ شككنا فى بقاء كرّيّته لجرى استصحاب كرّيّته وحكم بطهارة الثوب المغسول به.
ولا يمنع من جريان الاستصحاب خروج الماء عن محلّ الابتلاء بإراقته وانعدامه، لأنّ أثره- وهو الثوب المغسول به- يكون مبتلى به، فكأنّ الماء يكون باقياً وداخلًا فى محلّ الابتلاء.
وكذلک الأمر فى المقام، فإنّ الملاقى- بالفتح- وإن لم يكن مبتلى به عند حدوث العلم الإجمالى، إلّاأنّ أثره وهو الملاقى- بالكسر- كان كذلک، فكأنّ الملاقى- بالفتح- أيضاً كان محلّاً للابتلاء فى حال حدوث العلم، فيجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- والطرف الآخر.
وحاصل جميع ما ذكرناه فى المسألة: أنّه يجب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح- فى صورة، وعن الملاقى- بالكسر- فى صورة اخرى، وعن مجموعهما فى صورتين اخريين.
هذا تمام الكلام فى مبحث ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى، وبه تمّ جميع مباحث دوران الأمر بين المتباينين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 157
فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

اشارة

إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر فهل العقل يحكم بجريان البراءة أو بلزوم الاحتياط؟ وماذا يقتضيه الاصول الشرعيّة؟
قبل الشروع فى البحث لابدّ من ذكر مقدّمتين لتحرير محلّ النزاع.

الفرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين

اشارة

الاولى: الأقلّ والأكثر على قسمين: ارتباطى واستقلالى:
أمّا الأوّل: فهو أن يلاحظ الآمر مجموع امور منضمّة بعضها إلى بعض ويأمر بها، بحيث يكون كلّ واحدٍ من هذه الامور مؤثّراً فى تحقّق غرض المولى حالة انضمامه مع الامور الاخر، ولا يكون وحده ذا أثر أصلًا، كالصلاة، فإذا شككنا فى جزئيّة شىء للصلاة يكون من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيّين.
وأمّا الثانى: فهو أن يلاحظ اموراً ويأمر بإتيانها، لكن لا يلاحظ الانضمام، بل كلّ واحد من هذه الامور يكون مأموراً به مستقلّاً وذا أثر مستقلّ، بحيث لو أتى المكلّف ببعضها دون بعض آخر لأطاع بالنسبة إلى ما أتى به وعصى بالنسبة إلى ما تركه، مثل الصلوات المتعدّدة المأمور بها، فلو شككنا فى الصلوات الفائتة بين الخمس والستّ يكون من مصاديق الأقلّ والأكثر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 158
الاستقلاليّين.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث فى الأقلّ والأكثر ينحصر فى الارتباطيّين، لأنّ الدوران بين الاستقلاليّين لا يكون من موارد العلم الإجمالى، بل من موارد العلم التفصيلى والشكّ البدوى الذى تقدّم البحث عنه فى البراءة؛ لا لأنّ العلم الإجمالى كان موجوداً ابتداءً ثمّ انحلّ إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، بل الأمر بالعكس، فإنّ العلم الإجمالى هنا يحصل من ضمّ العلم التفصيلى إلى الشكّ البدوى.

الثانية: هذا البحث طويل الذيل، لأنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر تارةً يكون بسبب الشكّ فى جزئيّة شىء للمأمور به[167]، واخرى بسبب الشكّ فى شرطيّة شىء له[168]، وثالثةً بسبب الشكّ فى أنّ المأمور به هو الجنس أو النوع، مثل أن نشكّ فى أنّ المولى أمر بإطعام الحيوان أو الحيوان الناطق.
وللشكّ فى الجنس والنوع مثال آخر خارج عن محلّ النزاع، وهو أن نشكّ فى أنّ المولى أمر بإطعام الحيوان أو الإنسان، فإنّه من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ العرف يرى بينهما تبايناً، لأنّه إذا لاحظ الإنسان لا يخطر بباله الحيوان أصلًا، فإنّ الإنسان وإن كان بنظر العقل مركّباً منه ومن الناطق إلّاأنّه بنظر العرف مغاير ومباين للحيوان، بخلاف المثال الأوّل المذكور فيه الحيوان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 159
صريحاً، فإنّ العرف لا يقدر فيه أن لا يلاحظ الحيوان فى ملاحظة النوع[169].
ورابعةً يكون الدوران بين الأقلّ والأكثر لأجل الشكّ فى أنّ المأمور به هو الطبيعى أو حصّته.

كلام المحقّق العراقى فى الدوران بين الطبيعى وحصّته

خلافاً للمحقّق العراقى رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ الشكّ فى الطبيعى وحصّته ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، بل من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ الحصّة التى فى زيد مثلًا من الإنسان غير الحصّة التى فى عمرو منه وهكذا سائر الأفراد، فإذا شككنا فى أنّ المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام زيد يكون من قبيل الدوران بين المتباينين[170].

لكنّ الظاهر أنّ الشكّ فى الطبيعى وحصّته من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر.
أمّا أوّلاً: فلأنّا لا نسلّم المغايرة بين الحصّة التى فى زيد من الإنسان وبين الحصّة التى فى عمرو، وإلّا فما الفرق بين هذا وبين الشكّ فى الجنس والنوع؟
وقد ذهبتم فى ذلک إلى أنّه من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، فلو كانت الحصّتان مغايرتين فى باب الطبيعى وحصّته لكانتا مغايرتين أيضاً فى باب الجنس والنوع، فإنّ الحصّة التى فى الإنسان من الحيوان غير الحصّة التى فى البقر، وهكذا، فلا وجه للقول بدخول الأوّل فى الدوران بين المتباينين والثانى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 160
فى الدوران بين الأقلّ والأكثر كما صنعه المحقّق العراقى رحمه الله.
وأمّا ثانياً: فلأنّه كما كان للشكّ بين الجنس والنوع مثالان: أحدهما كان من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، والثانى من موارد الدوران بين المتباينين فهاهنا أيضاً مثالان: أحدهما ما ذكره العراقى رحمه الله، ونحن أيضاً نقول بخروجه عن الأقلّ والأكثر ودخوله فى المتباينين، لأنّ العقلاء يرون التباين بين الإنسان وبين زيد، لأنّهم إذا لاحظوا زيداً لم يخطر ببالهم الإنسان، والمثال الثانى أن نشكّ فى أنّ المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام الإنسان العالم، وقد فرضنا انحصار الإنسان العالم فى زيد، وهذا المثال داخل فى محلّ النزاع ومصداق من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر.
والشبهة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر قد تكون وجوبيّة وقد تكون تحريميّة، وأيضاً تارةً تكون حكميّة واخرى موضوعيّة، وأيضاً قد يكون الدوران بين الأقلّ والأكثر فى نفس المأمور به وقد يكون فى محصّله وسببه، كلّ ذلک داخل فى محلّ النزاع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 161

البحث فى دوران الأمر بين الجزئيّة وعدمها

اشارة

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ للشکّ فی الجزئیّة ثلاثة أقوال:
أ- جریان البراءة العقلیّة والشرعیّة کلتیهما.
ب- عدم جریان واحدة منهما.
ج- التفصیل بین العقلیّة والشرعیّة بالقول بجریان الثانیة دون الاولی.
فعلینا البحث فی مقامین حتّی یتبیّن ما هو الحقّ من هذه الأقوال.

والظاهر أنّها تجرى، وإثباته يتوقّف على تقديم امور:
الأوّل: أنّ المولى إذا أمر بمركّب أو نهى عنه فالتركيب فى المأمور به والمنهىّ عنه اعتبارى.
توضيح ذلک: أنّ المركّب على قسمين: حقيقى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه حقيقةً وتكسر صورتها لأجل تحقّقه واقعاً، واعتبارى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه وتكسر صورتها لأجل تحقّقه اعتباراً، وإلّا فبحسب الحقيقة لا تكون صورتها قبل التركيب مغايرة لها بعده.
مثال الأوّل: معجون الطبيب، فإنّه يلاحظ أنّ الأثر الفلانى يترتّب على المعجون المركّب من أشياء خاصّة، فيركّبها بالاختلاط والامتزاج حتّى يصير

شيئاً واحداً ذا أثر مطلوب.
ومثال الثانى: الصلاة، فإنّ الشارع لاحظ أنّ الأثر المطلوب- مثل النهى عن الفحشاء والمنكر وغيره من الآثار- لا يحصل إلّابإتيان مجموع أشياء مختلفة منضمّة بعضها إلى بعض على الترتيب المخصوص، فهذه الأشياء مع كونها من مقولات شتّى غير قابلة للاختلاط والامتزاج اعتبرها الشارع شيئاً واحداً لتحصيل الأثر الذى لا يحصل إلّابها.
فالمركّب الحقيقى والاعتبارى يشاركان فى جهة، وهى فناء الأجزاء فيهما وعدم استقلالها بعد التركيب، فإنّه كما أنّ جزء المعجون لا يكون مستقلّاً بعد التركيب، كذلک الركوع الصلاتى أيضاً لا يكون مستقلّاً بعد التركيب واعتباره جزءً للصلاة، ولكنّهما يختلفان فى جهة اخرى، وهى أنّ الفناء فى المركّب الحقيقى واقعى، وفى الاعتبارى اعتبارى.
الثانى: أنّ كيفيّة تحصّل المركّب فى ذهن الآمر غالباً تكون عكس كيفيّة إتيانه فى الخارج، بمعنى أنّ المكلّف إذا همَّ بإتيان مركّب، تتعلّق إرادته أوّلًا بوجوده الوحدانى، غافلًا عن أجزائه وشرائطه، ثمّ ينتقل منه إليها، وتتولّد إرادات اخرى متعلّقة بها على وجه يحصل المركّب منها، فإذا همّ بإتيان الصلاة تتعلّق إرادته أوّلًا بأصل طبيعتها من غير أن تتعلّق بالأجزاء، ويكون المحرّک للعبد الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولمّا رأى أنّها لا تحصل إلّابإتيان أجزائها وشرائطها على طبق المقرّر الشرعى تتولّد إرادات تبعيّة له متعلّقة بها.
وأمّا الآمر إذا همَّ بتعليق الأمر بالمركّب فلابدّ له- غالباً- من تصوّر الأجزاء والشرائط أوّلًا مستقلّاً، ثمّ ترتيبها حسب ما تقتضى المصلحة والملاک النفس الأمريّين، ثمّ لحاظها على نعت الوحدة وإفناء الكثرات فيها، ليحصل

المركّب الاعتبارى، ثمّ يجعلها موضوعاً للأمر ومتعلّقاً للإرادة، فالآمر ينتهى من الكثرة إلى الوحدة غالباً، والمأمور من الوحدة إلى الكثرة.
الثالث: تقدّم فى مقدّمة الواجب البحث فى وجود المقدّمة الداخليّة وعدمها، فأنكرها بعضهم وأثبتها بعض آخر، ومثّل لها بالأجزاء، وتقدّم البحث أيضاً فى أنّ المقدّمة هل هى واجبة شرعاً أم لا؟ بل العقل يحكم بلزوم إتيانها.
الحقّ: أنّ الأجزاء مقدّمات داخليّة، ضرورة توقّف وجود المركّب على وجود أجزائه، فعلى القول بوجوب المقدّمة فهل الأجزاء أيضاً كذلک كالمقدّمات الخارجيّة أم لا؟
نقول: لا، لأنّ القائل بوجوب المقدّمة قال به لأجل إيجاد الداعى فى نفس المكلّف، وحيث إنّ الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب يكفى للداعويّة إلى أجزائه- لعدم المغايرة بينهما إلّابالإجمال والتفصيل- يكون الداعى فى نفس المكلّف إلى الأجزاء موجوداً بنفس ذلک الوجوب النفسى، فلا نفتقر إلى القول بوجوبها الغيرى.
والشاهد على هذا أنّا إذا سألنا المصلّى بمثل لِمَ تركع؟ قال: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ»[171] فالداعى له إلى إتيان الركوع هو الأمر المتعلّق بالصلاة الذى هو أمر نفسى.
فإن قلت: كيف يدعو الأمر المتعلّق بالصلاة إلى الركوع مثلًا مع أنّ الأمر لا يدعو إلّاإلى ما تعلّق به؟
قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّاإلى متعلّقه، لكنّا لا نقول بكون الصلاة المأمور بها شيئاً والأجزاء أشياء اخر محصّلة لها وسبباً لتحقّقها كى يرد علينا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 164
الإشكال، بل نقول: المغايرة بين الصلاة وأجزائها إنّما هى بالإجمال والتفصيل، ولا ريب فى أنّ المجمل والمفصّل فى الحقيقة شىء واحد، فالأمر المتعلّق بالأوّل يكون داعياً إلى الإتيان بالثانى.

ولا يخفى عليک أنّا لا نقول بمقالة سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله فى باب الصلاة حيث قال:
إنّ للأمر أبعاضاً بعدد أجزاء الصلاة، وكلّ بعض منه تعلّق بجزء منها، كاللحاف الواحد الذى تحته أفراد متعدّدة.
إن قلت: كيف يكون الأمر الواحد متعلّقاً بأجزاء متعدّدة من مقولات مختلفة؟ مع استلزامه كون الشىء الواحد متّصفاً بصفات متضادّة.
قلت: انظر إلى الماء الكثير الذى فى حوض واحد، فلا ريب فى أنّه ماء واحد لأجل الاتّصال- الذى هو دليل الوحدة، كما ثبت فى الفلسفة- ومع ذلک يمكن أن يلوّن بعضه بلون وبعضه الآخر بلون آخر وبعضه الثالث بلون ثالث، فكما أنّ الماء الواحد يتّصف بصفات مختلفة متضادّة باعتبار أبعاضه فلا مانع من أن يتعلّق الأمر الواحد بأشياء مختلفة متضادّة باعتبار أبعاضه[172]. هذا توضيح مقالة سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله.
وما اخترناه وإن كان شبيهاً بها، إلّاأنّه غيرها، لأنّا نقول: أجزاء المركّب- كالصلاة- لا تكون مأموراً بها أصلًا، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة لا بأجزائها، ولكن حيث يكون المغايرة بينهما بالإجمال والتفصيل فقط يكون الأمر- مع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 165
عدم تعلّقه بالأجزاء- داعياً ومحرّكاً إلى الإتيان بها.
وبعبارة اخرى: إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب واحد متعلّق بواحد، وليست الأجزاء متعلّقة للأمر، لعدم شيئيّة لها فى لحاظ الآمر عند لحاظ المركّب، ولا يرى عند البعث إليه إلّاصورة وحدانيّة هى صورة المركّب فانية فيها الأجزاء، فهى تكون مغفولًا عنها، ولا تكون متعلّقة للأمر أصلًا، فالآمر لا يرى فى تلک الملاحظة إلّاأمراً واحداً، ولا يأمر إلّابأمر واحد، لكن هذا الأمر الوحدانى يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين داعويّته للمركّب وحجّةً عليها بعين حجّيّته عليه، لكون المركّب هو الأجزاء فى لحاظ الوحدة والاضمحلال، والأجزاء هى المركّب فى لحاظ الكثرة والانحلال، وحيث إنّ المركّب يتركّب من الأجزاء وينحلّ إليها يكون الأمر به حجّة عليها لا بحجّيّة مستقلّة، وداعياً إليها لا بداعويّة على حدة[173].
والحاصل: أنّ الأجزاء لا تكون مأموراً بها عندنا، لا بالأمر النفسى، ولا بأبعاضه، ولا بالأمر الغيرى.
الرابع: أنّ النزاع فى جريان البراءة فى الأقلّ والأكثر وعدمه مبنىّ على القول بوضع الألفاظ للأعمّ من الصحيح والفاسد، وأمّا القائل بوضعها لخصوص الصحيح فلا يمكن له إجراء البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوک، لأنّ البراءة- على القول بجريانها- إنّما تجرى فيما إذا احرز عنوان المأمور به

ولكن شككنا فى صحّته وفساده فى صورة خلوّه من الجزء المشكوک، وهذا مبنىّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 166
على القول بالأعمّ، وأمّا على القول بالصحيح فالشكّ فى الصحّة مساوق للشكّ فى تحقّق أصل العنوان.

إذا عرفت هذه الامور الأربعة نقول: لا مانع من جريان البراءة العقليّة فى الجزء المشكوک، فإنّه لا ريب فى أنّا إذا شككنا فى أنّ الشارع هل أمر بالمركّب الفلانى أم لا؟ يحكم العقل بالبراءة ويجوّز الترک، لقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، ولا ريب أيضاً فى أنّا لو علمنا بأنّ الشارع أمر بالصلاة مثلًا، وعلمنا أيضاً أنّ الصلاة مركّبة فى نظره من أجزاء ولكن لم يبيّن أجزائه أصلًا لحكم العقل أيضاً بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.
فإذا علمنا بأمره بالصلاة مثلًا وبأنّه بيّن أنّ كلّ واحدة من القراءة والركوع والسجود والتشهّد والتسليم جزء لها، ولكن شككنا فى جزئيّة السورة مثلًا يحكم العقل بالبراءة عن السورة؛ لأنّ الشارع لم يبيّن جزئيّتها، فلم تكن الحجّة موجودة بالنسبة إليها، لتوقّف الحجّة فى المركّبات على مقدّمتين:
أ- أن يأمر الشارع بالمركّب.
ب- أن يبيّن أجزائها، وهذان الأمران موجودان بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة، بخلاف الجزء المشكوک فيه، لعدم تبيينها من قبل الشارع، فلا يكون الأمر المتعلّق بالمركّب داعياً إليه، فإذا اجتهد العبد فى تحصيل العلم بأجزاء المركّب، وبذل جهده فى التفحّص عن الأدلّة بمقدار ميسوره، وقامت الحجّة على عدّة أجزاء للمركّب، وعلم أنّ المولى قد أخذها فيه قطعاً، وشكّ فى اعتبار شىء آخر جزءً، فأتى بما قامت الحجّة عليه، وترک غيرها ممّا هو مشكوک فيه، لا يعدّ عاصياً، ويكون العقاب على تركه بلا بيان ولا برهان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 167
إن قلت: كيف كان العلم الإجمالى منجّزاً فى المتباينين ولا يكون منجّزاً فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؟
قلت: ليس لنا علم إجمالى هاهنا، لأنّ الأمر بالصلاة مثلًا معلوم تفصيلًا لا إجمالًا، وهو متعلّق بنفس الصلاة، لا بأجزائها، كما بيّنا فى المطلب الثالث، فالأجزاء ليست مأموراً بها أصلًا حتّى نقول: الواجب مردّد بين الأقلّ والأكثر، بل الواجب هو الصلاة فقط، ولكن نشكّ فى أنّ أجزائها هل هى تسعة مثلًا أو عشرة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الجزء العاشر المشكوک فيه.

لكن هاهنا إشكالات كثيرة دقيقة لابدّ من التفصّى عنها:

دعوى رجوع الأقلّ والأكثر إلى المتباينين وجوابها

الإشكال الأوّل: أنّ متعلّق التكليف فى الأقلّ والأكثر مردّد بين المتباينين فى الواقع، لأنّ للمركّب الملتئم من الأقلّ صورةً غير صورة المركّب الملتئم من الأكثر، فحقيقة المأمور به على فرض أن يكون هو الأقلّ مباينة لحقيقته على فرض أن يكون هو الأكثر، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.
ويمكن الجواب عنه بوجهين:
الأوّل: أنّ المأمور به لو كان شيئاً متحصّلًا من الأجزاء لكان بين الصورتين تباين وتغاير، إذ المتحصّل من تسعة أجزاء مثلًا مباين للمتحصّل من عشرة، كما أنّ المعجون الذى يحصل من أربعة أشياء غير الذى يحصل من خمسة، لكنّا لم نقل به، بل قلنا بأنّ نسبة المركّب المأمور به إلى أجزائه نسبة المجمل إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 168
المفصّل، لا نسبة المتحصّل إلى المحصّل، إذ ليس للمركّب الاعتبارى حقيقة غير حقيقة أجزائه، فالصلاة المركّبة من تسعة أجزاء لا تكون مغايرة للصلاة المركّبة من عشرة، بل الصلاة المركّبة من العشرة هى عين الصلاة المركّبة من التسعة مع انضمام جزء عاشر إليها.
والشاهد على هذا أنّ السورة مثلًا جزء للذاكر لها وليست بجزء للناسى لها، ومع ذلک لا تكون حقيقة الصلاة المأمور بها للذاكر غير حقيقة الصلاة المأمور بها للناسى.
الثانى: أنّه لو كان الأقلّ والأكثر من قبيل المتباينين للزم الاحتياط بإتيان صلاتين: إحداهما: مركّبة من الأجزاء حتّى الجزء المشكوک فيه، ثانيتهما: مركّبة منها سواه، لا بإتيان الأكثر فقط.

الإشكال الثانى[174]: أنّ وجوب الأقلّ مردّد بين المتباينين، إذ لو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ لكان من قبيل الماهيّة اللابشرط عن الزيادة، ولو كان هو الأكثر لكان من قبيل الماهيّة بشرط انضمامها إلى الزيادة، ولا ريب فى مباينة الماهيّة بشرط الشىء للماهيّة اللابشرط، لأنّ كلّاً منهما قسيم للآخر.
فوجوب الأقلّ إنّما يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شىء.
أقول: هذا المستشكل- كما تلاحظ كلامه- يقول بتباين الأقلّ المجرّد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 169
عن الزيادة مع الأقلّ المنضمّ إليها، ثمّ بتباين الوجوب المتعلّق بالأقلّ على تقدير كونه مأموراً به فقط مع الوجوب المتعلّق به على تقدير كونه مأموراً به بانضمام الزيادة المشكوكة، لكنّا نكتفى بالجواب عن الأوّل، لوضوح فساد القول بتغاير الوجوبين، فنقول:
يرد عليه أوّلًا: الجواب الثانى عن الإشكال الأوّل، وهو أنّه يجب على هذا المستشكل القول بوجوب إتيان صلاتين: إحداهما: هى الأكثر، والاخرى: هى الأقلّ، كما فى المتباينين.
وثانياً: أنّ القول بكون الأقلّ ماهيّة بشرط شىء على تقدير كون المشكوك جزءً للمأمور به، لا يستقيم، لأنّ البحث فى جزئيّة المشكوك، لا فى شرطيّته، وعلى تقدير كونه جزءً لا فرق بينه وبين الأجزاء المعلومة، فكما أنّه لا يصحّ التعبير عن الجزء المعلوم بالشرط لا يصحّ عن الجزء المشكوك أيضاً، لأنّ الأجزاء كلّها فى مرتبة واحدة، والعلم والشكّ لا يغيّران الواقع.
وثالثاً: أنّ الماهيّة اللابشرط على قسمين: الماهيّة اللابشرط المقسمى، والماهيّة اللابشرط القسمى.
والماهيّة اللابشرط المقسمى: هى أن يكون الملحوظ نفس الماهيّة بما هى هى، من دون أن يلاحظ معها شىء آخر أصلًا، حتّى عدم لحاظ شىء آخر، وهذه على ثلاثة أقسام:
أ- الماهيّة بشرط الشىء، ب- الماهيّة بشرط لا، ج- الماهيّة اللابشرط القسمى، وهى التى تكون ملحوظة بانضمام عدم لحاظ شىء آخر معها بنحو يكون عدم لحاظ شىء آخر معها قيداً لها وملحوظاً معها.
فإن أراد المستشكل من الماهيّة اللابشرط، الماهيّة اللابشرط القسمى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 170
سلّمنا وجود التباين بينها وبين الماهيّة بشرط الشىء، لكون كلّ منهما قسيماً للآخر، ولكنّه لم يرد هذا المعنى من الماهيّة اللابشرط، بدليل قوله

بتحقّق الاحتياط بإتيان الأكثر فقط ولا يجب على المكلّف إتيان صلاتين، فمراده من الماهيّة اللابشرط هى الماهيّة اللابشرط المقسمى، ولا تباين بينها وبين الماهيّة بشرط الشىء، كما هو واضح.
فالحاصل: أنّ الأقلّ متيقّن والزيادة مشكوک فيها، فيجب الإتيان بالأقلّ وتجرى البراءة العقليّة فى الزيادة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى رفع الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر حيث قال:
إنّ الماهيّة لا بشرط والماهيّة بشرط شىء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضادّ، بل من تقابل العدم والملكة، فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شىء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً فى الماهيّة، وإلّا رجعت إلى الماهيّة بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهيّة، بل الماهيّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شىء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور- كما ذكرنا تفصيله فى مبحث المطلق والمقيّد- فالماهيّة لا بشرط ليست مباينة بالهويّة والحقيقة للماهيّة بشرط شىء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهيّة، والتقابل بينهما إنّما يكون بمجرّد الاعتبار واللحاظ.
ففى ما نحن فيه، الأقلّ يكون متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 171
الواجب لا بشرط أو بشرط شىء، فإنّ التغاير الاعتبارى لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار[175]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ویرد علیه أوّلًا: أنّه أراد ب «الماهیّة اللابشرط» الماهیّة اللابشرط المقسمی، علی ما هو ظاهر کلامه، حیث قال: «فإنّ الماهیّة لا بشرط لیس معناها لحاظ عدم انضمام شیء معها بحیث یؤخذ العدم قیداً فی الماهیّة» فمقصوده هو الماهیّة اللابشرط المقسمی، ومع ذلک جعل نفس الماهیّة جامعة بینها وبین الماهیّة بشرط الشیء، إذ قال: «بل یجمعهما نفس الماهیّة» مع أنّ نفس الماهیّة هی عین الماهیّة اللابشرط المقسمی، لا الأعمّ منها ومن الماهیّة بشرط الشیء کی تکون جامعةً بینهما.
وثانیاً: ما ذهب إلیه من أنّ المتضادّین لا جامع بینهما غیر صحیح، لأنّ المثال الواضح للضدّین هو السواد والبیاض، واللون جامع بینهما.
وثالثاً: لا نسلّم أنّه کلّما کان الدوران بین العدم والملکة تجری البراءة، ألاتری أنّه لو علم العبد بأنّ المولی أمر بإکرام إنسان ولکن لم یعلم أنّه أمر بإکرام إنسان أعمی وقال: «أکرم إنساناً أعمی» أو بإکرام إنسان بصیر وقال:
«أکرم إنساناً بصیراً» لوجب علیه الاحتیاط بإکرام إنسانین: أحدهما بصیر، والآخر أعمی، فإثبات أنّ بین الماهیّة اللابشرط وبشرط شیء تقابل العدم والملکة لا التضادّ غیر کافٍ لإجراء البراءة.
ورابعاً: أنّ صدر کلامه لا یلائم ذیله، لأنّه قال فی الصدر: التقابل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 172
بین الماهیّة اللابشرط وبشرط شیء تقابل العدم والملکة، وقال فی الذیل: التقابل بینهما إنّما یکون بمجرّد الاعتبار، فإنّ هذین الکلامین لا یتلائمان؛ لأنّ تقابل العدم والملکة من الامور الحقیقیّة، لا الاعتباریّة، فانظر إلی وجدانک، هل لا تجد فرقاً بین الأعمی والبصیر واقعاً؟ هل الفرق بینهما فی عالم الاعتبار؟!
الامور الاعتباریّة- کالزوجیّة- لا توجب أمراً واقعیّاً، ألاتری أنّ الإنسان بعد التزویج لا یتغیّر بالنسبة إلیه قبل التزویج ولکنّ الشارع اعتبر الزوجیّة ورتّب علیها آثاراً مثل جواز النظر والاستمتاع ووجوب النفقة، أمّا الإنسان الذی کان بصیراً ثمّ صار أعمی تغیّر واقعاً بعد حدوث العمی بالنسبة إلیه قبله، فتقابل العدم والملکة أمر واقعی لا اعتباری.
إن قلت: البحث إنّما هو فی المرکّب الاعتباری الذی لیس بین أجزائه ترکیب واقعاً، ولکنّ الشارع اعتبرها مرکّباً، فالتقابل فیما نحن فیه وإن کان تقابل العدم والملکة، إلّاأنّه أمر اعتباری.
قلت: إنّ الترکیب فیما نحن فیه وإن کان باعتبار من الشارع، ولکن نفس الأعتبار أمر واقعی، انظر إلی وجدانک فإنّک تجد الفرق واقعاً بین من اعتبر

شيئاً ومن لم يعتبره، وأيضاً تجد الفرق واقعاً بين من اعتبر تركيب شىء من تسعة امور وبين من اعتبر تركيبه من عشرة، فالتقابل فيما نحن فيه أمر حقيقى واقعى لا اعتبارى.
والحاصل: أنّ جواب المحقّق النائينى «أعلى اللَّه مقامه» عن الإشكال مخدوش من جهات عديدة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 173

الإشكال الثالث: أنّ جريان البراءة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر يتوقّف على انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ والشكّ البدوى فى الزيادة، وهذا غير متحقّق فى ما نحن فيه، لأنّ أمر الأقلّ دائر بين كونه واجباً نفسيّاً وبين كونه واجباً غيريّاً، فلو كان فى الواقع واجباً نفسيّاً يترتّب على تركه العقاب، وإن كان واجباً غيريّاً لم يترتّب على تركه العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيان الأقلّ على أىّ تقدير، فلا يكون وجوب الأقلّ معلوماً تفصيلًا، فأين الانحلال؟!

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: يتوقّف على تبيين قاعدة «المركّب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه» فنقول: لا شكّ فى أنّ للمركّب وجوداً واحداً، وهو ما إذا تحقّق جميع أجزائه، فهل له عدم واحد أيضاً أو أعدام متكثّرة بتكثّر الأجزاء؟

الحقّ أنّ عدمه أيضاً واحد، لأنّ نقيض الواحد واحد، ولو كان له أعدام كثيرة للزم كثيراً ما ارتفاع النقيضين، وهو محال، فللمركّب عدم واحد كما أنّ له وجوداً واحداً، لكن أسباب العدم متعدّدة، فإنّ عدم الصلاة- مثلًا- تارةً: يكون بترك الركوع، واخرى: بترك السجود، وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: كما يترتّب العقاب على ترك الأقلّ إذا كان واجباً نفسيّاً، يترتّب على تركه أيضاً إذا كان واجباً غيريّاً[176]، لأنّ العقاب إنّما هو لأجل ترك المأمور به، وتركه قد يكون بتركه رأساً وقد يكون بترك بعض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 174

أجزائه، فلاريب فى استحقاق العقوبة على ترك الأقلّ على أىّ تقدير، أى سواء كان واجباً نفسيّاً، لكونه هو المأمور به، أو غيريّاً، لكون الأكثر هو المأمور به، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقلّ على أىّ حال، وبجريان البراءة فى الزيادة، لأنّها مشكوكة بالشكّ البدوى.

إن قلت: لو أتى بالأقلّ وكان الأكثر فى الواقع واجباً، لترك المأمور به وكان حاله كحال من تركه رأساً، فلِمَ فرّقت بينهما وقلت: يحكم العقل بعدم استحقاق العقوبة فى الأوّل واستحقاقها فى الثانى؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنّ الأوّل وإن ترك المأمور به إلّاأنّه معذور، لأنّه أتى بما كان معلوماً والشارع لم يبيّن الزيادة المشكوكة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وأمّا الثانى فترك المأمور به بلا عذر، لأنّه لم يأت بالمأمور به الواقعى ولا بما علم، فالفرق بينهما أنّ الأوّل تارك للمأمور به عن عذر، والثانى تارك له بلا عذر، فالأوّل لا يستحقّ العقوبة والثانى يستحقّها.

الثانى: أنّ ترتّب العقاب على الأقلّ وعدمه لا يرتبطان بالمقام، لعدم دوران انحلال العلم الإجمالى وعدمه مدارهما؛ إذ ليس البيان فى قاعدة «قبح

العقاب بلا بيان» بمعنى بيان العقوبة، إذ ليس بيان العقاب على ترک المأمور به من وظائف الشارع، بل العقل هو الذى يحكم بترتّب العقاب على مخالفة الأمر الإلزامى، ألاترى أنّ المولى إذا أمر عبده بشىء وهو عصى يترتّب على عصيانه استحقاق العقوبة، ولو عاقبه المولى لم يعدّ ظالماً وإن لم يبيّن العقاب ولا مقداره، فوظيفة الشارع بيان التكليف، وقولنا: «العقاب بلا بيان قبيح» يكون بمعنى «العقاب بلا بيان التكليف قبيح» والبيان من ناحية الشارع بالنسبة إلى الأقلّ موجود فرضاً، فإتيانه واجب على كلّ تقدير، ولكنّ البيان بالنسبة إلى الزيادة مفقود، فتجرى البراءة فيها، فعدم ترتّب العقاب على ترک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 175
الأقلّ على تقدير كونه واجباً غيريّاً لا يرتبط بما نحن فيه ولا يقدح فى انحلال العلم الإجمالى، فإنّ الأقلّ واجب تفصيلًا، فيجب الإتيان به، والزيادة مشكوكة، فتجرى البراءة فيها.

الإشكال الرابع: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وبيّنه بتقريبين:
الأوّل: أنّ الامتثال تارةً: يكون علميّاً تفصيليّاً، واخرى: علميّاً إجماليّاً، وثالثةً: ظنّيّاً، ورابعة: احتماليّاً، ويجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فيما إذا كان التكليف محتملًا غير معلوم، وأمّا إذا كان التكليف معلوماً تفصيلًا أو إجمالًا فلايجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالى، بل العقل يحكم بلزوم الامتثال العلمى، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، والإتيان بالأقلّ امتثال احتمالى لا يكتفى به فى المقام.
والعلم الإجمالى لا ينحلّ؛ لأنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ لا بشرط أو بشرط شىء عين العلم الإجمالى، والتعبير مختلف، لأنّ وجوب الأقلّ المعلوم تفصيلًا أمره دائر بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شىء، ومثل هذا العلم التفصيلى يستحيل أن يوجب انحلال العلم الإجمالى، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالى موجباً لانحلال نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.
التقريب الثانى: أنّ للجزء المشكوک جهتين:
الاولى: جهة لزوم الإتيان به من حيث هو، والعقل بالنسبة إلى هذه الجهة يحكم بالبراءة.
الثانية: جهة ارتباطيّته وقيديّته للأقلّ على تقدير جزئيّته بحيث لو أتى المكلّف بالأقلّ فقط فكأنّه لم يأت شيئاً، والعقل لا يحكم بالبراءة بالنسبة إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 176
هذه الجهة، لأنّه لا يقدر على وضع الارتباطيّة والقيديّة ورفعهما، لأنّهما وظيفة الشارع، لا العقل، وحيث إنّه لا حكم للعقل من هذه الجهة فهو يحكم بلزوم إتيان الأكثر ليقطع بامتثال التكليف المعلوم[177].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وفى مقطعين من تقريبه الأوّل نظر:
أ- أنّ الاشتغال اليقينى وإن كان يستدعى الفراغ اليقينى، إلّاأنّه يستدعيه بقدر الاشتغال، لا أكثر، والاشتغال اليقينى فيما نحن فيه يتعلّق بالأقلّ فقط، وأمّا الزائد فلم يكن معلوماً، لأنّ الحجّة قائمة على وجوب الأقلّ، وأمّا الزيادة فهى مشكوكٌ فيها.
ب- أنّ ما ذهب إليه من عدم انحلال العلم الإجمالى فى المقام مردود، أوّلًا: بأنّه مناقض لما تقدّم[178] منه فى الجواب عن إشكال صاحب الحاشية، فإنّه قال هناک: «الأقلّ متيقّن الاعتبار على أىّ تقدير والزيادة مشكوک فيها» والتناقض بين هذين القولين واضح.
وثانياً: بأنّه ليس لنا علم إجمالى فيما نحن فيه كى يُقال: يلزم أن يكون موجباً لانحلال نفسه، بل من أوّل الأمر نعلم بوجوب الأقلّ تفصيلًا ونشكّ فى وجوب الزيادة، لكنّا إذا ضممنا ذلک العلم التفصيلى إلى هذا الشكّ البدوى حصل لنا علم إجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر، وتردّدٍ وجوب الأقلّ بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شىء لا يوجب بينهما تبايناً، لأنّ اللابشرط
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 177
فى المقام عبارة عن اللابشرط المقسمى، ولا يعقل أن تكون هى مباينةً للماهيّة بشرط شىء، لأنّ الاولى مقسم للثانية وقسيميها[179]، والمقسم فى كلّ تقسيم أعمّ من قسمه لا مباينه.
والملاک لتحقّق العلم الإجمالى أنّ التكليف فى كلّ من أطرافه لم يكن إلّا محتملًا، والمقام ليس كذلک، لأنّ التكليف فى الأقلّ يكون معلوماً لا محتملًا.
ولو لم تسلّم هذا الملاک لتحقّق العلم الإجمالى لأمكن أن يقال بتحقّقه فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أيضاً، لأنّا نعلم مثلًا بأنّ علينا ديناً لزيد، لكنّه مردّد بين مائة تومان وبين مائة وخمسين تومانا، والاشتغال اليقينى بالدين يستدعى الفراغ اليقينى، فلو أعطيناه مائة تومان لم يحصل الفراغ اليقينى، فوجب الاحتياط بإعطاء الأكثر، ولم يقل أحد ولا أنتم بوجوب الاحتياط فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، وليس سرّه إلّاأنّه لم يكن لنا علم إجمالى، بل علم تفصيلى بالأقلّ وشكّ بدوى بالنسبة إلى الأكثر، لكن إذا ضممنا العلم إلى الشكّ حصل لنا علم إجمالى، وما نحن فيه- أعنى: الأقلّ والأكثر الارتباطيّين- أيضاً كذلک.
والجواب عن التقريب الثانى: أنّ قوله رحمه الله: «وضع الارتباطيّة والقيديّة ورفعهما وظيفة الشارع، لا العقل» صحيح، ولكنّ البراءة العقليّة ليست بمعنى حكم العقل برفع الارتباطيّة والقيديّة، بل بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، يعنى حيث لم يبيّن الشارع ارتباط المشكوک بالأقلّ وتقييد

الأقلّ به فلو اكتفينا بإتيان الأقل وكان المشكوک جزءاً فى الواقع لحكم العقل بقبح العقاب، لأنّه بلا بيان وحجّة، فكما أنّ العقل يحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 178
بقبح العقاب بلا بيان من جهة احتمال جزئيّة المشكوک يحكم أيضاً به من جهة احتمال ارتباطيّته وقيديّته.
والحاصل: أنّ ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله غير تامّ أيضاً، ولا يمنع من إجراء البراءة العقليّة فى المقام.

الإشكال الخامس: ما أفاده المحقّق صاحب الحاشية الكبيرة على «المعالم» المسمّاة ب «هداية المسترشدين» وهو شبيه بالإشكال الأوّل.
وحاصله: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين، لأنّ الأقلّ غير موجود فى الأكثر، بل الموجود فيه أجزاء الأقلّ، وأمّا نفس الأقلّ منفرداً فله صورة غير صورته منضمّاً إلى المشكوک، والحاصل من الأقلّ منفرداً مغاير للحاصل منه منضمّاً إلى المشكوک، فالتكليف تعلّق مثلاً بالصلاة المردّدة بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّهما متغايران صورةً فالدوران يكون واقعاً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة.
وهذا الإشكال وإن كان يجرى فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أيضاً، فإنّ صورة الأقلّ منفرداً غير صورته منضمّاً إلى المشكوک، والحاصل من الأقلّ غير الحاصل من الأكثر فيهما أيضاً.
لكن بينهما فرق، وهو أنّ الأقلّ متعلّق لغرض المولى فى الاستقلاليّين قطعاً، لأنّه إمّا تمام غرضه أو بعضه، فبإتيانه يتحقّق غرض المولى إمّا بالجملة أو فى الجملة، بخلاف الارتباطيّين، فإنّ غرض المولى لم يتعلّق بالأقلّ أصلاً على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 179
تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، لأجل الارتباط، فبإتيان الأقلّ لا يتحقّق الغرض أصلاً، لا تمامه ولا فى الجملة[180].

وفيه: أنّ ما ذكرنا فى كيفيّة تركيب المركّبات الاعتباريّة- من أنّ الأجزاء فى لحاظ الوحدة مركّب- ليس المقصود منه أنّ المركّب الاعتبارى له صورة اخرى وحدانيّة تكون تلك الصورة نسبتها إلى الأجزاء نسبة المتحصّل إلى المحصّل، ويكون الأمر متعلّقاً بالصورة التى هى حقيقة اخرى وراء الأجزاء، حتّى يكون المتحصّل من عدّة أجزاء غير المتحصّل من عدّة اخرى أكثر، بل ليس للمركّب تحصّل إلّاتحصّل الأجزاء، فهو هى، وهى هو، لكنّ العقل قد يرى الأجزاء فى لحاظ الوحدة، وقد يرى الكثرات، واختلاف ملاحظة العقل لا يوجب اختلافاً جوهريّاً فى الملحوظ.
وبالجملة: ليس الاختلاف بين الأقلّ والأكثر إلّابالأقلّيّة والأكثريّة لا غير، فهما مشتركان فى عدّة أجزاء، وممتازان فى بعض أجزاء اخرى، وليس اختلافهما فى الأجزاء الداخلة فى الأقلّ، بل فى الزيادة، ومجرّد لحاظ العقل للأجزاء بنحو الوحدة لا يوجب تباين الملحوظ لملحوظ آخر.
وبناءً على هذا فلا إشكال فى أنّ الحجّة قائمة على وجوب إتيان الأقلّ، والزيادة مشكوك فيها لم تقم حجّة عليها.
هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره هذا المحقّق الكبير من إيجاب تباين الصورتين للاحتياط لازمه تكرار المركّب بإتيانه تارةً فى صورة الأقلّ، واخرى فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 180
صورة الأكثر، ولا يكاد يكفى إتيان الأكثر كما لا يخفى، فالاتّفاق على جواز الاكتفاء بالأكثر شاهد لما قلناه، وهو أنّ صورة الأقلّ فى ضمن الأكثر ليست مغايرة لصورته مستقلّاً، وليس بين الأقلّ والأكثر تباين وتغاير، وإلّا فلم يجز الاقتصار على الأكثر.

إشكال صاحب «الكفاية» على جريان البراءة العقليّة فى المقام

الإشكال السادس: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية وقرّبه بتقريبين:
أ- أنّ انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى بالنسبة إلى الزائد وإجراء البراءة فيه مستلزم للخلف، لأنّ نتيجة القول بالانحلال تهدم مبنى القول بالانحلال، توضيحه: أنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ فعلًا إنّما يتحقّق إذا كان التكليف منجّزاً مطلقاً، سواء تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، وأمّا إن لم يكن منجّزاً على تقدير تعلّقه بالأكثر فلم يكن الأكثر واجباً نفسيّاً، فلم يكن الأقلّ واجباً غيريّاً، فلم يكن وجوبه الفعلى معلوماً بالتفصيل، فالعلم التفصيلى بوجوب الأقلّ فعلًا على كلّ تقدير مبنىّ على أنّ التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر أيضاً يبلغ مرتبة التنجّز، مع أنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ فعلًا يقتضى جريان البراءة فى الزائد المشكوك، ومعنى جريان البراءة فيه أنّ التكليف لو تعلّق بالأكثر لم يبلغ مرتبة التنجّز، فنتيجة القول بالانحلال تهدم مبنى نفسه، وهو خلف.
ب- أنّ الانحلال مستلزم للمحال، لأنّ وجوده مستلزم لعدمه، توضيحه:
أنّ الانحلال هاهنا يكون بمعنى تحقّق العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ فعلًا والشكّ البدوى بالنسبة إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم تنجّز التكليف إلّاإذا كان متعلّقاً بالأقلّ، وهو يستلزم عدم وجوب الأقلّ على كلّ تقدير، وهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 181
يستلزم بقاء العلم الإجمالى، فيلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال، فالانحلال المستلزم لذلک محال[181].
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.
ويمكن تقريب كلامه بوجه ثالث أيضاً:
وهو أنّ العلم التفصيلى متولّد من العلم الإجمالى ومسبّب عنه، إذ لو لم يكن العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر لم يتحقّق العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ، والمعلول لا يعقل أن يهدم علّته، لأنّ قوام المعلول بالعلّة، فلا يمكن انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى هاهنا.

ويرد على ما ذكره من التقريبين للإشكال: أنّه مبنىّ على القول بالوجوب الغيرى المتعلّق بالأجزاء المترشّح من الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب، ونحن لا نقول به، فإنّ المقدّمة لا تكون واجبة بالوجوب الغيرى، وإنّما الداعى إلى إتيانها حكم العقل بلزوم إتيانها. هذا أوّلاً.
وثانياً: أنّ النزاع فى وجوب المقدّمة إنّما هو فى المقدّمات الخارجيّة، وأمّا الأجزاء فكثير من القائلين بوجوب المقدّمة قالوا بعدم وجوبها، بل بعضهم أنكر مقدّميّتها، ونحن وإن قلنا بمقدّميّة الأجزاء، إلّاأنّا لم نقل بوجوبها الغيرى الشرعى، ولا بلزومها العقلى، بل قلنا فى مقدّمات هذا البحث: إنّ الداعى إلى إتيان الأجزاء هو الأمر بالمركّب، لأنّ المركّب هو الأجزاء[182].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 182
وأمّا ما ذكرناه من التقريب الثالث: فجوابه أنّه ليس لنا علم إجمالى فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، بل نعلم تفصيلاً بوجوب الأقلّ ونشكّ فى وجوب الأكثر، لكنّا إذا ضممنا هذا العلم إلى هذا الشكّ يحصل لنا صورة علم إجمالى، فالعلم الإجمالى ليس علّة لتحقّق العلم التفصيلى حتّى يقال: كيف يعقل أن يزيل المعلول علّته ويبقى نفسه مع أنّ قوامه بها؟!
والحاصل: أنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من الإشكال لا يتمّ، لا بالتقريبين المذكورين فى كلامه، ولا بالتقريب الذى ذكرناه.

الإشكال السابع: ما ذكره الشيخ الأنصارى رحمه الله وأجاب عنه، لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يرتض الجواب واعتمد على الإشكال.
وهو أنّ الأوامر والنواهى تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة فى متعلّقاتها عند العدليّة[183]، وبعبارة اخرى: الواجبات الشرعيّة ألطاف فى الواجبات العقليّة عند العدليّة، أى للواجبات الشرعيّة مصالح فى متعلّقاتها لا يعلمها العقل، ولو علم بها لحكم هو أيضاً بالوجوب.
فإذا أمر الشارع بشىء- كالصلاة- فلا يخلو الواقع من أمرين: إمّا أن يكون متعلّق الأمر واقعاً هو المصلحة التى فى الصلاة، ولكنّه أمر بالصلاة إرشاداً إلى أنّ المصلحة المأمور بها لا يمكن أن تتحقّق إلّابإتيان الصلاة، فالأمر المولوى تعلّق بالغرض والمصلحة، وما تعلّق بالصلاة أمر إرشادى، فالمأمور به واقعاً هو الغرض والمصلحة، وإمّا أن يكون متعلّق الأمر المولوى نفس الصلاة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 183
ولكنّ المصلحة علّة لصدور الأمر.
فإن كان متعلّق الأمر هو المصلحة فوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر فى ما نحن فيه واضح، لأنّ المكلّف عند إتيان الأقلّ لم يعلم بتحقّق المحصّل للمأمور به المعلوم، والاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى، فلابدّ له من إتيان الأكثر لكى يعلم بتحقّق المأمور به.
وإن كان متعلّقه نفس الصلاة يجب الاحتياط بإتيان الأكثر أيضاً، لأنّ الأمر وإن تعلّق بالصلاة لا بالمصلحة، إلّاأنّ الأمر بالصلاة معلول ومسبّب عن المصلحة، فالأمر موجود ما دامت المصلحة موجودة، فلابدّ من الإتيان بالأكثر حتّى نعلم بتحقّق غرض المولى- وهو المصلحة- فنعلم بسقوط الأمر، وأمّا إن اقتصرنا بإتيان الأقلّ فلم نعلم بتحقّق الغرض، فلم نعلم بسقوط الأمر، والعلم بالاشتغال وثبوت الأمر يستدعى العلم بالفراغ وسقوط الأمر[184].
هذا توضيح الإشكال المذكور فى كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.
والجواب عنه مبنىّ على ملاحظة منشأ القول بتبعيّة الأوامر والنواهى الشرعيّة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة فى متعلّقاتها، فنقول:
إذا راجعنا الكتب الكلاميّة نرى بحثاً بين الأشاعرة والعدليّة، وهو أنّه هل يمكن الإرادة الجزافيّة فى أفعال اللّه تعالى أم لا؟
قالت الأشاعرة: نعم، ولعلّ الوجه فى نظرهم أنّه تعالى قادر على كلّ شىء، فعّال لما يشاء، فلا يلزم أن يكون لإراداته تعالى منشأ عقلائى.
وقالت العدليّة: لا، بل لابدّ لإرادته تعالى المتعلّقة بأفعاله غرض عقلائى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 184

ولا يجوز الإرادة الجزافيّة، كما أنّ إراداتنا المتعلّقة بأفعالنا لا تتحقّق إلّابعد تصوّر الفعل والتصديق بفائدته، فلابدّ من أن يكون فى متعلّق الأمر مصلحة، لأنّ الأمر فعل من أفعاله تعالى، فإرادته تحتاج إلى غرض، وهو المصلحة التى تكون فى متعلّقه، وإلّا يلزم الإرادة الجزافيّة بالنسبة إلى أفعاله تعالى، وهى مستحيلة.
هذا ما ذهب إليه العدليّة.
أقول: لا إشكال فى أنّ الإرادة الجزافيّة ممتنعة، لكن لابدّ لنا من أن نبحث فى أنّ التخلّص عن الإرادة الجزافيّة بالنسبة إلى أفعاله تعالى منحصر فى القول بتبعيّة الأوامر والنواهى لمصالح ومفاسد فى متعلّقاتهما كى يلزم علينا الالتزام إمّا بكونهما مأموراً به ومنهيّاً عنه واقعاً أو بكونهما غرضاً للأمر والنهى، أو يمكن التخلّص عن الجزاف بوجه آخر؟
الحقّ أنّ التخلّص عنه لا ينحصر فى الطريقين المذكورين فى الإشكال، بل يمكن دفع الجزاف بطريقين آخرين أيضاً:
أ- أنّه يمكن أن يكون نفس الصلاة مثلًا مصلحة ومحبوبة للشارع، حيث إنّها تتضمّن التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها، لا أنّها شىء فيه المصلحة حتّى تكون الصلاة والمصلحة شيئان: أحدهما يؤثّر فى تحقّق الآخر، فلا مانع من أن يكون أمر الشارع لأجل نفس الصلاة التى هى بنفسها مصلحة ومحبوبة، فإذا شككنا فى أنّ الصلاة هى الأقلّ أو الأكثر علمنا تفصيلًا بأنّ الأجزاء المعلومة- أى الأقلّ- محبوبة له تعالى وشككنا بالشكّ البدوى فى محبوبيّة الجزء المشكوك، فتجرى البراءة فيه.
ب- أنّه يمكن أن يكون فى نفس «الأمر» و «النهى» مصلحة- كما عليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 185
بعض العدليّة- ولأجلها صدر الأمر والنهى من قبل الشارع، وبمجرّد صدورهما تتحقّق المصلحة التى هى غرضه، لكنّ العقل يحكم بإتيان المأمور به وترك المنهىّ عنه لأجل المولويّة والعبوديّة، فإذا دار الأمر فى المأمور به بين الأقلّ والأكثر يحكم العقل بلزوم إتيان ما وصل إلينا بيانه وهو الأقلّ، وبالنسبة إلى غيره يحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان.
فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ امتناع الإرادة الجزافيّة عليه تعالى لا يلازم عقلًا وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر فى الدوران بين الأقلّ والأكثر، فلا يمنع من إجراء البراءة العقليّة.
على أنّا لو فرضنا أنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة- من تبعيّة الأوامر والنواهى للمصالح والمفاسد التى فى متعلّقاتهما- لما تمّ الإشكال على طريقه الثانى، وهو أن تكون المصلحة غاية وغرضاً للأمر من دون أن تكون نفسها مأموراً بها، فإنّا وإن كنّا شاكّين فى سقوط الغرض بإتيان الأقلّ، لكن نمنع من أن يكون بقاء الغرض واقعاً مساوقاً لبقاء الأمر، حتّى يكون الشكّ فى سقوطه مستلزماً للشكّ فى سقوط الأمر- كما

عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[185]- فإنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل معجون مركّب لغرض وأعطاه مكتوباً فيه الأجزاء التى يتركّب منها المعجون وأمره بتحصيل هذه الأجزاء وجعلها معجوناً مركّباً، ثمّ العبد شكّ فى أنّ الشىء الفلانى الذى لم يكن فى المكتوب يكون جزءً للمعجون أيضاً ومؤثّراً فى الغرض الذى لأجله أمر المولى بتحصيل المعجون أو لا، فهل‌ترى العقل يحكم بتحصيل المشكوک وجعله جزءً للمعجون أيضاً؟! أين حكم العقل بهذا؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 186

بل العقل يحكم بلزوم تركيب ما فى المكتوب وهو الأجزاء المعلومة ويحكم أيضاً بأنّه لو لم يتحصّل غرض المولى بها لم يجز له عقاب العبد، لأنّه بلا بيان، وهو قبيح.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ العقل يأمر بإتيان المعلوم وهو الأقلّ، ولو كان غرضه تعالى لم يحصل إلّابالأكثر لما جاز له العقوبة عقلًا، لأنّها بلا حجّة وبيان.

نعم، لو قلنا بأنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة لتمّ الإشكال على الطريق الأوّل، وهو أن تكون المصالح والمفاسد الواقعيّة هى المأمور بها والمنهىّ عنها واقعاً ويكون الأمر والنهى المتعلّقان بالصلاة والخمر مثلًا إرشاديّين، لأنّا إذا أتينا بالأقلّ شككنا فى أنّ المحصّل للمأمور به هل تحقّق أم لا؟

لكنّا ذكرنا لدفع الجزاف طريقين آخرين، فلا ينحصر الدفع فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة.

على أنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل الذى للبحث عنه مقام آخر كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

الإشكال الثامن[186]: أنّ أمر الأقلّ دائر بين أن يكون واجباً نفسيّاً وبين أن يكون واجباً غيريّاً، وعلى الأوّل يكون صالحاً للتقرّب، لا على الثانى، لأنّ المقرّب هو الواجب النفسى، وأمّا الواجب الغيرى فهو توصّلى غير صالح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 187
للمقرّبيّة، وأمّا الأكثر فهو صالح للمقرّبيّة قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق به نفسى، سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر، فمَن أتى بالأقلّ لا يمكن له قصد التقرّب المعتبر فى العبادة، لأنّه لا يعلم أنّه واجب نفسى، لاحتمال تعلّق الأمر النفسى بالأكثر وكون الأمر بالأقلّ غيريّاً توصّليّاً، وأمّا من أتى بالأكثر تمشّى منه قصد القربة، لعلمه بتعلّق الأمر النفسى به على كلّ تقدير، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر لرعاية قصد القربة.
والجواب عنه أوّلًا: أنّه لا دليل على اعتبار «قصد القربة» بنفس هذا العنوان الذى صار معروفاً بين الفقهاء فى العبادات، بل الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله وأثبتناه فى تقريرات صلاته، وهو أنّه يعتبر فى العبادات أن لا يكون الداعى على إتيانها ما يمنع عن قربيّة العمل، كالرياء والعجب، بل لابدّ من أن يؤتى بها بداعى الأمر بها فقط، فقد ورد فى ذمّ الرياء والعجب وأمثالهما وفى بطلان العمل بداعى هذه الامور روايات كثيرة، لكن لم يدلّ دليل على وجوب «قصد القربة» بهذا العنوان المخصوص، فالمعتبر فى العبادات أن يكون العبد منبعثاً ببعث الشارع ومتحرّكاً بتحريكه وفاعلًا بداعى أمره، وهو كما يتمشّى من الآتى بالأكثر يتمشّى أيضاً من الآتى بالأقلّ، إذ لا فرق بينهما إلّافى أنّ الأوّل لا يقول بانحلال العلم الإجمالى، فيقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، بخلاف الثانى، فإنّه يقول بالانحلال، أو بعدم تحقّق علم إجمالى أصلًا- كما قلنا به- فيقول بعدم وجوب الاحتياط، بل يجرى البراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك.
وهذا الفرق غير مؤثّر فى إتيان العمل بداعى الأمر وعدمه، فإنّه لا ريب فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 188
أنّ كليهما يأتيان بالعمل بداعى أمره.
أمّا من أتى بالأقلّ لأجل الرياء والعجب وأمثالهما فعمله وإن كان باطلًا إلّا أنّه ليس محلّاً للنزاع، فإنّ الآتى بالأكثر أيضاً لو قصد الرياء وأمثاله لكان عمله باطلًا غير مقرّب.
وثانياً: نحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقلّ على تقدير كون المأمور به هو الأكثر، بل المكلّف يأتى بأجزاء الواجب بداعى الأمر الذى تعلّق بالمركّب، فإذا سألنا المصلّى عن علّة ركوعه مثلًا، يقول: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا

الصَّلَوةَ»[187] ولا يقول: لأجل الأمر الغيرى المترشّح من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ» وذلک لأنّ المركّب والأجزاء شىء واحد، والفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل، فمبنى هذا الإشكال- وهو أنّ الأمر لو كان متعلّقاً بالأكثر واقعاً فوجوب الأقلّ يكون غيريّاً غير صالح للمقرّبيّة- باطل، فالإشكال أيضاً يكون باطلاً.
فقد ثبت جريان البراءة العقليّة فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر إذا كان المشكوک جزءاً.

ولابدّ هاهنا من البحث تارةً: بناءً على القول بجريان البراءة العقليّة فى البحث السابق، واخرى: بناءً على القول بعدمه، فنقول:
أمّا بناءً على جريان البراءة العقليّة، وبعبارة اخرى: بناءً على القول بانحلال العلم الإجمالى، أو بعدم وجوده رأساً- كما قلنا به- فلا شكّ فى جريان البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الحكم التكليفى وهو وجوب الأكثر، فإنّه أمرٌ مشكوک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 189
فيه بالشكّ البدوى، فيعمّه حديث الرفع، ولا شكّ فى جريانها أيضاً بالنسبة إلى الحكم الوضعى، وهو الجزئيّة لو قلنا بكون الجزئيّة من الأحكام الوضعيّة التى وضعها ورفعها بيد الشارع، فإنّ جزئيّة المشكوک ممّا لا تعلم، فيعمّها حديث الرفع.
وأمّا بناءً على عدم الانحلال فوقع الخلاف بينهم.

فالمحقّق الخراسانى رحمه الله مع ذهابه فى المبحث السابق إلى عدم الانحلال ولزوم الاحتياط عقلًا ذهب هاهنا إلى جريان البراءة الشرعيّة ولم يفصّل بين القول بكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة وبين القول بكونه مقتضياً له[188].
وسيجىء بيان كيفيّة جريانها عند المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

لکنّ المحقّق الشیخ ضیاء الدین العراقی رحمه الله فصّل وقال بعدم جریان البراءة الشرعیّة بناءً علی کون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعیّة، وبجریانها بناءً علی کونه مقتضیاً له مؤثّراً فیه لو لم یمنع عنه مانع[189].

ومقتضى التحقيق أن يقال: بناءً على عدم الانحلال لا مجال لجريان البراءة الشرعيّة أصلًا، وإن كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 190
وذلک لأنّ الدليل على البراءة الشرعيّة هو حديث الرفع، وهذا الحديث لا يصلح لأن يتمسّک به هاهنا إلّابأحد وجوه ثلاثة:
أ- أن يرفع به الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، فإنّه ممّا لا يعلم، فيرفعه حديث الرفع.
ب- أن يرفع به الحكم الوضعى، أعنى الجزئيّة، كجزئيّة السورة للصلاة، فإنّها مشكوكة فرضاً، فيرفعها الحديث.
ج- أن يرفع به الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک، فإنّه أيضاً ممّا لا يعلم، فيعمّه الحديث.

لكن كلّ هذه الوجوه باطلة.
أمّا الأوّل: فلأنّه معارض بجريان أصالة البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فإنّه كما كان الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ممّا لا يعلم، فكذلک الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، وحيث لا يمكن جريان الحديث فى كليهما للزوم المخالفة القطعيّة العمليّة للتكليف المعلوم تعارض الأصلان، فلا يجرى الأصل، لا فى ناحية الأكثر ولا فى ناحية الأقلّ.
لا يقال: أصل الوجوب فى الأقلّ- مع قطع النظر عن كونه نفسيّاً أو غيريّاً- متيقّن، لأنّه لا يخلو من أن يكون واجباً نفسيّاً أو غيريّاً، فأصل الوجوب فيه معلوم، فلا مجال لجريان البراءة فيه، ولكنّه فى الأكثر مشكوک فيه، فالحديث يعمّه ويرفعه بلا معارض.
فإنّه يقال: أصل الوجوب ليس مجعولًا شرعيّاً، بل المجعول من قبل الشارع خصوص الوجوب النفسى أو الغيرى، ولكن أصل الوجوب جامع انتزاعى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 191
لهما، والشاهد على هذا أنّ الوجوب أمر اعتبارى، والشارع إنّما يعتبر الوجوب النفسى أو الغيرى لا أصل الوجوب، فإذا كان أصل الوجوب منتزعاً من نوعيه فلا يتمكّن الشارع من رفعه، لأنّه لا يكاد يرفع إلّاما كان وضعه بيده، فلا يكاد يندرج أصل الوجوب المشكوک فى الأكثر تحت حديث الرفع.
لا يقال: جريان الاصول إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعى لها، وأمّا إذا لم يكن للأصل أثر شرعى فلا يكاد يكون جارياً، وأصالة البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر تكون ذات أثر شرعى، وهو عدم لزوم الإتيان بالجزء المشكوک، بخلاف الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، إذ ليس له أثر شرعى، لأنّ الأقلّ يجب إتيانه بلا ريب، فحديث الرفع لا يمكن أن يرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ بلحاظ عدم لزوم الإتيان به، ولا يتصوّر له أثر آخر.
والحاصل: أنّ الأصل فى ناحية الأكثر ذو أثر شرعى، لا فى ناحية الأقلّ، فلا يجرى فى الثانى، ويجرى فى الأوّل بلا معارض.
فإنّه يقال: لا يشترط أن يكون للأصل أثر شرعى فى جميع الموارد، بل يكفى فى جريانه ترتّب الأثر عليه فى بعض الموارد، والأصل فى ناحية الأقلّ وإن كان بلا أثر فيما نحن فيه، إلّاأنّ له أثراً فى مورد تعذّر المشكوک.
توضيح ذلک: أنّ الأقلّ لو كان واجباً نفسيّاً لوجب الإتيان به حتّى عند تعذّر الجزء المشكوک، وإلّا فلا، بل سقط التكليف رأساً، فإذا تعذّرت السورة وشككنا فى أنّ سائر الأجزاء هل هى واجبة بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها، أم لا، فيسقط التكليف رأساً، فأصل البراءة الشرعيّة حينئذٍ يحكم برفع

الوجوب النفسى وأثره عدم لزوم الإتيان بسائر الأجزاء، فالأصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 192
فى ناحية الأقلّ وإن لم يكن له أثر فيما نحن فيه، إلّاأنّ له أثراً فى بعض موارده، وهذا كافٍ فى جريانه فى جميع الموارد.
والحاصل: أنّ جريان الأصل الشرعى- المستفاد من مثل «حديث الرفع»- فى الواجب النفسى المتعلّق بالأكثر معارض بجريانه فى الواجب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فلا يجرى فى واحد منهما.

كلام صاحب الكفاية فى كيفيّة جريان حديث الرفع فى المقام

وأمّا الثانى- أعنى جريان البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الجزئيّة-: فالمحقّق الخراسانى رحمه الله قال به فى الكفاية، حيث قال: وأمّا النقل فالظاهر أنّ عموم مثل «حديث الرفع» قاض برفع جزئيّة ما شكّ فى جزئيّته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردّد عمّا تردّدً أمره بين الأقلّ والأكثر ويعيّنه فى الأوّل[190].

ثمّ أورد إشكالًا وأجاب عنه بقوله:

لا يقال: إنّ جزئيّة السورة المجهولة مثلًا ليست بمجعولة[191]، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلى وليس إلّامن باب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 193

وجوب الإطاعة عقلًا.

لأنّه يقال: إنّ الجزئيّة وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّاأنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ فى صحّة رفعها[192]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

أقول: لا تجرى البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الجزئيّة بناءً على ما اختاره الأعاظم- ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- من عدم تطرّق الجعل التشريعى إلىمثل الجزئيّة إلّاتبعاً للتكليف، وما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى توجيه جريانها غير تامّ.
وذلک لأنّ جعل الجزئيّة إذا كان بجعل منشأ انتزاعها كان رفعها أيضاً برفعه، ولا يمكن رفعها مستقلّاً، ومنشأ انتزاعها هو الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، وقد عرفت أنّ رفعه معارض لرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ.
نعم، لو كانت الجزئيّة قابلة للوضع والرفع تشريعاً بنحو الاستقلال لصحّ التمسّک بحديث الرفع فى المقام.
لكنّ جلّ العلماء بل كلّ الأعاظم منهم قالوا بعدم تطرّق الجعل إليها إلّاتبعاً للتكليف.
ولا عجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله فيما ذكره هاهنا، فإنّه لم يتعرّض إلّا لجريان البراءة الشرعيّة فى الجزئيّة، ولكن العجب من المحقّق العراقى رحمه الله حيث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 194
استشكل على جريان البراءة الشرعيّة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر بأنّه معارض بالأصل الجارى فى ناحية الأقلّ، ومع ذلک ذهب إلى جريان البراءة فى الجزئيّة، واستدلّ عليه بعين ما استدلّ به صاحب الكفاية رحمه الله[193].
ولم يشعر بأنّه يرجع إلى جريان البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ويرد عليه ما أورده عليه.
وأمّا الثالث- أعنى جريان الأصل فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک-: فيرد عليه أنّه مبنىّ على وجوب المقدّمة وشمول البحث فى مقدّمة الواجب للمقدّمات الداخليّة، ونحن لا نقول بوجوب المقدّمة أوّلًا، والقائلون بوجوبها الغيرى لا يقولون به إلّافى المقدّمات الخارجيّة ثانياً.
وهاهنا إشكال آخر يتّضح بملاحظة أمرين:
أ- أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمة وجوب شرعى مسبّب عن الوجوب الشرعى النفسى المتعلّق بذى المقدّمة، فالسبب والمسبّب مجعولان شرعاً، لكنّ السببيّة تكون عقليّة، وبعبارة اخرى: الوجوب الغيرى لازم للوجوب النفسى ومسبّب عنه والحاكم بالملازمة هو العقل، ولذا عدّ بحث مقدّمة الواجب من أبحاث الملازمات العقليّة، لا من مباحث الألفاظ.
ب- أنّ السببيّة بين الشيئين إذا كانت شرعيّة- بمعنى أنّ الشارع بيّن تأثير السبب فى المسبّب، مثل أن يقول: نجاسة الملاقى سبب لنجاسة الملاقى-

فالأصل الجارى فى السبب مانع عن جريان الأصل فى المسبّب.
نعم، لو لم يجر الأصل فى ناحية السبب لابتلائه بمانع- كالتعارض- فلا مانع من جريانه فى ناحية المسبّب، فالسببيّة الشرعيّة موجبة لتقدّم جريان الأصل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 195
فى السبب وتأخّر جريانه فى المسبّب.
وأمّا إذا كان بين الشيئين سببيّة عقليّة فيكون الأصلان فى رتبة واحدة، ولا تقدّم لجريان الأصل فى ناحية السبب على جريانه فى ناحية المسبّب، فلا مانع من جريانهما معاً.
إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول: لا تجرى أصالة البراءة الشرعيّة فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک، لأنّا قلنا فى المقدّمة الاولى: ترتّب الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمة على الوجوب النفسى المتعلّق بذى المقدّمة عقلى، وقلنا فى المقدّمة الثانية: لا حكومة للأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبّب فيما إذا كانت السببيّة بينهما عقليّة، فحيث يكون الترتّب هاهنا عقليّاً يجرى الأصل فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک، وفى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر كليهما، ولا تقدّم لجريان الأصل فى الثانى على جريانه فى الأوّل ولا نتمكّن من إجراء الأصل فى الوجوب الغيرى بدون إجرائه فى الوجوب النفسى، لأنّه إذا جرى فى الأوّل جرى فى الثانى لا محالة لأجل الملازمة، فمقتضى المقدّمتين جريان الأصل فى كليهما، ولكن يعارضهما الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، لما عرفت[194] من تعارض الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر مع الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ.
وبعبارة اخرى: ما تقدّم فى الجواب عن الوجه الأوّل بضميمة ما ذكرناه من المقدّمتين هاهنا ينتج أنّ التعارض وقع بين اصول ثلاثة، لأنّ أحد طرفى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 196
المعارضة هو الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، والطرف الآخر هو الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر والأصل الجارى فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک كلاهما، وإذا حصل التعارض تساقط الاصول الثلاثة كلّها، فلا تجرى أصالة البراءة فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک، كما لا تجرى فى الوجوبين النفسيّين.
نعم، لو كانت الملازمة شرعيّة لكان الأصل الجارى فى السبب حاكماً على الأصل الجارى فى المسبّب، وحيث إنّ الأصل السببى معارض بالأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ تساقطا، فيجرى الأصل المسبّبى- أعنى أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک- بلا معارض، لكن كون الترتّب فى مقدّمة الواجب عقليّاً واضح

بديهى.
والحاصل: أنّا لو قلنا بعدم جريان البراءة العقليّة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر لم يجر البراءة الشرعيّة أيضاً بوجه من الوجوه.
ولا فرق فى ذلک بين أن يكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة أو مقتضياً له، فإنّ المانع من الجريان هو التعارض فى جميع الوجوه، والتعارض متحقّق حتّى فيما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة.
وبعبارة أوضح: عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو لأجل استلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، ولا ربط له بكون العلم الإجمالى علّة لوجوب الموافقة القطعيّة، فإنّ الاستلزام متحقّق وإن قلنا بكون العلم مقتضياً له.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 197

فلا وجه لما اختاره المحقّق العراقى رحمه الله من جريان الأصل بناءً على الاقتضاء وعدم جريانه بناءً على العلّيّة.
ثمّ إنّ كلام المحقّق العراقى رحمه الله وإن كان حقّاً فى أحد شقّى تفصيله، وهو القول بعدم جريان البراءة الشرعيّة بناءً على كون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، إلّاأنّه استدلّ على ذلک بدليل مخدوش عندنا.
فإنّه بعد القول بجريان الاصول الشرعيّة النافية للتكليف بالأكثر بناءً على مسلک الاقتضاء، قال:
وأمّا بناءً على علّيّة العلم الإجمالى للموافقة القطعيّة ومنعه من جريان الأصل النافى ولو فى بعض أطرافه بلا معارض كما هو المختار، فالتفكيک بين البراءة العقليّة والشرعيّة فى غاية الإشكال، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضى علّيّة العلم الإجمالى إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ ولو جعليّاً[195] لا مجال لجريان الاصول النافية[196] ولو فى فرض كونها بلا معارض، إلّاعلى فرض اقتضاء جريانها لإثبات أنّ الواجب الفعلى هو الأقلّ ولو ظاهراً كى ببركة إثباته ذلک يكون الإتيان به فراغاً جعليّاً عمّا ثبت فى العهدة، وهو أيضاً فى محلّ المنع، لمنع اقتضاء مجرّد نفى وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائدة لإثبات هذه الجهة إلّاعلى القول بالمثبت الذى لا نقول به.
نعم، قد يتوهّم تكفّل مثل حديث الرفع لإثبات ذلک، بتقريب أنّ الحديث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 198
ناظر إلى إطلاقات أدلّة الجزئيّة واقعاً، بتقييد مفاد فعليّتها بحال العلم بها وأنّه برفع فعليّة التكليف عن المشكوک واقعاً مع ضميمة ظهور بقيّة الأجزاء فى الفعليّة يرتفع الإجمال من البين ويتعيّن كون متعلّق التكليف الفعلى هو الأقلّ، وبالإتيان به يتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف.
ولكنّه كماترى، لمنع صلاحيّة حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفى فعليّة التكليف عن المشكوک واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه- كما أوضحناه فى محلّه عند التعرّض لشرح الحديث- إنّما هو مجرّد الرفع الظاهرى الثابت فى المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئيّة الواقعيّة المحفوظة حتّى بمرتبة فعليّتها فى المرتبة السابقة عن تعلّق الجهل بها، كيف، وبعد أن كانت العناوين المأخوذة فى الحديث التى منها عنوان «ما لا يعلم» من الجهات التعليليّة للرفع والمانعة عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، لا محيص من أن يكون الرفع فى المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع حتّى بمرتبة فعليّته لمرتبة

الجهل بنفسه هو امتناع تعلّق الرفع فى تلک المرتبة بالجزئيّة الواقعيّة المحفوظة فى المرتبة السابقة على الجهل بها، لاستحالة ورود الرفع فى ظرف الجهل بشىء على الشىء الملحوظ كونه فى المرتبة السابقة على الجهل بنفسه.
ولأنّ رفع كلّ شىءٍ عبارة عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع فى هذه المرتبة نقيضاً لما هو فى المرتبة السابقة، لأنّ وحدة الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضادّ.
وحينئذٍ فلو كانت مقتضيات الفعليّة فى المرتبة السابقة على الجهل متحقّقة، لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانعيّة عنها كى يستكشف بمعونة ظهور أدلّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 199
بقيّة الأجزاء فى الفعليّة تحديد دائرة الواجب الفعلى بالأقلّ، ومعه يبقى العلم الإجمالى على حاله فى تأثيره فى وجوب الاحتياط.
وتوهّم أنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى مرتبة الحكم الواقعى، لكونه فى المرتبة المتأخّرة عن الشكّ فى الحكم الواقعى الذى هو أيضاً متأخّر فى الرتبة عن نفس وجوده، إلّاأنّ الحكم الواقعى- ولو بنتيجة الإطلاق- يكون فى مرتبة الحكم الظاهرى، وبذلک أمكن تعلّق الرفع فى تلک المرتبة بفعليّة الحكم الواقعى، مدفوع، بأنّه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى كيف يمكن توهّم كون الحكم الواقعى- ولو بنتيجة الإطلاق- فى عرض الحكم الظاهرى وفى مرتبته؟! فإنّ مرجع طوليّة الحكم الظاهرى بعد أن كان إلى أخذ الشكّ فى الحكم الواقعى فى موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعى فى مرتبة الشكّ بنفسه؟! وهل هو إلّادعوى أنّ المعروض فى مرتبة عارضه؟!
نعم، الحكم الواقعى يجتمع مع الحكم الظاهرى زماناً، ولكن اجتماعه معه زماناً لا يقتضى اجتماعهما رتبةً، بل كلّ منهما حينئذٍ محفوظ فى رتبة نفسه بلا تعدّيه من مرتبة إلى مرتبة، كاجتماع العلّة مع معلولها، كما هو ظاهر[197]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ الوجدان شاهد على عدم توقّف الشكّ بالواقع على ثبوت الواقع، كيف وأنت تشكّ فى أنّ زيداً جاء من السفر أم لا؟ مع أنّه لم يجئ

واقعاً، فكيف يكون الجهل بالواقع متأخّراً عنه رتبةً.
على أنّ الجهل بالواقع لو كان متأخّراً عنه لم يستقرّ شكّ أصلًا، بل انقلب إلى العلم بالواقع فى جميع الموارد، لأنّ كلّ شاكّ يلتفت لا محالة إلى أنّ شكّه بالواقع متأخّر عن ثبوت الواقع، فيصير عالماً به.
وثانياً: أنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى مرتبة الواقعى، إلّاأنّ الواقعى يكون فى مرتبة الحكم الظاهرى، وقد بيّناه سابقاً فى مبحث الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى[198].
إن قلت: إنّ الإطلاق وإن كان يعمّ الحالات التى تكون فى عرض الحكم، كحالتى الإيمان والكفر فيما إذا قال المولى: «أعتق رقبة» إلّاأنّه لا يكاد يعمّ الحالات التى تتأخّر رتبتها عن رتبة الحكم، كالعلم بالحكم والجهل به على فرض تأخّرهما عنه.
قلت: الفرق بين الحالات المقارنة للحكم والمتأخّرة عنه فى شمول الإطلاق وعدمه إنّما يصحّ لو قلنا بكون الإطلاق عبارة عن الشمول والسريان- كما عليه المشهور- كى يكون ناظراً إلى الحالات المختلفة.
لكنّك قد عرفت[199] فى مبحث المطلق والمقيّد أنّ الإطلاق عبارة عن كون موضوع الدليل هو «الطبيعة» بدون دخل قيد آخر فيها، سواء كان من القيود التى تكون فى عرض الحكم، كالإيمان والكفر، أو من القيود المتأخّرة عنه، كالعلم والجهل به.
وبالجملة: إنّ الحكم الواقعى- أعنى جزئيّة السورة مثلًا- يكون متحقّقاً

فى مرتبة الرفع الذى يستفاد من حديث الرفع، فلا مانع من تقييد الحديث لدليل الجزئيّة.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه على القول بجريان البراءة العقليّة فى الشكّ فى الجزئيّة- كما نحن نقول به- تجرى البراءة الشرعيّة أيضاً، ولكن بناءً على القول بعدم انحلال العلم الإجمالى ولزوم الاحتياط عقلًا فلا مجال للبراءة الشرعيّة أصلًا، فالتفكيک بين البراءة العقليّة والشرعيّة بالقول بلزوم الاحتياط عقلًا وجريان البراءة شرعاً- كما فعله المحقّق الخراسانى رحمه الله- غير صحيح، كما أنّ الالتزام بلزوم الاحتياط عقلًا والتفصيل فى البراءة الشرعيّة بين القول بكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة وبين القول بكونه مقتضياً له- كما ذهب إليه المحقّق العراقى

رحمه الله- أيضاً غير صحيح.
هذا تمام الكلام فى الشكّ فى الجزئيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 203

البحث فى دوران الأمر بين المطلق والمشروط أو بين الجنسوالنوع أو بين الطبيعى والفرد

اشارة

إذا دار أمر المأمور به بين كونه مطلقاً ومشروطاً بشىء- ولم يكن بأيدينا إطلاق يقتضى عدم لزوم الإتيان بالشرط المحتمل، إمّا لعدم كون الدليل لفظيّاً أو لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة- فهل تجرى البراءة أو يجب الاحتياط؟

ولا فرق فى الجهة المبحوث عنها بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً معه فى الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة[200]، وبين أن يكون متّحداً مع المشروط وقائماً به، كالإيمان بالنسبة إلىالرقبة.

هذا أحد مواضع البحث.

والموضع الآخر: أن يردّد المأمور به بين الجنس والنوع، كما إذا شكّ فى أنّه نذر إطعام حيوان أو إطعام إنسان.

والموضع الثالث: أن يردّد بين النوع ومصداقه، وبعبارة اخرى: أن يردّد بين

الطبيعى وفرده، كما إذا شكّ فى أنّ المأمور به هل هو إكرام الإنسان أو إكرام خصوص زيد.

فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط مطلقاً، فيجب إتيان الصلاة مع الطهارة وعتق الرقبة المؤمنة فى الأوّل، وإطعام خصوص الإنسان فى الثانى، وإكرام خصوص زيد فى الثالث، أو يحكم بالبراءة مطلقاً، أو يحكم بالتفصيل بين هذه المواضع الثلاثة، فيحكم بالبراءة فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبالاحتياط فيما إذا كان الترديد بين الجنس والنوع، أو بين النوع ومصداقه؟
فى المسألة احتمالات ثلاثة.

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:
ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشىء ومطلقه، وبين الخاصّ- كالإنسان- وعامّه- كالحيوان- وأنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلًا[201].
ثمّ ادّعى رحمه الله أنّ عدم جريان البراءة العقليّة هاهنا أظهر من عدم جريانها فى الشكّ فى الجزئيّة، لأنّ حكم العقل بالبراءة مبنىّ على انحلال العلم الإجمالى، ويمكن توهّم الانحلال هناک، لأنّ كلّ جزء من الأجزاء الخارجيّة[202] للمأمور به يصحّ أن يتّصف بالوجوب الغيرى، فيمكن أن يقال: إنّ الصلاة بلا سورة مثلًا واجبة قطعاً، إمّا بالوجوب النفسى أو الغيرى، ووجوب السورة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 205
مشكوک، فانحلّ العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، ولكن لا مجال لهذا التوهّم هاهنا، لأنّ قيد المأمور به لا يكون جزءً له، بل التقيّد جزء تحليلى له، والأجزاء التحليليّة لا تكاد تتّصف باللزوم الغيرى المقدّمى، فالصلاة المتحقّقة فى ضمن الصلاة الواجدة للطهارة مباينة للصلاة المتحقّقة فى ضمن الصلاة الفاقدة لها، فيرجع الأمر إلى المتباينين، فيجب الاحتياط عقلًا[203].
هذا ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.
أقول: الأصل فى كلامه ما ذهب إليه الفلاسفة، من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده كنسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم[204].
فإنّه رحمه الله تخيّل- على ما هو ظاهر كلامه وصريح كلام المحقّق العراقى رحمه الله- أنّ الفلاسفة أرادوا أنّ الطبيعى يتحصّص إلى حصص متعدّدة بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق فى ضمن كلّ فرد حصّة من الطبيعى المطلق غير الحصّة المتحقّقة فى ضمن فرد آخر، كالصلاتيّة المتحقّقة فى ضمن الصلاة مع الطهارة بالقياس إلى الصلاتيّة المتحقّقة فى ضمن الصلاة بلا طهارة، وكالحيوانيّة الموجودة فى ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانيّة الموجودة فى ضمن نوع آخر- كالبقر والغنم- وكالإنسانيّة المتحقّقة فى ضمن زيد بالقياس إلى الإنسانيّة المتحقّقة فى ضمن عمرو وبكر، فلا محالة فى فرض الدوران بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد[205] لا يكاد يكون الطبيعى المطلق القابل للانطباق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 206
على حصّة اخرى محفوظاً فى ضمن زيد، كى يمكن دعوى العلم بوجوبه على أىّ حال، لأنّ ما هو محفوظ فى ضمنه إنّما هى الحصّة الخاصّة من الطبيعى، ومع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الاخرى المحفوظة فى ضمن

فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج فرض البحث فى الأقلّ والأكثر؟!
بل الأمر فى أمثال هذه الموارد ينتهى إلى العلم الإجمالى بتعلّق التكليف إمّا بخصوص حصّة خاصّة أو بجامع الحصص والطبيعى على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصّة اخرى غيرها، ومرجعه إلى العلم الإجمالى إمّا بوجوب هذه الحصّة الخاصّة وإمّا بوجوب حصّة اخرى غيرها مشمولة لإطلاق الطبيعى، وفى مثله بعد عدم قدر متيقّن فى البين يرجع الأمر إلى المتبائنين، فيجب فيه الاحتياط، بإكرام خصوص زيد، لأنّه يوجب القطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم فى البين، بخلاف صورة إكرام غير زيد، فإنّه لا يقطع حينئذٍ بحصول الفراغ ولا يأمن العقوبة على ترک إكرام زيد.
هذا ما بنى عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وجوب الاحتياط فى المسألة.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ تفسير كلام الفلاسفة بما ذكره فى غير محلّه، فإنّهم أرادوا أنّ الكلّى الطبيعى موجود فى الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثرة، لا التباين، فإنّ الطبيعى هو نفس الماهيّة، وهى موجودة بتبع الوجود فى الخارج، وحيث إنّها لم تكن بذاتها واحدة ولا كثيرة ولا كلّيّة ولا جزئيّة، تكون مع الواحد واحدة ومع المتكثّر متكثّرة، ولو لم يكن لها فرد لم توجد أصلًا[206]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 207

فيكون الطبيعى موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته، ويكون متكثّراً بتكثّر الأفراد.

فزيد إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث، لا أنّهم متباينون من حيث الإنسانيّة، فالحقيقة الإنسانيّة تتكثّر بتكثّر الأفراد، لا أنّها متباينة- كما زعم المحقّق الخراسانى والعراقى رحمهما الله- ولا أنّها واحدة بالوحدة العدديّة- كما زعم الرجل الهمدانى- فالطبيعى فى الخارج موجود بنفس ذاته مع كلّ فرد، فمفهوم «الإنسان» مثلًا هو الحيوان الناطق، وهذا المفهوم يتكثّر بعدد أفراد الإنسان، بحيث يكون كلّ فرد تمام الإنسان، لا حصّة منه، ولذا نقول: «زيد وعمرو إنسانان» ولا نقول: «زيد وعمرو حصّتان من الإنسان» فزيد وجود مستقلّ لطبيعة الإنسان، وعمرو أيضاً وجود مستقلّ آخر لها، ولا مغايرة بينهما فى إنسانيّتهما، وإنّما المغايرة فى تشخّصاتهما الفرديّة.

وهكذا الأمر فى الجنس وأنواعه، فإنّ الحيوانيّة التى فى الإنسان لا تكون مغايرة للحيوانيّة التى فى الفرس، وإنّما المغايرة فى فصلهما، وهو الناطق والصاهل.

وثانياً: أنّه لا يتصوّر جامع بين الأفراد بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانى والعراقى رحمهما الله من تحصّص الطبيعى إلى حصص متغايرة متعدّدة بعدد الأفراد، فإنّهما إن أرادا بالجامع أمراً لفظيّاً، بمعنى أنّ لفظ الإنسان مثلًا يكون جامعاً بين أفراده، بحيث يطلق على زيد وعمرو وبكر و ... بعنوان المشترک اللفظى، فيرد عليه أنّ البحث عن الألفاظ ليس من شأن المنطقى والفلسفى.

وإن أرادا به جامعاً معنويّاً بين الحصص فلا يتصوّر له شىء هاهنا إلّانفس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 208

الحصص، وهى لا تصلح للجامعيّة، لكونها متغايرةً فرضاً.

على أنّه لو صحّ تصوّر جامع بين الحصص لكان ذلک الجامع أيضاً كلّيّاً طبيعيّاً، فلابدّ من أن يتحصّص- على مذهب المحقّق الخراسانى والعراقى- أيضاً إلى حصص بعدد أفراده، وحينئذٍ نحتاج إلى جامع آخر، فيتسلسل.

وأمّا بناءً على ما استظهرناه من كلام الفلاسفة فلا يصعب تصوّر الجامع، لأنّ الكلّى الطبيعى بناءً عليه عبارة عن نفس الماهيّة، وليس فى ذاته وحدة ولا كثرة، لكنّه قابل لأن يتكثّر بتكثّر أفراده، فهذا الكلّى الطبيعى- بلحاظ هذا التكثّر- يكون جامعاً بين أفراده، ولا محذور فيه، لما عرفت من عدم تغاير الأفراد بلحاظ هذا الجامع، وإنّما التغاير فيها بحسب التشخّصات الفرديّة.

وعلى هذا لا منع من جريان البراءة العقليّة إذا شككنا فى أنّ المأمور به هل هو الطبيعى أو فرده، كما إذا كان مردّداً بين إكرام إنسان وبين إكرام زيد، لأنّا نعلم تفصيلًا بوجوب إكرام حيوان ناطق ونشكّ بدواً فى أنّ العوارض المشخّصة لزيد هل تكون ملحوظة فى المأمور به أم لا، والعقل يحكم بأنّها لو كانت ملحوظة لكان على المولى بيانها، فحيث لم يبيّنها لا يجوز له العقاب على عدم رعايتها، لأنّه عقاب بلا بيان، وهو قبيح، وهكذا إذا شككنا فى أنّ المأمور به هل هو الجنس أو النوع، كما إذا كان مردّداً بين إطعام حيوان وبين إطعام إنسان، وهكذا إذا شككنا فى أنّ المأمور به هل هو المطلق أو المشروط، كما إذا كان مردّداً بين مطلق الصلاة وبين الصلاة المقيّدة بالطهارة، بل جريان البراءة هاهنا أوضح، لما سيجىء من أنّ العرف يرى المغايرة بين الطبيعى وفرده، وكذلک بين الجنس ونوعه، فلتوهّم رجوعهما إلى المتباينين مجال، ولكنّ المطلق والمشروط ليسا متغايرين حتّى بنظر العرف، فإنّه يرى أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 209

الصلاة المقيّدة بالطهارة هى الصلاة بضميمة شىء آخر، لا أنّهما متباينتان، فلا مجال لتوهّم رجوع دوران الأمر بين المطلق والمشروط إلى المتباينين.

والحاصل: أنّ البراءة العقليّة تجرى فى موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعى والفرد.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله قال بعدم جريان البراءة فى موارد الدوران بين الجنس ونوعه، لأنّ الترديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلى إلى الأقلّ والأكثر، إلّاأنّه بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين، لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز فى الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالًا بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ أصالة البراءة فى كلّ منهما تجرى وتسقط بالمعارضة مع الآخر، فيبقى العلم الإجمالى على حاله، ولابدّ من العلم بالخروج من عهدة التكليف، ولا يحصل ذلک إلّابإطعام خصوص الإنسان، لأنّه جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً[207]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً فى الأدلّة اللفظيّة، ونحن لا نبحث فعلًا عن البراءة الشرعيّة التى تستفاد من مثل حديث الرفع، بل البحث فى البراءة العقليّة، فرأى العرف لا يكون متّبعاً، بل المتّبع هو نظر العقل،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 210
والعقل لا يرى بين الجنس ونوعه تبايناً وتغايراً.
وثانياً: أنّ الإنسان والحيوان وإن كانا بنظر العرف من قبيل المتباينين، لكن ليس جميع موارد الترديد بين النوع والجنس كذلك، كما إذا دار الأمر بين الحيوان والفرس، فإنّهما ليسا بنظرهم من قبيل المتباينين.
وبالجملة: إشكاله يرجع إلى المناقشة فى المثال.
وثالثاً: أنّ الدوران بين الإنسان والحيوان لو كانا من قبيل المتباينين، فلابدّ من الجمع بين إطعامهما فى مقام الامتثال، ولا معنى لما ذكره من أنّ طريق الاحتياط إنّما هو بإطعام الإنسان، لأنّ إطعامه يستلزم إطعام الحيوان، فإنّ مساوقة إتيان النوع لإتيان الجنس مبنىّ على ما اخترناه من عدم التباين بينهما، لا على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من كونهما متباينين.
وبعبارة اخرى: إتيان النوع مساوق لإتيان الجنس بالتحليل العقلى الذى يكون متّبعاً وملاكاً عندنا، لا بنظر العرف الذى يكون ملاكاً عند هذا المحقّق الكبير.
وبالجملة: الجمع بين القول برجوع الدوران بين الجنس والنوع إلى الدوران بين المتباينين، وبين الالتزام بكفاية إتيان النوع فى تحقّق الاحتياط- بدعوى أنّ الإتيان بالنوع يستلزم الإتيان بالجنس- من الغرائب.
ثمّ إنّ الشرط قد يكون مبايناً للمشروط فى الوجود، وقد يكون متّحداً معه- كما أشرنا إليه فى أوائل هذا المبحث[208]- وأيضاً قد يكون اختياريّاً، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقد يتحقّق قهريّاً، كالسيادة، ولبعض الاصوليّين تفصيلات بلحاظ مثل هذين التقسيمين، لكن لا نطيل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 211
بذكرها.
هذا تمام الكلام فى البراءة العقليّة، وقد ثبت جريانها فى موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعى والفرد كلّها.

القول فى جريان البراءة الشرعيّة فى المسألة

ولا إشكال فى جريان البراءة الشرعيّة أيضاً فى جميع المواضع الثلاثة بناءً على القول بالانحلال- كما هو المختار- لأنّ الزائد على ما علم تفصيلًا مشكوک، فيرفعه حديث الرفع.
وأمّا بناءً على عدم الانحلال فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة، لأنّ جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى معارض بجريانه فى الطرف الآخر.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- مع قوله بعدم جريان البراءة العقليّة مطلقاً، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالى- فصّل فى البراءة الشرعيّة، فقال بجريانها فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبعدم جريانها فيما إذا كان بين الجنس والنوع، بدعوى أنّ مثل حديث الرفع يدلّ على عدم شرطيّة ما شكّ فى شرطيّته فى الأوّل ولا يدلّ على عدم اعتبار الخصوصيّة النوعيّة فى الثانى، والفرق بينهما أنّ الشرطيّة أمرٌ زائد على المشروط ولا تكون منتزعة عنه، فإذا شككنا فيها ترفع بحديث الرفع، بخلاف خصوصيّة الخاصّ، فإنّها لا تكون أمراً زائداً عليه، بل هى منتزعة عنه، فلا يكون الخاصّ معلوماً والخصوصيّة مشكوكة كى تجرى البراءة الشرعيّة فيها، بل يكون الدوران بين الخاصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 212

وغيره من قبيل الدوران بين المتباينين[209].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

ويرد عليه أوّلًا: أنّه على القول بعدم الانحلال وكون المطلق والمشروط من قبيل المتباينين لا مجال لإجراء حديث الرفع فى المقام، لابتلائه بالمعارض كما قلنا فى الشكّ فى الجزئيّة، بل الأمر هاهنا أوضح بناءً على ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الانحلال المتوهّم هناک لا يكاد يتوهّم هاهنا، فعدم جريان البراءة الشرعيّة لابدّ من أن يكون أوضح هاهنا.
وثانياً: أنّا لو سلّمنا جريان البراءة الشرعيّة فى موارد الشكّ فى الشرطيّة فالتفصيل غير صحيح، لأنّا نعلم فى الدوران بين الجنس والنوع أيضاً أنّ إطعام الحيوان مثلًا مأمور به، ولكن نشكّ فى اعتبار خصوصيّة الإنسانيّة فيه، فيشمله حديث الرفع، وكون الشرطيّة أمراً زائداً على المشروط غير منتزعة عنه دون خصوصيّة الخاصّ لا يكون فارقاً، خصوصاً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الشرطيّة ليست مجعولةً من قبل الشارع، فلا فرق بينها وبين الخصوصيّة النوعيّة فى عدم مجعوليّتهما، فلا وجه للقول بجريان البراءة فى موارد الشكّ فى الشرطيّة دون موارد الشكّ فى الخصوصيّة النوعيّة.
والحاصل: أنّا لو التزمنا بانحلال العلم الإجمالى- كما هو الحقّ- تجرى البراءة الشرعيّة أيضاً، ولو التزمنا بعدم الانحلال فلا تجرى، ولا فرق فى ذلک بين الشكّ فى الجزئيّة أو الشرطيّة أو دخل الخصوصيّة النوعيّة أو الشخصيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 213
فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات

البحث فى الأسباب والمحصّلات

تحرير محلّ النزاع

قبل الشروع فى البحث لابدّ من بيان حدود البحث وثغوره، فنقول:
إذا تعلّق الأمر بشىء معلوم عندنا بدون أن يكون فيه إجمال وإبهام ولكنّه كان مسبّباً عن شىء آخر، فإن كان السبب مردّداً بين الأقلّ والأكثر، إمّا لأجل الشكّ فى جزئيّة شىء للسبب أو فى شرطيّته أو غير ذلک فهذا ما يعبّر عنه بدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات.
والسبب تارةً: يكون عقليّاً، كما إذا امرنا بقتل شخص مفسد فى الأرض، وعلمنا أنّ سبب قتله هو السلاح، ورمينا إليه سهماً، لكن شككنا فى تحقّق القتل، لظلمة أو غيرها، فلم نعلم أنّ رمى سهم آخر لازم علينا أم لا؟
فالسبب العقلى يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر.
واخرى: عاديّاً، كما إذا نذرنا تنظيف المسجد، لكن شككنا فى أنّه يتحصّل بمجرّد كنسه أو بضميمة رشّ الماء إليه، فالسبب العادى يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر.
وثالثةً: شرعيّاً، كما إذا امِرنا أن نملّک زيداً كتاباً وعلمنا أنّ سبب تمليكه هو البيع، لكن شككنا فى أنّ العربيّة معتبرة فى صيغة البيع أم لا؟ فالسبب

الشرعى يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر.
جميع هذه الأقسام تكون محلّاً للنزاع فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات.
إذا عرفت هذا فلابدّ من البحث فى مقامين:

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة
ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول والتحقّق من قبل أجزاء علّته ومحقّقه بأن يكون كلّ جزء من أجزاء سببه مؤثّراً فى تحقّق مرتبة منه إلى أن يتمّ المركّب، فيتحقّق تلك المرتبة الخاصّة التى هى منشأ الآثار، نظير مرتبة خاصّة من النور الحاصلة من عدّة شموع، والظاهر أنّه من هذا القبيل الطهارة، كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الواردة فى باب غسل الجنابة من نحو قوله عليه السلام: «تحت كلّ شعرة جنابة، فبلّوا الشعر وانقوا البشرة»[210] وقوله عليه السلام فى الصحيح: «فما جرى عليه الماء فقد طهر»[211]، وقوله عليه السلام فى الصحيح الآخر: «وكلّ شىء أمسسته الماء فقد أنقيته»[212].
ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضيّة الحدث الأصغر الواقع فى أثناء الغسل بأنّ الأصغر ناقض للطهارة بكمالها، فلأبعاضها أولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 215
وبين ما لا يكون كذلک بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب دفعى الحصول والتحقّق عند تماميّة محقّقه.
فعلى الأوّل لا قصور فى جريان أدلّة البراءة عند الشكّ فى المحقّق ودورانه بين الأقلّ والأكثر، فإنّ مرجع الشكّ فى دخل الزائد فى المحقّق حينئذٍ بعد فرض ازدياد سعة الأمر البسيط بازدياد أجزاء محقّقه إلى الشكّ فى سعة ذلک الأمر البسيط وضيقه، فينتهى الأمر فى مثله إلى الأقلّ والأكثر فى نفس الأمر البسيط، فتجرى فيه البراءة من غير فرق بين كون المحصّل له من الأسباب العقليّة والعاديّة أو الأسباب الشرعيّة، كباب الطهارة الحدثيّة، بل الخبثيّة أيضاً.
وأمّا على الثانى- وهو فرض كون البسيط دفعى الحصول والتحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علّته- فلا محيص عند الشكّ فى دخل شىء فى محقّقه من الاحتياط، لأنّ التكليف قد تنجّز بمفهوم مبيّن معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشكّ إنّما كان فى تحقّقه وحصول الفراغ منه بدونه، والعقل يستقلّ فى مثله بوجوب الاحتياط، تحصيلًا للجزم بالفراغ عمّا ثبت الاشتغال به يقيناً[213]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ هذا التفصیل خارج عن محلّ النزاع، لأنّ المکلّف إن لم یعلم أیّ مرتبة من المراتب التدریجیّة تکون مأموراً بها فالدوران بین الأقلّ والأکثر یکون فی نفس المأمور به لا فی سببه ومحصّله، لما تقدّم من أنّ ملاک الشکّ فی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 216
المحصّل أن یکون المأمور به معلوماً من دون الإجمال والإبهام وکان الشکّ فی سببه، وهاهنا یکون الشکّ فی نفس المأمور به، فهو داخل فی المباحث السابقة.
وإن علم أیّ مرتبة منها تکون مأموراً بها فهذه المرتبة بالخصوص تکون دفعیّة الحصول، فلا یصحّ التفصیل.

الاحتمالات المتصوّرة فى المسألة

ثمّ إنّ فى الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات احتمالات أربع:
أ- جريان البراءة مطلقاً.[214]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج5 ؛ ص216
ب- عدم جريانها كذلک.
ج- التفصيل بين القول بعلّيّة العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعيّة وبين القول باقتضائه له، فلا تجرى على الأوّل وتجرى على الثانى.
د- التفصيل بين كون السبب من الأسباب العقليّة أو العاديّة، فلا تجرى، وبين كونه من الأسباب الشرعيّة، فتجرى، لأنّ بيان السبب الشرعى على الشارع، فإذا كان مجهولًا وتركه المكلّف لا يجوز عقوبته، لأنّها عقاب بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

بيان الحقّ فى المسألة

والحقّ عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنّ الشكّ فى المحصّل مجرى الاشتغال، فإنّ الملاک لجريان الاشتغال أن يكون الأمر معلوماً أوّلًا، وأن يكون المأمور به أيضاً معلوماً- إمّا بالعلم التفصيلى أو الإجمالى الذى لا ينحلّ إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى- ثانياً، وأن نشكّ فى تحقّق المأمور به ثالثاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 217
مثلًا إذا علمنا بصدور أمر من قبل الشارع، وعلمنا أيضاً تعلّقه بالصلاة، وشككنا فى إتيانها قبل خروج وقتها[215] فالاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، فلابدّ من إتيانها.
وهذه الامور الثلاثة التى تكون ملاكاً لجريان الاشتغال متحقّقة فيما نحن فيه، لأنّا نعلم بصدور أمر من قبل المولى فرضاً، ونعلم أيضاً تفصيلًا بأنّ المأمور به قتل زيد، ونشكّ فى تحقّقه بضربة واحدة، فالاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينيّة بحكم العقل، فلابدّ من ضربة ثانية حتّى يحصل اليقين بتحقّق المأمور به، ولا فرق بينه وبين ما إذا علمنا بأنّ القتل يتحقّق بضربة واحدة لكن شككنا فى تحقّق الضربة الاولى، ففى كليهما نشكّ فى تحقّق المأمور به، فكلاهما مجرى الاشتغال، ولا يصحّ الفرق بينهما.
وبالجملة: وجوب الاحتياط واضح على هذا التقريب كمال الوضوح.

لكن استشكل عليه بأنّ البراءة وإن لم تكن جارية بهذا التقريب، إلّاأنّها تجرى بطريق آخر يتّضح بذكر أمرين:
أ- أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، أى الترک الذى هو نقيض المأمور به.
ب- أنّ للمركّب وجوداً واحداً يتحقّق بتحقّق جميع أجزائه، ولكن له أعدام كثيرة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، وأيضاً ينعدم بانعدام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 218
اثنين منها أو ثلاثة وهكذا.
إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إنّ ترک المأمور به الناشئ من قبل ترک الأقلّ[216] ممّا يعلم تفصيلًا حرمته واستحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفضاء ترک الأقلّ إلى ترک المأمور به، وأمّا تركه الناشئ من قبل ترک المشكوک جزئيّته للسبب[217] فلا يعلم حرمته، لعدم العلم بإفضاء ترک المشكوک إلى ترک المأمور به.
وبعبارة اخرى: يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر فى ناحية المنهىّ عنه، لأنّا نعلم أنّ ترک القتل الناشئ من ترک الضربة الاولى منهىّ عنه، ونشكّ فى أنّ ترک القتل الناشئ من ترک الضربة الثانية هل هو أيضاً منهىّ عنه أم لا؟ لعدم العلم بإفضاء تركها إلى تركه.
والحاصل: أنّ الأقلّ- وهو ترک القتل المستند إلى ترک الضربة الاولى- يكون تعلّق النهى به معلوماً تفصيلًا، والزائد- وهو ترک القتل المستند إلى ترک الضربة الثانية- يكون تعلّق النهى به مشكوكاً بالشكّ البدوى، فهو مجرى البراءة.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه، حتّى الضدّ العامّ الذى هو نقيضه وتركه، وإلّا لزم استحقاق عقابين على مخالفة الأمر، ولم يقل به أحد كما حقّقناه فى محلّه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 219
وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون للمركّب أعدام متعدّدة، بل كما أنّ وجوده يكون واحداً عدمه أيضاً واحد، لكنّ الأسباب التى يتحصّل منها العدم تكون متعدّدة كما حقّقناه فى الجواب عن الإشكال الثالث فى مسألة الشكّ فى الجزئيّة[218].
وبالجملة: ما ذكر من الأمرين وابتنى عليهما جريان البراءة فى طرف الترک مردودان.
على أنّ النهى عن الترک الذى هو لازم للأمر بالشىء بالملازمة العقليّة ليس نهياً مستقلّاً، بل هو تابع للأمر، فيكون مثله فى السعة والضيق، فلا يمكن أن تجرى البراءة فيه دون الأمر، لأنّه يكون موجوداً ما دام الأمر موجوداً، ويسقط بسقوط الأمر، وحيث إنّ البراءة لا تجرى فى ناحية الأمر فلا تكاد تجرى فى النهى التابع له أيضاً.
أضف إلى ذلک: أنّ جريان البراءة فى النهى عن الترک، واقتضائه عدم حرمة ترک القتل الناشئ من ترک الضربة الثانية لا يجدى الخصم، لأنّ تكليف المولى إنّما هو وجوب القتل، ونحن نشكّ فى امتثاله بتحقّق الضربة الاولى، فالاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، فلابدّ من إتيان الضربة الثانية لإحراز الفراغ.
والقول بجريان البراءة فى ناحية الترک- بدعوى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بثبوت النهى عن ترک القتل الناشئ من ترک الضربة الاولى والشكّ البدوى فى ثبوت النهى عن ترک القتل الناشئ من ترک الضربة الثانية- لا يزيد على ما ذهب إليه المحقّقون من عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 220
عن الترک، فهل يمكن القول بوجوب الاحتياط بناءً على عدم تحقّق النهى عن الترک أصلًا لأجل إنكار الملازمة بين الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه، وبجريان البراءة بناءً على زواله لأجل انحلال العلم الإجمالى؟!
وبعبارة اخرى: لا يمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب الفعل، ولا يجدى إجرائها بالنسبة إلى حرمة الترک باستناد انحلال العلم الإجمالى، كما لا يجدى عدم حرمة الترک باستناد إنكار الملازمة.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ البراءة لا تجرى فى الأسباب والمحصّلات

إجمالًا فى مقابل القائل بالجريان مطلقاً.
لكن قد عرفت أنّ هاهنا تفصيلين ينبغى البحث حولهما أيضاً:

التفصيل بين كون العلم الإجمالى علّة تامّة وبين كونه مقتضياً

الأوّل: جريان الاشتغال لو قلنا بكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الاحتياط، والبراءة لو قلنا بكونه مقتضياً له.
لكنّ التحقيق أنّ التقريب الذى ذكرناه لوجوب الاحتياط لا فرق فيه بين كون العلم الإجمالى علّة تامّة له وبين كونه مقتضياً، لأنّ المقتضى يكون مؤثّراً ما لم يمنع من تأثيره مانع، ولا يوجد ما يصلح للمانعيّة فى المقام.

الثانى: ما نقله المحقّق النائينى «أعلى اللَّه مقامه» وأجاب عنه[219]، وهو أنّ السبب إن كان عقليّاً أو عاديّاً يجب الاحتياط، وإن كان شرعيّاً تجرى البراءة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 221
لأنّ بيان الأسباب الشرعيّة كمسبّباتها وظيفة الشارع، فلو ترک المكلّف ما شكّ فى دخله فى تأثير السبب فلم يتحقّق المأمور به لا يجوز للشارع عقابه، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه.
والتحقيق أنّ هذا التفصيل أيضاً غير صحيح، ولا تجرى البراءة وإن كان السبب شرعيّاً.
والجواب عمّا ذكر فى كلام هذا المفصّل يتوقّف على توضيح الأسباب الشرعيّة، فنقول:
الأسباب الشرعيّة على قسمين:
الأوّل: ما كان سبباً عقلائيّاً قد أمضاه الشارع مع تصرّف جزئى يوجب تضييقه أو توسعته، كسببيّة البيع للملكيّة، فإنّه سبب عند العقلاء قبل الشرع، والشارع أمضاه بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[220] بناءً على كون «الإحلال» فى الآية بمعنى الإمضاء.
الثانى: ما لم يكن سبباً عقلائيّاً، بل الشارع أسّسه وأحدثه، كسببيّة الوضوء والغسل للطهارة بناءً على كون الطهارة أمراً معنويّاً مسبّباً عنهما، لا أنّها نفسهما، فإنّه لم يكن لهما عند العرف عين ولا أثر، سيّما مسح الرأس والقدمين فى الوضوء، وإنّما الشارع جعل الطهارة شرطاً للصلاة وجعل سببها الوضوء والغسل.
أمّا القسم الأوّل: فإذا شككنا مثلًا فى اعتبار العربيّة فى البيع فلا مجال للقول بأنّها لو كانت معتبرة شرعاً وتركها المكلّف فلم يتحقّق الملكيّة لم يجز للشارع مؤاخذته بدعوى كونها عقاباً بلا بيان، لأنّ الشارع أمر بالمسبّب وهو التمليک،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 222
وهو لا يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، بل الترديد فى سببه، فإنّ المكلّف يشكّ فى تحقّق المأمور به لو ترک العربيّة، ويعلم بتحقّقه لو أتى بها، فلابدّ له من رعايتها حتّى أحرز الفراغ، لأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينيّة.
وكذا القسم الثانى، لأنّ الشارع أمر بالطهارة مثلًا، فإن شككنا فى أنّ الترتيب بين اليمين واليسار شرط فى تأثير الغسل الترتيبى فى حصولها أم لا؟

لكنّا علمنا بتحقّق الطهارة عند رعاية الترتيب وشككنا فى تحقّقها عند عدم رعايته، فالعقل يحكم بلزوم رعاية الترتيب لإحراز حصول الطهارة المأمور بها.

فثبت أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً، سواء قلنا بعلّيّة العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعيّة أو باقتضائه، وسواء كان السبب عقليّاً أو عاديّاً أو شرعيّاً، وسواء كان السبب الشرعى إمضائيّاً أو تأسيسيّاً.

وأيضاً ثبت أنّ التفصيل الذى اختاره المحقّق العراقى رحمه الله لم يكن صحيحاً، لأنّ العنوان البسيط الذى يكون متدرّج الحصول إن كان المرتبة المأمور بها منه معلومة فهى دفعيّة الحصول، وإن كانت مجهولة كان خارجاً عن محلّ النزاع كما حقّقناه، فالدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً بحكم العقل.

وأمّا البراءة الشرعيّة: فربما يتوهّم أنّه لا مانع من جريانها فيما إذا كان السبب شرعيّاً، لأنّ الشكّ فى تحقّق المسبّب وعدمه ناش من الشكّ فى اعتبار المشكوک فى السبب وعدمه، فإذا اغتسل المكلّف بدون رعاية الترتيب بين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 223
اليمين واليسار يشكّ فى حصول الطهارة، وهذا الشكّ مسبّب عن الشكّ فى اعتبار الترتيب فى الغسل وعدمه، وحيث إنّ السببيّة مجعولة شرعاً فحديث الرفع يرفع اعتبار المشكوک، فيرتفع الشكّ فى ناحية المسبّب، لأنّ المسبّب يتحقّق بتحقّق السبب قطعاً.
وفيه: أنّه أصل مثبت، وتوضيحه يتوقّف على ذكر أمرين:
أ- أنّ العقل يحكم بأنّ المسبّب يوجد بوجود السبب مطلقاً، أى سواء كان السبب عقليّاً أو عاديّاً أو شرعيّاً.
ب- أنّه يحكم بأنّ المسبّب لا يوجد إلّابوجود تمام السبب مطلقاً أيضاً.
وحديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار المشكوک فى السبب، إلّاأنّ عدم اعتباره فيه لا يكفى لإثبات حصول المسبّب بالأقلّ، بل لابدّ من إثبات كون الأقلّ تمام السبب، والحديث لا يثبت ذلک.
هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات، واتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ البراءة لا تجرى فيه أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 225
فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة

اشارة

والفرق بينه وبين البحث السابق آنفاً- أى الشكّ فى المحصّل- أنّ المأمور به هناک كان معلوماً مبيّناً، ولكنّ الترديد فى سببه ومحصّله، والترديد هاهنا فى نفس المأمور به لأجل اشتباه الامور الخارجيّة.
مثاله: أنّ المولى أمر بإكرام العلماء بنحو العامّ المجموعى[221] وشكّ العبد فى أنّ زيداً عالم أم لا؟ فإنّ المأمور به لا يكون أمراً متحصّلاً من إكرام مجموع العلماء حتّى يكون من قبيل الشكّ فى المحصّل، بل إكرام مجموع العلماء يكون نفس المأمور به.
وشيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عبّر عن الشبهة الموضوعيّة بأن يكون المأمور به مفهوماً مبيّناً، ومصداقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر[222].
ولا بأس بهذا التعبير، فإنّ مصداق الشىء يكون تمام ذلک الشىء، مثل «زيد» الذى هو مصداق الإنسان وتمامه، لكنّه رحمه الله مثّل بمثالين لا إشكال فى أوّلهما، واستشكل الأكابر فى ثانيهما.
المثال الأوّل: ما إذا وجب صوم شهر هلالى وشكّ فى أنّه ثلاثون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 226
أو ناقص[223]- وفرض أنّ المأمور به صوم مجموع الشهر من حيث هو مجموع، بحيث لو ترک المكلّف صوم يوم واحد منه لم يمتثل أصلاً، وكان الصوم فى الأيّام الاخر كالمعدوم- فإنّ الشهر مفهوم مبيّن، وهو ما بين الهلالين، ومصداقه مردّد بين ثلاثين وبين تسعة وعشرين، لأجل الشكّ فى رؤية الهلال وعدمها، وبيان الرؤية ليس وظيفة الشارع.
والمثال الثانى: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنى الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشكّ فى جزئيّة شىء للوضوء والغسل الرافعين[224].
وناقش العلماء فى هذا المثال بأنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل، لا من قبيل الشبهة الموضوعيّة التى هى محلّ البحث.
لكنّ المناقشة غير صحيحة، فإنّه رحمه الله عنى بالطهور نفس الفعل الرافع للحدث كما صرّح به فى كلامه، والفعل الرافع هو نفس الوضوء والغسل، فالمأمور به يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، لا أنّه مسبّب ممّا يردّد بينهما.
نعم، لو قيل: إنّ الطهور هى الطهارة النفسانيّة التى فى مقابل الحدث المتحصّلة من الوضوء والغسل، لكان هذا المثال من قبيل الشكّ فى المحصّل، لكنّه لم يرد من الطهور هذا المعنى، فلا يرد عليه الإشكال فى هذا المثال[225].
وكيف كان، فما مقتضى حكم العقل فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى

الشبهة الموضوعيّة؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 227

تنبيه

وليعلم أنّ النزاع وإن كان فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، إلّاأنّه ينبغى البحث عن الأقلّ والأكثر الاستقلالى أيضاً هاهنا تبعاً، وذلک لأنّ الشبهات الموضوعيّة الشائعة بينهم من أوّل البراءة إلى هنا ترجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلالى فى الشبهة الموضوعيّة، ألا ترى أنّا إذا شككنا فى حلّيّة مايع وحرمته لأجل الشكّ فى خمريّته وخلّيّته[226]، شككنا واقعاً فى أنّ دليل حرمة شرب الخمر هل يختصّ بالأفراد المعلومة من الخمر أو يعمّ ما شكّ فى فرديّته أيضاً؟

ولأجل رجوع الشبهات الموضوعيّة الشائعة إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين لم نتعرّض لها فى المباحث السابقة، بل أخّرنا البحث عنها إلى‌هنا.

وبالجملة: ينبغى تعميم النزاع هاهنا بحيث يعمّ الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين كليهما، فنقول:

الأقوال فى المسألة ثلاثة:

أ- جريان البراءة العقليّة مطلقاً.

ب- عدم الجريان مطلقاً.

ج- التفصيل بين الاستقلاليّين والارتباطيّين، فتجرى فى الأوّل دون الثانى.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

اختار المحقّق العراقى رحمه الله القول الأوّل، واستدلّ عليه بأنّا إذا شككنا فى خمريّة مايع مثلًا، نشكّ فى سعة التكليف المتعلّق بالخمر وضيقه، فلو كان فى الواقع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 228
خمراً، فالتكليف يشمله، ولو لم يكن خمراً فلا يشمله، وإذا شكّ فى سعة الحكم وضيقه فالمرجع هو البراءة، كما إذا شكّ فى أصل الحكم، فإنّ العقل يحكم فى كليهما بقبح العقاب بلا بيان.
والأمر هكذا فى الارتباطيّين، فإنّ المولى إذا قال بنحو العامّ المجموعى: «أكرم مجموع العلماء» وشكّ العبد فى عالميّة زيد مثلًا فإنّه يشكّ فى سعة الحكم الصادر منه وضيقه، والمرجع فيه هو البراءة، كما إذا شكّ فى أصل التكليف، فإنّ العقل يحكم فى كليهما بقبح العقاب بلا بيان[227].
هذا محصّل كلامه رحمه الله.

وفى مقابله من ذهب إلى عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ينحصر فيما إذا كان البيان من وظائف الشارع، ورفع الشكّ فى الشبهة الموضوعيّة ليس وظيفته، سواء كانت الشبهة الموضوعيّة من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أو الارتباطيّين، فإنّا إذا شككنا فى خمريّة شىء ليس على الشارع أن يبيّن أنّه خمر أو ليس بخمر، فالعقاب على شرب الخمر المشكوک ليس ممّا يحكم العقل بقبحه.
بل لو كان الحاكم من الموالى العرفيّة لم يكن كلامه فى تعيين الموضوعات حجّة، فلو قال: «اجتنب عن الخمر» ثمّ قال: «هذا المايع خمر» لم يثبت بقوله الخمريّة.
والحاصل: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الشبهات الموضوعيّة يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 229
مجرى الاشتغال مطلقاً، ولا مجال لجريان البراءة فيه أصلًا، لأنّ بيان الموضوع ليس على الحاكم، بل لم يكن حجّة إذا كان الحاكم من الموالى العرفيّة.

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يفصّل بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين، فيجب الاحتياط فى الأوّل وتجرى البراءة فى الثانى.
مثال القسمين: ما إذا وجب إكرام العلماء وشككنا فى عالميّة زيد، فإن اخذ العامّ بنحو العموم الاستغراقى- كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم»- فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، وإن اخذ بنحو العموم المجموعى- كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم مجموع العلماء»- فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.
والفرق بين القسمين من العامّ أنّ التكليف فى العموم الاستغراقى ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة بعدد أفراد ما اضيفت إليه كلمة «كلّ» ولكلّ فرد إطاعة مستقلّة وعصيان مستقلّ، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» بمنزلة قوله: «أكرم زيداً العالم، أكرم عمراً العالم، أكرم بكراً العالم» وهكذا، فلا يلاحظ المولى كلمة «كلّ» بعنوان الموضوعيّة، بل هى عنوان مشير إلى كلّ فرد من أفراد العالم.
بخلاف العامّ المجموعى، فإنّه لا ينحلّ إلى أحكام متعدّدة، بل هو تكليف واحد له إطاعة واحدة وعصيان واحد، فإذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» يلاحظ لفظ «المجموع» بعنوان الموضوعيّة، لا بعنوان الطريقيّة والمشيريّة.
دليلنا على التفصيل أنّا إذا شككنا فى عالميّة زيد فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين علمنا أنّ لكلّ فرد من أفراد العالم- كعمرو وبكر وغيرهما- وجوب إكرام مستقلّ، وشككنا فى أنّ لزيد أيضاً وجوب إكرام كذلك أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 230
فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا ترک العبد إكرامه وكان فى الواقع عالماً.
توضيح ذلک: أنّ كلمة «البيان» فى قولنا: «يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان» ليس بمعنى البيان الصادر من قبل المولى، حتّى يقال: ليس من وظائفه بيان الموضوعات، بل هو عبارة عن الحجّة التى تتركّب من مقدّمتين يعبّر عنهما ب «الصغرى» و «الكبرى» ولا تتمّ الحجّة إلّابتماميّتهما، فإذا قال المولى:
«أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقى، كانت الحجّة تامّة بالنسبة إلى معلوم العالميّة، لأنّا نتمكّن من تشكيل القياس ونقول: «هذا عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فهذا يجب إكرامه» بخلاف مشكوک العالميّة، لعدم تماميّة الصغرى بالنسبة إليه كى ينضمّ إليها الكبرى الكلّيّة ويتمّ القياس المنتج، فالعقاب على ترک إكرامه يكون عقاباً بلا حجّة وبيان، وهو قبيح عقلًا.

وأمّا إذا شككنا فى عالميّة زيد فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فحيث إنّ لفظ «المجموع» فى قول المولى: «أكرم مجموع العلماء» اخذ بنحو الموضوعيّة فلم يحرز العنوان المأمور به- وهو إكرام مجموع العلماء- فيما إذا تركنا إكرامه، مع أنّ إحراز العنوان ممّا لابدّ منه[228]، وبدونه لا تكاد تجرى البراءة العقليّة.

تتمّة

قد يتعلّق التكليف بنفس الطبيعة، مثل «لا تشرب الخمر» فإذا شككنا فى خمريّة مايع فهل تجرى البراءة مثل تعلّق التكليف بنحو العموم الاستغراقى، أو يجب الاحتياط، مثل تعلّقه بنحو العموم المجموعى؟ وبعبارة اخرى: هل هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 231
من مصاديق الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أو الارتباطيّين؟
الظاهر أنّه نظير العامّ الاستغراقى، فإنّ الظاهر من قول المولى: «لا تشرب الخمر» أنّ كلّ فرد من أفراد شرب الخمر حرام، فإذا شككنا فى خمريّة مايع فلم نحرز صغرى القياس بالنسبة إليه، فالعقاب على شربه كان عقاباً بلا حجّة وبيان، وهو قبيح.
فتلخّص من جميع ما ذكرناه فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة أنّ البراءة العقليّة تجرى فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين دون الارتباطيّين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 233
فى نسيان الجزء أو الشرط

تنبيهات الأقلّ والأكثر

اشارة

ينبغى أن يذكر عقيب البحث عن الأقلّ والأكثر مسائل بعضها اصوليّة وبعضها فقهيّة، ولكن كلّها تكون محلّ الابتلاء ويحتاج المكلّف كثيراً ما إليها:

المسألة الاولى: فى نسيان الجزء أو الشرط

اشارة

إذا دلّ دليل على جزئيّة شىء أو شرطيّته للمأمور به إجمالًا ولم يكن له إطلاق، فشككنا فى أنّه جزء أو شرط له مطلقاً- سواء كان المكلّف ملتفتاً أو ناسياً[229]- أو انحصر جزئيّته وشرطيّته بحال الالتفات[230]، فماذا يقتضيه القواعد والاصول؟ هل تجرى البراءة العقليّة أم يجب الاحتياط؟

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة

قال شيخنا العلّامة «أعلى اللَّه مقامه» فى الرسائل:
الأقوى أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّاأن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءً فى حال العمد كان جزءً فى حال الغفلة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 234
فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتىّ به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده[231].
ثمّ استدلّ على قوله: «ما كان جزءً فى حال العمد كان جزءً فى حال الغفلة» بأنّ المكلّف الذى يعلم جزئيّة السورة للصلاة فى حال الالتفات ويشكّ فى جزئيّتها لها فى حال النسيان يتوجّه إليه التكليف بالصلاة مع السورة ابتداءً قبل الغفلة، وإذا غفل عنها فى أثناء الصلاة لم يتغيّر التكليف ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، بأن يقول: «أيّها الغافل لا تجب عليک السورة» لأنّه مستلزم لرفع غفلته، فالصلاة المأتىّ بها من غير سورة غير مأمور بها أصلًا، غاية الأمر عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، فإذا التفت إليها يجب عليه الإتيان بالصلاة المشتملة لها[232]. هذا محصّل كلامه رحمه الله.

أقول: لو أراد بقوله: «ما كان جزءً فى حال العمد كان جزءً فى حال الغفلة» أنّ بين الجزئيّة فى حال العمد والجزئيّة فى حال النسيان ملازمةً بحسب مقام الثبوت، فهو باطل، إذ لا مانع من أن يكون شىء جزءً للمركّب ومؤثّراً فى حصول الغرض منه فى حال العمد بدون جزئيّته له فى حال النسيان، فإنّا نعلم أنّ الركوع مثلًا جزء للصلاة حتّى فى حال النسيان، ولكنّ السورة لا تكون جزءً لها ومؤثّرة فى حصول الغرض منها إلّافى حال العمد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 235
وإن أراد به أنّ بين الجزئيّة فى حال العمد والجزئيّة فى حال النسيان ملازمةً بحسب مقام الإثبات- كما هو ظاهر كلامه- أى بحسب مقام البيان وإفهام المخاطب، فإنّا لا نسلّم أنّ المولى يحتاج إلى خطابين: أحدهما فى حال الالتفات، والآخر فى حال الغفلة كى يصحّ القول بأنّ الخطاب الثانى مستلزم لرفع غفلة الغافل، فإنّ المولى إن أراد جزئيّة السورة للصلاة فى خصوص حال الالتفات يتمكّن من أن يوجّه خطاباً واحداً إلى عامّة المكلّفين بقوله: «يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلاة، والصلاة عشرة أجزاء: تكبيرة الإحرام، والحمد، والسورة، و ...» لكنّه يعلم أنّ المتذكّر يأتى بها مع السورة، والناسى- حيث لا يقدر على السورة- يأتى بها بدونها، وهذا هو غرضه من خطابه[233].
فلو أراد عدم جزئيّة المنسىّ بالنسبة إلى الغافل لم يحتج إلى توجيه خطابين إليه.
لكن إذا زالت غفلة المكلّف لا يعلم أنّ السورة المنسيّة كانت جزءً للصلاة بالنسبة إليه أم لا، فيحتاج إلى التمسّک بالأصل، والأصل يقتضى البراءة، لأنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا شككنا فى أصل الجزئيّة يحكم به أيضاً فيما إذا علمنا الجزئيّة إجمالًا، لكن شككنا فى أنّه جزء مطلقاً أو فى خصوص حال الالتفات، فإنّ الجزئيّة فى حال الالتفات معلومة تفصيلًا، وفى حال النسيان مشكوكة بدواً.
فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله غير صحيح.
بل استشكل عليه أكثر المتأخّرين عنه حتّى بعض الفضلاء من تلامذته بوجوه:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 236

منها: ما أفاده الميرزا حسن الشيرازى «أعلى اللَّه مقامه» فإنّه بعد الالتزام بما ذكره الشيخ سلك طريقاً آخر لإثبات البراءة العقليّة، وهو أنّ الغافل عن الجزء لا تكليف له أصلًا، أمّا عدم تكليفه بالصلاة مع السورة فلأنّه لا يقدر عليها، وأمّا عدم تكليفه بالصلاة بدون السورة فلأنّه لابدّ للمولى من توجيه هذا التكليف إليه بعنوان أنّه غافل، لعدم شموله للملتفت، مع أنّه لا يتوجّه إلى غفلته، فيستحيل تكليفه بهذا العنوان، وإلّا تبدّل غفلته إلى الالتفات كما قال الشيخ الأعظم قدس سره فليس الغافل عن السورة مكلّفاً بالصلاة أصلًا ما دام غافلًا.
ثمّ إذا أتى بالصلاة الفاقدة للسورة وزالت غفلته، يشكّ فى أنّ التكليف بالصلاة هل حدث بالنسبة إليه أم لا؟ فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا حجّة وبرهان.
وهذا بخلاف الغافل عن أصل الصلاة، فإنّه وإن لم يكن أيضاً حين غفلته مكلّفاً بالصلاة، إلّاأنّه بعد زوال الغفلة يعلم بصيرورته مكلّفاً بها، فلابدّ له من الإتيان بها.
والفارق بينهما أنّ الغافل عن السورة أتى بصلاة فاقدة لها، والغافل عن أصل الصلاة لم يأت بها أصلًا[234].
هذا حاصل ما أفاده الميرزا الشيرازى رحمه الله فى مقام الإشكال على بيان الشيخ الأنصارى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 237

وهو وإن كان كلاماً جيّداً يمكن به المناقشة فى نظريّة الشيخ رحمه الله وإثبات البراءة العقليّة، إلّاأنّه رحمه الله أخطأ فى الالتزام بما أفاده الشيخ من عدم إمكان توجّه التكليف بالصلاة بدون السورة المنسيّة إلى الناسى، لما عرفت من تمكّن المولى من توجيه خطاب واحد إلى جميع المكلّفين، لكنّه يعلم أنّ الناسى للسورة يأتى بها بدونها، وهذا هو مقصوده وغرضه.

ومنها: ما نقله المحقّق النائينى رحمه الله عن بعض تلامذة الشيخ الأعظم المقرّر لبحثه فى مسائل الخلل، ثمّ أجاب عنه:
أمّا الإشكال: فهو- مع توضيح منّا- أنّ بيان الشيخ رحمه الله يتوقّف على انحصار توجيه الخطاب إلى الغافل بلفظ الخطاب، بأن يقال: «أيّها الغافل عن السورة يجب عليك الصلاة بدونها» مع أنّه يمكن توجيه التكليف إليه بلفظ آخر، مثلًا إذا كانت الصلاة التامّة مركّبة من عشرة أجزاء يتمكّن المولى من أن يقول:
«يجب على الملتفت عشرة أجزاء وعلى الغافل تسعة أجزاء» والغافل يأتى عملًا بالأجزاء التسعة التى تكون مأموراً بها بالنسبة إليه، غاية الأمر أنّه أخطأ فى التطبيق، فإنّه حيث لم يكن متوجّهاً إلى غفلته أتى بالأجزاء التسعة بخيال أنّه متذكّر مع كونه فى الواقع غافلًا، والخطأ فى التطبيق لا يكون مضرّاً، ألا ترى أنّ الرجل قد يصلّى أداءً بخيال أنّه فى الوقت مع كونه فى خارجه واقعاً، أو قضاءً بخيال كونه فى خارج الوقت مع أنّه فيه حقيقةً، وصلاته صحيحة فى كلتا الصورتين، فهذا شاهد على أنّ الخطأ فى التطبيق لا يوجب بطلان العمل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 238
هذا ما استفيد من تقريرات بعض الأجلّة لبحث الشيخ العلّامة «أعلى اللَّه مقامه» فى باب الخلل الواقع فى الصلاة على ما نقله المحقّق النائينى رحمه الله[235].
وأمّا الجواب: فهو قوله قدس سره:
هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه يعتبر فى صحّة البعث والطلب أن يكون قابلًا للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو فى الجملة، وأمّا التكليف الذى لا يصلح لأن يصير داعياً ومحرّكاً للإرادة فى وقت من الأوقات، فهو قبيح مستهجن.
ومن المعلوم: أنّ التكليف بعنوان «الناسى» غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإرادة، لأنّ الناسى لا يلتفت إلى نسيانه فى جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.
وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعياً ومحرّكاً للإرادة بعنوان الأداء والقضاء، لإمكان الالتفات إلى كون الأمر أداءً أو قضاءً، ويمكن امتثالهما بما لهما من العنوان.
نعم، قد يتّفق الخطأ فى التطبيق فيهما، وأين هذا من التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق؟ كما فيما نحن فيه، فقياس المقام

بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغى[236]، إنتهى كلامه رحمه الله.
ويمكن المناقشة فيه، فلا يرد على المقرّر ما أورده عليه.
نعم، يرد عليه أنّ المولى لا يحتاج إلى إنشاء تكليفين مستقلّين: أحدهما

للذاكر والآخر للناسى فيما إذا أراد اختصاص الجزئيّة بحال الذكر، بل يمكن له إنشاء تكليف واحد لجميع المكلّفين، وهو أن يقول: «يا أيّها الناس تجب عليكم الصلاة، وهى مركّبة من عشرة أجزاء: تكبيرة الإحرام، والحمد، والسورة، و ...» لكنّه حيث يعلم أنّ الناسى يترک السورة أراد فى الواقع أنّ وظيفته هى الصلاة بدون السورة.
والشاهد على هذا أنّ الناسى يأتى بالمأمور به بداعى الأمر الذى يكون داعياً للمتذكّر، لأنّه يرى نفسه متذكّراً، لا غافلاً، فتكليفهما تكليف واحد، وهو بوحدته يكون داعياً لهما.
وبالجملة: ما وجه الحاجة إلى تكليف ثانٍ متوجّه إلى الناسى بعد أنّه يرى نفسه ذاكراً ويأتى بالمأمور به بداعى الأمر الذى يكون داعياً للذاكر؟!

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه يمكن التفكيک بين ناسى الجزء والملتفت إليه فى الواجب بأن وجّه الخطاب على نحو يعمّ[237] الذاكر والناسى بالخالى عمّا شكّ فى دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر، أو وجّه إلى الناسى خطاب يخصّه بوجوب الخالى بعنوان آخر عامّ[238]
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 240
أو خاصّ، لا بعنوان الناسى كى يلزم استحالة إيجاب ذلک عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة كما توهّم لذلک استحالة تخصيص الجزئيّة أو الشرطيّة بحال الذكر وإيجاب العمل الخالى عن المنسىّ على الناسى[239]، إنتهى كلامه رحمه الله.
أقول: هذا الكلام صحيح فى نفسه، لكن قد عرفت أنّ المولى لا يحتاج إلى خطابين، لإمكان حصول غرضه بتكليف واحد يكون داعياً إلى إيجاد المأمور به بالنسبة إلى المتذكّر والناسى كليهما.

وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت، فتجرى البراءة، وبين زواله فى أثنائه، فيجب الإتيان بالمركّب التامّ، فإنّه قال:
إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيّة فى حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها فى تمام الوقت، إلّامع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر المكلّف فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسىّ فى حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التامّ فى حال التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء والشرائط فى مجموع الوقت، ويكفى فى وجوب ذلک التمكّن من إيجادها كذلک ولو فى جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكّن من ذلک فى جميع آنات الوقت، كما هو الحال فى غير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 241
الناسى من سائر ذوى الأعذار، فإنّه لا يجوز الاعتداد بالمأتىّ به فى حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت.
والحاصل: أنّ رفع الجزئيّة بأدلّة البراءة فى حال النسيان لا يلازم رفعها فى ظرف التذكّر، لأنّ الشكّ فى الأوّل يرجع إلى ثبوت[240] الجزئيّة فى حال النسيان، وفى الثانى يرجع إلى سقوط[241] التكليف بالجزء فى حال الذكر، والأوّل مجرى البراءة، والثانى مجرى الاشتغال.
هذا إذا لم يكن المكلّف ذاكراً فى أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان فى الأثناء، وإلّا فيجرى استصحاب التكليف الثابت عليه فى أوّل الوقت، للشكّ فى سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت[242]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وأنت خبير بأنّ أوّل كلامه مغاير لآخره، فإنّه تمسّک فى البداية بالإطلاق وفى النهاية بقاعدة الاشتغال، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا لم يكن إطلاق فى البين كما أشرنا إليه فى أوّل البحث[243]، وأمّا إذا كان لدليل المركّب أو لدليل جزئيّة الجزء إطلاق، فهو مسألة اخرى سنبحث عنها إن شاء اللّه تعالى[244]. فما فرضه المحقّق النائينى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 242
ثمّ الجمع بين الدليلين لا يصحّ، لأنّ مجرى الاشتغال ما إذا لم يكن دليل اجتهادى فى البين، فإنّ الاصول لا تجرى مع وجود الأمارات، وإن كان الأصل موافقاً لها، فالجمع فى الاستدلال بين التمسّک بالإطلاق وبأصالة الاشتغال ليس ممّا ينبغى.
ومع الغضّ عن خروج ما ذكره عن محلّ النزاع، وعن عدم صحّة الجمع بين الدليلين يمكن المناقشة فى فقرات من كلامه:
أ- قوله: إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيّة فى حال النسيان فقط.
فإنّ اختصاص أصالة البراءة بحال النسيان يستلزم كونها لغواً، لأنّ التكليف بإتيان المنسىّ حال النسيان لا يصحّ قطعاً، وإن لم تجر أصالة البراءة، لأنّ الناسى لا يقدر على إتيانه ما دام ناسياً كى يصحّ تكليفه به، فلا أثر لأصالة البراءة لو قلنا باختصاصها بهذا الحال.
ب- قوله فى مورد الشکّ فى جزئيّة المنسىّ فى ظرف التذكّر: إنّ الشکّ فيها يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء فى حال الذكر، وهو مجرى الاشتغال.
وحاصله: أنّ على المكلّف- بعد زوال النسيان فى أثناء الوقت- إتيان المأمور به التامّ، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى.
فإنّه لا يلائم واحداً من المبانى التى نقلناها آنفاً.
أمّا على مبنى الميرزا الشيرازى رحمه الله فلأنّه قال بعدم التكليف حال النسيان أصلًا، لا بالتامّ ولا بالناقص، فإذا زال النسيان شككنا فى حدوث التكليف بالمركّب التامّ، والشکّ فى حدوث التكليف مجرى البراءة، لا الاشتغال.
وأمّا على مبنى من نقل نظريّته المحقّق النائينى رحمه الله- وهو بعض تلامذة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 243
الشيخ- فلأنّه قال: إنّ الناسى مكلّف بالناقص الذى أتى به، ولكنّه أخطأ فى التطبيق حيث يرى نفسه ذاكراً، فإذا زالت غفلته شکّ فى أنّ تكليف الذاكر الذى لم يكن متوجّهاً إليه حتّى الآن هل حدث بالنسبة إليه أم لا؟ وهذا أيضاً

مجرى البراءة.
وأمّا على ما اختاره المحقّق الخراسانى- الذى حسّنه المحقّق النائينى رحمه الله- فلأنّه قال: يمكن أن يوجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسى بالخالى عمّا شكّ فى دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر، فعلى مذهبه أيضاً يكون الغافل مكلّفاً بالناقص ما دام غافلًا، وبعد رفع الغفلة يشكّ فى أنّ تكليف الذاكر هل يتوجّه إليه من الآن أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءة.
وبالجملة: إنّ المبانى الثلاثة مشتركة فى أنّ التكليف بالتامّ لم يكن متوجّهاً إلى الغافل قبل زوال غفلته، فأين الاشتغال اليقينى بالنسبة إليه كى يقتضى الفراغ اليقينى؟!
ج- ما ذكره رحمه الله من جريان الاستصحاب إذا كان فى أوّل الوقت ذاكراً ثمّ عرض عليه النسيان حين العمل ثمّ زال نسيانه قبل خروج الوقت.
فإنّ التكليف بالتامّ وإن كان متوجّهاً إليه فى أوّل الوقت، إلّاأنّه ارتفع فى ظرف النسيان قطعاً، لعدم القدرة عليه حينئذٍ، فإذا زال نسيانه شكّ فى عوده ثانياً، فلا مجال للاستصحاب، لأنّ اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين شرط فى جريان الاستصحاب، وهو مفقود فيما نحن فيه، بل يجرى استصحاب عدم التكليف بالتامّ، فإنّه يعلم بعدم كونه مكلّفاً بالتامّ حال النسيان، ويشكّ فيه بعد زوال العذر، فيستصحب العدم.
فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ العقل يحكم بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان، سواء كان الغفلة مستوعبة لجميع الوقت أو زالت فى أثنائه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 244

مقتضى إطلاق الأدلّة فى موارد نسيان الجزء

هذا إذا لم يكن لنا دليل اجتهادى دالّ على الجزئيّة مطلقاً أو على اختصاصها بحال الذكر، وبعبارة اخرى: إذا لم تقم حجّة على ركنيّة الجزء المنسىّ أو على عدم ركنيّته.
وأمّا إذا كان لنا دليل اجتهادى مثل الإطلاق فلا مجال لجريان الاصول، وحينئذٍ للمسألة صورتان:
الاولى: أن يكون الإطلاق فى دليل جزئيّة الجزء، كدليل جزئيّة السورة للصلاة.
الثانية: أن يكون فى دليل المركّب، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ»[245] على فرض كونه فى مقام البيان من الجهة المبحوث عنها، لا فى مقام بيان مجرّد تشريع الصلاة بنحو الإجمال.
والقاعدة تقتضى بطلان صلاة الناسى للجزء فى الصورة الاولى وصحّته فى الصورة الثانية.
وذلک لأنّ إطلاق دليل الجزئيّة يدلّ عليها فى حالتى الذكر والنسيان، فالمكلّف الناسى للجزء لم يأت بالمأمور به واقعاً، فلابدّ له بعد زوال غفلته من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.
بخلاف ما إذا كان الإطلاق فى دليل المركّب، إذ لابدّ فى تقييده من الاكتفاء بالقدر المتيقّن، وهو الإخلال بالسورة عمداً، وأمّا الإخلال بها نسياناً فيتمسّک فيه بإطلاق الأمر بالمركّب ويحكم بصحّة الصلاة، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 245
وبالجملة: إذا كان هاهنا إطلاق فلا مجال لجريان الأصل العملى، سواء كان موافقاً للإطلاق أو مخالفاً له.
هذه قاعدة كلّيّة فى باب الصلاة وغيرها من المركّبات المأمور بها، وأمّا صغريات هذه القاعدة- وهى إطلاق دليل الجزئيّة أو دليل المركّب- فلابدّ فى كلّ باب من النظر إلى دليل تلک الصغريات حتّى يتّضح حالها.

وحيث إنّ المحقّق العراقى رحمه الله تعرّض للبحث الصغروى فى خصوص باب الصلاة فلا بأس بالتكلّم حول ما ذكره:
قال رحمه الله بعد بيان القاعدة الكلّيّة:
ولكن دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركّب ساقطة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات[246] إنّما كانت مسوقة لبيان مجرّد تشريع المركّب بنحو الإجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتّى يكون مرجعاً عند الشكّ فى جزئيّة شىء أو شرطيّته للمركّب.
وأمّا دليل المثبت للجزئيّة فلا يبعد دعوى اقتضائه للركنيّة، لقوّة ظهوره فى الإطلاق والشمول لحال النسيان، من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع، كقوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلّابطهور» وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع فى الصلاة واسجد فيها» ونحو ذلک من الأوامر المتعلّقة بأجزاء المركّب.
نعم، فى مورد يكون دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 246
المستفادة منه بحال الذكر، لكونه هو المتيقّن من الإجماع على ثبوت الجزئيّة، بخلاف ما لو كان دليل الجزء غير الإجماع، فإنّ إطلاقه مثبت لعموم جزئيّة الجزء لحال النسيان أيضاً.
لا يقال: إنّ ذلک يستقيم إذا كان دليل اعتبار الجزء بلسان الوضع، كقوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» وأمّا إذا كان بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع فى الصلاة» فلا يتمّ ذلک، لأنّ الجزئيّة حينئذٍ تتبع الحكم التكليفى، فإذا كان الحكم التكليفى مختصّاً بحكم العقل بحال التذكّر ولا يمكن شموله لحال الغفلة والنسيان فالجزئيّة المستفادة منه تتبعه وتختصّ بحال الذكر أيضاً.
فإنّه يقال: إنّه لو تمّ ذلک فإنّما هو فى فرض ظهور تلک الأوامر المتكفّلة لبيان الأجزاء والشرائط فى المولويّة النفسيّة أو الغيريّة، وإلّا فعلى ما هو التحقيق من ظهورها فى الإرشاد إلى جزئيّة متعلّقاتها للمركّب ودخلها فى الملاكات والمصالح الكائنة فيه، فلا يستقيم ذلک، إذ لا يكون حينئذٍ محذور عقلى أو غيره فى عموم الجزئيّة لحال النسيان.
مع أنّه على فرض ظهورها فى المولويّة ولو[247] بدعوى كونها بحسب اللبّ عبارةً عن قطعات ذلک الأمر النفسى المتعلّق بالمركّب غير أنّها صارت مستقلّة فى مقام البيان، نقول: إنّ المنع المزبور عن عموم الجزئيّة لحال النسيان إنّما يتّجه إذا كان الحكم العقلى بقبح تكليف الناسى والغافل فى الارتكاز بمثابة يكون كالقرينة المحتفّة بالكلام، بحيث يمنع عن انعقاد ظهوره فى الإطلاق، وهو

فى محلّ المنع، فإنّ الظاهر هو عدم كونه من العقليّات الضروريّة المرتكزة فى أذهان العرف والعقلاء، وأنّه من العقليّات غير الارتكازيّة التى لا ينتقل الذهن إليها إلّابعد الالتفات والتأمّل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيدخل حينئذٍ فى القرائن المنفصلة المانعة عن مجرّد حجّيّة ظهور الكلام، لا عن أصل ظهوره، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يقتضيه الحكم العقلى المزبور إنّما هو المنع عن حجّيّة ظهور تلك الأوامر فى الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفى، وأمّا بالنسبة إلى ظهورها فى الحكم الوضعى- وهو الجزئيّة وإطلاقها لحال النسيان- فحيث لا قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها فى ذلک.
وعلى فرض الإغماض عن ذلک أيضاً يمكن التمسّک بإطلاق المادّة لدخل الجزء فى الملاک والمصلحة[248] حتّى فى حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ فى صحّة التمسّک بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئيّة لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفى أو بلسان الوضع[249]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وما ذكره من الأجوبة الثلاثة[250] عن الإشكال كلّها منظور فيه:
أمّا الأوّل: فلأنّ الأوامر المولويّة والإرشاديّة تشتركان فى أنّ الموضوع له فيهما هو البعث والتحريک، فإنّ صيغة «افعل» وضعت لهذا المعنى، وأيضاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 248
تشتركان فى أنّهما يستعملان فى نفس هذا المعنى الحقيقى، لا أنّ الأمر المولوى يكون مستعملًا فى المعنى الحقيقى- وهو البعث والتحريک- والإرشادى فى غير هذا المعنى مجازاً، ولذا لا يمكن توجيه الأمر الإرشادى إلى المجنون، كما لا يمكن توجيه الأمر المولوى إليه.
ولكنّ الفرق بينهما أنّ الغرض من صدور الأمر المولوى هو المصالح التى تكون فى المأمور به- على ما هو المشهور بين العدليّة- ولكنّ الغرض من صدور الأمر الإرشادى هو مجرّد الهداية، فإنّ الطبيب إذا قال: «كل هذا الدواء» فهو بعث إلى أكله، ولكن غرضه من هذا البعث هدايته إلى أنّه لو أحبّ زوال المرض فلابدّ له من أكل هذا الدواء.
وبالجملة: لا فرق بين الأمر المولوى والإرشادى فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه، فكلّ ما هو شرط فى الأوّل فهو شرط فى الثانى، فكما لا يمكن توجيه البعث المولوى إلى الناسى لا يمكن توجيه البعث الإرشادى أيضاً إليه.
وأمّا الثانى: فلأنّه لا فرق بين الأحكام العقليّة الضروريّة وغير الضروريّة فى الجهة المبحوث عنها، لأنّ كليهما يمنعان عن انعقاد الإطلاق- كالقرينة المتّصلة- وإنّما الفرق بينهما فى سرعة الدرک وبطؤه، ولكنّ المدرَک فى كليهما أمر واقعى ثابت حين صدور الكلام من المولى، فهو مقرون بالكلام من حين الصدور وإن لم نتوجّه إليه قبل التأمّل فى مباديه، بخلاف القرينة المنفصلة والمخصّص المنفصل اللفظى، فإنّه لا يكون موجوداً حين صدور العامّ، فالحكم العقلى غير الضرورى أيضاً يمنع عن أصل تحقّق الإطلاق، كالمخصّص المتّصل، ولا يكون بينه وبين الضرورى فرق من هذه الجهة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 249
على أنّ كون عدم شمول التكليف للناسى من العقليّات غير الضروريّة مختلف فيه، فإنّ بعضهم قال بكونه من ضروريّات العقل.
سلّمنا أنّ حكم العقل إذا كان غير ضرورى لا يمنع إلّاعن حجّيّة الظهور فى الإطلاق، كالقرينة المنفصلة اللفظيّة، وأغمضنا عن الاختلاف فى كون حكم العقل بقبح تكليف الناسى من العقليّات الضروريّة أو غير الضروريّة، لكنّ الفرق بين عدم حجّيّة إطلاق دليل الجزء بالنسبة إلى الحكم التكليفى وحجّيّته بالنسبة إلى الحكم الوضعى غير تامّ، فإنّه يتمّ لو كان الحكمان فى

عرض واحد، ولكنّهما ليسا كذلک، فإنّ الحكم التكليفى مدلول مطابقى لدليل الجزء، والحكم الوضعى- وهو الجزئيّة- مدلول التزامى له تابع للمدلول المطابقى، فقوله: «اركع فى الصلاة» يدلّ بالمطابقة على وجوب الركوع فيها، فإنّ صيغة «افعل» وضعت للبعث والتحريک، ويدلّ بالالتزام والتبع على كون الركوع جزءً لها، فالحكم الوضعى تابع للحكم التكليفى، ولا يعقل ضيق المتبوع وسعة التابع، فكما أنّ الأوّل يختصّ بالذاكر بحكم العقل فلابدّ من أن يكون الثانى أيضاً مختصّاً به.
وأمّا الثالث: فلأنّ الأمر إذا كان متوجّهاً إلى الذاكر فقط فمن أين يستكشف إطلاق المادّة وشمولها للناسى؟ لا طريق لنا إلى إثبات الجزئيّة إلّاالأمر، فإن كان مطلقاً فالجزئيّة أيضاً تكون مطلقة، وإن كان مقيّداً بحال الذكر فالجزئيّة أيضاً تكون مقيّدةً به، فإنّ كون المادّة ذات مصلحة إنّما يستفاد من الأمر المتعلّق بها.
ألا ترى أنّه لو لم يكن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ» لم نعلم أنّ إقامة الصلاة ذات مصلحة، وإذا قال: «أقيموا الصلاة بعد زوال الشمس» لا يمكن أن

يقال: الأمر بالصلاة وإن كان مقيّداً بما بعد الزوال إلّاأنّا نستكشف منه أنّها ذات مصلحة حتّى قبل الزوال.
فعلى مذهب المشهور من انحلال الأمر العامّ إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلّفين لا يمكن الجواب عن الإشكال الذى أورده العراقى رحمه الله على نفسه، ولابدّ من القول بإطلاق دليل الجزئيّة لو كان بلسان الوضع، وعدم إطلاقه لو كان بلسان التكليف.

الحقّ فى المسألة

نعم، بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللَّه تعالى» فى الأوامر العامّة نحو «اركعوا فى الصلاة»- من وحدة الأمر واقعاً أيضاً وعدم انحلاله إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلّفين، وهو بوحدته يعمّ جميع المكلّفين حتّى من لا يقدر على الإتيان بالمأمور به، لكنّه معذور فى المخالفة[251]- لا فرق بين كون دليل الجزئيّة بلسان الوضع أو بلسان التكليف، فكما أنّ الأوّل ظاهر فى الإطلاق وشموله للناسى، فكذلک الثانى.

ثمّ إنّه إذا ثبت الإطلاق فی دلیل الجزئیّة وشموله لحال النسیان، فهل یمکن تقییده بفقرة «رفع النسیان» من حدیث الرفع، أم لا؟
قال المحقّق النائینی والعراقی «أعلی اللّه مقامهما»: لا یمکن.
والتحقیق هو الإمکان، وقبل البحث فی ذلک لابدّ من ذکر مقدّمات أربع:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 251
الاولی: أنّ الأجزاء فی المرکّب الاعتباری[252] الذی تعلّق به الأمر لا تکون واجبة بالوجوب الغیری، وأیضاً لا یتبعّض الأمر بالمرکّب إلی أبعاض کی یتعلّق کلّ بعض منه بواحد من الأجزاء، بل حیث إنّ المرکّب لا یکون إلّا نفس الأجزاء یکون الداعی إلی کلّ جزء هو الأمر بالمرکّب، ولا تتوقّف داعویّته إلی بعض الأجزاء علی داعویّته إلی بعض آخر، فالأمر بالصلاة مثلًا یکون داعیاً إلی الرکوع والسجود فی عرض واحد.
الثانیة: أنّ التخصیص والتقیید تصرّف فی الإرادة الجدّیّة من العامّ والمطلق، لا الاستعمالیّة حتّی یستلزم التجوّز، فإذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ فی العموم الذی هو معناه الحقیقی، والمخصّص یدلّ علی أنّ الإرادة الجدّیّة تتعلّق بغیر الفسّاق من العلماء، کما علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله[253] وحقّقناه فی مبحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقیّد[254].
ولابدّ هاهنا من ضمّ نکتة إلیه، وهو أنّ دلیل التقیید تارةً: یکون صادراً لبیان الحکم الأوّلی، کقول المولی: «لا تعتق رقبة کافرة» المقیّد لقوله: «أعتق رقبة» واخری: لبیان الحکم الثانوی، کدلیل نفی الحرج الذی یقیّد إطلاق دلیل الوضوء مثلًا، وحدیث الرفع الذی یقیّد إطلاق دلیل الجزئیّة وشموله لحال النسیان لو قلنا بإمکان تقییده بحدیث الرفع.
والرفع وإن کان إزالة شیء ثابت والجزئیّة لم تکن ثابتةً واقعاً وجدّاً فی حالة النسیان حتّی یتعلّق بها الرفع، لکنّها حیث تکون مرادةً بنحو الإطلاق
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 252
وبحسب الاستعمال یصحّ تعلّق الرفع بها فی خصوص حال النسیان، فتختصّ بحال الذکر.
الثالثة: أنّه لا یمکن الأخذ بظاهر قوله: «رفع الخطأ والنسیان» بلا إشکال، فإنّا نعلم وجداناً أنّ نفس الخطأ والنسیان لم یرفعا، ولا یمکن أیضاً القول بکون المرفوع آثارهما، کیف وتحریر الرقبة یکون أثراً للقتل الخطأی وسجدتا السهو أثراً لنسیان التشهّد فی الصلاة مثلًا، ولا یمکن رفعهما، لأنّه یستلزم أن یکون الخطأ والنسیان مقتضیاً لثبوت الأثر ومقتضیاً لرفعه، وهو ضروری البطلان.

فلابدّ من الالتزام بأحد أمرين:
أ- أن يكون النسيان بمعنى المنسىّ، والخطأ بمعنى المخطأ، والمنسىّ فيما نحن فيه هو الجزء ورفعه يتحقّق برفع آثاره التى منها الجزئيّة، وهذا المعنى يكون صحيحاً بالنسبة إلى الغرض الذى نحن بصدده.
ولكن يرد عليه أوّلًا: أنّ النسيان إن كان بمعنى المنسىّ والخطأ بمعنى المخطأ فلِمَ لم يعبّر عنهما بالموصول، بأن يقال: «ما أخطأوا وما نسوا» كما عبّر بهذا التعبير فى الفقرات الاخر، وهى «ما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطرّوا إليه» مع أنّ المنسىّ وما نسوا، والمخطأ وما أخطأوا بمعنى واحد، فلابدّ من أن يكون التغيير فى العبارة لجهة.
وثانياً: أنّ كون النسيان بمعنى المنسىّ وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى ترک الجزء أو الشرط نسياناً، إلّاأنّه لا يصحّ بالنسبة إلى إتيان المانع كذلک، لأنّ من أتى بالمانع أو القاطع للصلاة نسى كونه مصلّياً، فالمنسىّ لو كان مرفوعاً بحديث الرفع لحكم بكونه غير مصلٍّ، فيلزم عليه الإعادة، مع أنّ حديث
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 253
الرفع فى مقام الامتنان وإسقاط التكليف، لا فى مقام إيجاد المشقّة وإثبات التكليف.
ب- أن يكون المرفوع الشىء الذى منشأه النسيان، فيكون معنى «رفع النسيان» رفع الشىء الناشئ عن النسيان، ولا محذور فى هذا المعنى، لأنّ الشىء المسبّب عن النسيان هو ترک الجزء والشرط وإتيان المانع، ورفع هذه الامور حكمٌ بأنّ ترک الجزء أو الشرط لا يكون تركاً لهما، وإتيان المانع لا يكون إتياناً به إذا كان عن نسيان، فيرفع الحديث الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة فى حال النسيان.
الرابعة: أنّ النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط، لا بوجودهما، ولا بعدمهما، لعدم كونهما موجودين كى يتعلّق النسيان بوجودهما، ولكون الترک أمراً اختياريّاً متفرّعاً على التوجّه والالتفات، فلا يمكن أن يكون نسيان العدم موجباً للعدم.
إذا عرفت هذه الامور اتّضح لک أنّ تقييد دليل الجزئيّة بالحديث صحيح، فلا يجب إعادة العمل إذا ترک جزئه نسياناً، لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصلاة مثلًا- عند نسيان السورة- صدرت بداعى الأمر بالمركّب، إذ قلنا فى المقدّمة الاولى: داعويّة الأمر بالنسبة إلى بعض الأجزاء لا تتوقّف على داعويّته بالنسبة إلى بعض آخر، فإذا نسى السورة لا يكون الأمر بالصلاة داعياً إليها، لكنّه داعٍ إلى سائر الأجزاء، ولا يجب أن يكون دليل التقييد بلسان بيان الحكم الأوّلى، بل قد يكون بلسان الحكم الثانوى كما قلنا فى المقدّمة الثانية، فلا محذور فى تقييد إطلاق دليل الجزئيّة بحديث الرفع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 254

لكنّ المحقّق النائينى والعراقى «أعلى اللَّه مقامهما» ذهبا إلى عدم صحّة التقييد.
ونحن نذكر ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى مقام الاستدلال، لكونه أكمل فى المقام، فنقول:
تشبّث المحقّق العراقى رحمه الله لإثبات مرامه بوجوه:
الأوّل: أنّ المرفوع بالحديث وإن كان هو المنسىّ، ورفعه بمعنى رفع آثاره، إلّا أنّ المنسىّ فيما نحن فيه هو وجود الجزء، وأثر وجوده هو الصحّة، ورفع هذا الأثر يستلزم بطلان عمل الناسى ووجوب الإعادة.
ولا يمكن رفع الجزئيّة بالحديث، لأنّ الجزئيّة من آثار طبيعة السورة لا وجودها[255]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الأوّل.
وجوابه واضح، فإنّا قلنا فى المقدّمة الأخيرة: إنّ النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط لا بوجودهما، واريد برفع الطبيعة رفع الجزئيّة والشرطيّة اللتين هما أثرها.
الثانى: أنّه إن اريد برفع الجزئيّة رفع الجزئيّة أو الشرطيّة عن الجزء والشرط المنسيّين فى مقام الدخل فى الملاک والمصلحة، فلا شبهة فى أنّ هذا الدخل أمر تكوينى غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعى، وإن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمنى المتعلّق بالجزء والتقيّد بالشرط، ففيه: أنّ الرفع فى الحديث يختصّ برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً، وعدم شموله للتكاليف المتعلّقة بالمنسىّ فى حال النسيان، لارتفاعها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 255
بمحض تحقّق النسيان بملاک استحالة التكليف بما لا يطاق[256]. هذا ما ذكره فى الوجه الثانى.
وفيه أوّلاً: أنّه خارج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان لدليل الجزئيّة إطلاق وشمول لحال النسيان لولا حديث الرفع.
وثانياً: أنّه مناقض لما تقدّم من قوله بإطلاق دليل الجزئيّة وشموله للناسى، وإن كان بلسان التكليف[257].
الثالث: أنّ غاية ما يقتضيه الحديث إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلى والجزئيّة الفعليّة عن الجزء المنسىّ فى حال النسيان، ولازمه سقوط الأمر الفعلى عن البقيّة أيضاً، لأنّ التكليف ارتباطى، والحديث لا يقتضى كون الناقص المأتىّ به هو المأمور به للناسى، لأنّه لا يتكفّل الوضع، بل يتكفّل الرفع فقط، فمن أين ثبت أنّ الناقص المأتىّ به يكون مأموراً به للناسى حتّى يكون صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة؟![258]. هذا حاصل كلامه فى الوجه

الثالث.
ويرد عليه أنّ الجمع بين إطلاق دليل الجزئيّة وحديث الرفع- بتقييد الأوّل بالثانى- ينتج اختصاص الجزئيّة بحال الذكر، وهذا يقتضى كون المأمور به فى حقّ الناسى هو بقيّة الأجزاء، فالناقص المأتىّ به يكون مأموراً به له، فلا يجب عليه الإعادة.
هذا تمام الكلام فى ترک الجزء والشرط نسياناً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 257
فى الزيادة العمديّة والسهويّة

المسألة الثانية: فى الزيادة العمديّة والسهويّة

القول فى تصوير الزيادة

وقبل الشروع فى البحث لابدّ من ذكر أمر يبتنى عليه المسألة، وهو أنّه هل يتصوّر تحقّق الزيادة فى المأمور به كما يتصوّر تحقّق النقيصة، أم لا؟
الحقّ أنّه لا تتصوّر زيادة الجزء أو الشرط بالدقّة العقليّة، فإنّ كون شىء جزءاً أو شرطاً للمأمور به، ومع ذلک زائداً عليه جمع بين المتنافيين، ولا فرق فى ذلک بين كون الجزء أو الشرط ملحوظاً لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة أو بشرط لا.
نعم، تتصوّر زيادة الجزء والشرط عرفاً إذا كانا ملحوظين لا بشرط.
وأمّا النقيصة: فلا إشكال فى إمكان تحقّقها عقلًا وعرفاً، فإنّ الركوع مثلًا إذا ترک فى الصلاة يحكم العقل بأنّ الصلاة تكون ناقصة لأجل ترک جزئها، كما يحكم به العرف.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى ذلک

لكنّ المحقّق العراقى رحمه الله قال بإمكان تحقّق الزيادة الحقيقيّة- أى العقليّة- كالعرفيّة، وقرّبه بذكر مقدّمات ثلاث، حيث قال:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 258
أمّا الكلام فى الجهة الاولى[259]: فتوضيحه يحتاج إلى تمهيد امور:
الأوّل: لا شبهة فى أنّه يعتبر فى صدق الزيادة الحقيقيّة فى الشىء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد يصدق عنوان الزيادة الحقيقيّة، ولذا لا يصدق على الدهن الذى اضيف إليه مقدار من الدبس أنّه زاد فيه إلّا على نحو من العناية.
نعم، الصادق إنّما هو عنوان الزيادة على ما فى الظرف بعنوان كونه مظروفاً، لا بعنوان كونه دهناً، فقوام الزيادة الحقيقيّة حينئذٍ فى أجزاء المركّبات وشرائطها إنّما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءً أو شرطاً لها، فإذا كان المركّب بنفسه من العناوين القصديّة، كالصلاة مثلًا على ما هو التحقيق من أنّ حقيقتها عبارة عن الأفعال والأذكار الخاصّة الناشئة عن قصد الصلاتيّة، لا أنّها عبارة عن[260] مجرّد الأفعال والأذكار والهيئات الخاصّة ولا مجرّدة عن قصد الصلاتيّة، بشهادة عدم حرمتها على الحائض إذا أتت بها على الكيفيّة الخاصّة لا بعنوان الصلاتيّة، يحتاج فى صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيّة بالجزء المأتىّ به أيضاً، وإلّا فمع فرض خلوّه عن قصد الصلاتيّة وعنوان الجزئيّة لها لا يكون المأتىّ به حقيقةً من سنخ الصلاة، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة فى الصلاة، إلّاعلى نحو من العناية، للمشاكلة الصوريّة.
الثانى: يعتبر أيضاً فى صدق عنوان الزيادة فى الشىء أن يكون المزيد فيه مشتملًا على حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتّى يصدق بالإضافة إليه عنوان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 259
الزيادة وعدمها، كما فى ماء الجبّ أو النهر مثلًا، فإنّه لابدّ فى صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص، ككونه بالغاً إلى نقطة كذا ومقدار كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، فيصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان الزيادة فيه، وإلّا فبدون ذلک لا يصدق عليه العنوان المزبور وإن بلغ من الكثرة ما بلغ، وكذلک الأمر فى المركّبات، ففيها أيضاً لابدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزءً لها فى مقام اختراع المركّب واختراعه[261]، ليتحقّق بذلک عنوان الزيادة فى المكتوبة.
الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط فى المركّب فى مقام اعتباره واختراعه يتصوّر على وجوه ثلاثة:
أحدها: اعتبار كونه جزءً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهة الزيادة فى

مقام الوجود والتحقّق.
وثانيها: اعتبار كونه جزءً على نحو لا بشرط من طرف الزيادة على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب باعتبار عدم تعلّق اللحاظ بالزائد فى مقام اعتباره جزءً للمركّب، كما لو فرض أنّه اعتبر فى جعل ماهيّة الصلاة الركوع الواحد لا مقيّداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعة الركوع، فإنّ فى مثله يكون الوجود الثانى من الركوع خارجاً عن حقيقة الصلاة، لعدم تعلّق اللحاظ به فى مقام جعل ماهيّة الصلاة.
الثالثة[262]: اعتبار كونه جزءً على نحو لا بشرط بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركّب وداخلاً فيه، لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر فى جعل

ماهيّة الصلاة طبيعة الركوع فى كلّ ركعة منها الجامعة بين الواحد والمتعدّد، لا الركوع الواحد، كما فى الصورة الثانية.
وبعدما عرفت ذلک نقول: إنّه على الاعتبار الأوّل لا شبهة فى أنّه لا مجال لتصوّر تحقّق الزيادة، فإنّه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة فى مقام اعتباره جزءً للمركّب تكون الزيادة فيه موجبةً للإخلال بقيده، فترجع إلى النقيصة.
وكذلک الأمر على الاعتبار الثانى، فإنّه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصة، إلّاأنّ عدم تصوّر الزيادة الحقيقيّة إنّما هو لكان[263] عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنّه بعد خروج الوجود الثانى عن دائرة اللحاظ فى مقام جعل ماهيّة الصلاة يستحيل اتّصاف الوجود الثانى بالصلاتيّة، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة ويصدق على الصلاة أنّها تكون مزيداً فيها، بل يكون ذلک من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن.
وأمّا على الاعتبار الثالث: فالظاهر أنّه لا قصور فى تصوّر الزيادة الحقيقيّة، فإنّ المدار فى زيادة الشىء فى الشىء على ما عرفت إنّما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر، ولا ريب فى صدق ذلک وتحقّقه على هذا الاعتبار، من غير فرق بين أن يكون الجزء مأخوذاً فى مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأوّل الذى لازمه هو خروج الوجود الثانى عن دائرة المطلوبيّة، أو اللابشرط بالمعنى الثانى الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعى المتحقّق بأوّل وجوده.

وذلک على الأوّلين ظاهر، فإنّ الوجود الثانى من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر فى المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّه يتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد مثلاً يتحدّد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثانى بالقياس إلى ذلک الحدّ من الزيادة فى الصلاة الموجب لقلب حدّه إلى حدّ آخر، وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو

مأمور به[264].
غاية ما هناک أنّه على الأوّل يكون الوجود الثانى من الزيادات المضرّة بالمأمور به من جهة رجوعه إلى الإخلال به من جهة النقيصة، بخلافه على الثانى، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطلة، وإنّما غايته هو كونه لغواً وخارجاً عن دائرة المطلوبيّة.
وكذلک الأمر على الأخير، إذ بانطباق صرف الطبيعى على الوجود الأوّل فى الوجودات المتعاقبة يتحدّد دائرة المركّب والمأمور به قهراً يجد[265] يكون الوجود الثانى بالقياس إليه من الزيادة فى المركّب والمأمور به[266]، إنتهى كلامه رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 262

ولنا فى مواضع من كلامه نظر، لكن نكتفى بذكر موضعين:
الأوّل: أنّه لا يمكن تصوّر أخذ الجزء والشرط بنحو اللابشرط بالمعنى الأوّل، أعنى اعتبار الركوع الواحد مثلًا لا مقيّداً كونه بشرط عدم الزيادة ولا طبيعة الركوع فى جعل ماهيّة الصلاة، لأنّ الوحدة إمّا قيد أو لا، فعلى الأوّل يرجع إلى أخذه بشرط لا، وعلى الثانى يرجع إلى اللابشرط بالمعنى الثانى.
الثانى:- وهو الإشكال الأساسى- أنّه لابدّ من تصوير الزيادة فى مقام تعلّق الأمر، لخروج مقام اختراع المركّب واعتباره عن محلّ النزاع.
وهو رحمه الله اعترف بعدم صدق الزيادة على الركوع الثانى بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به فيما إذا كان الجزء مأخوذاً فى مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأوّل الذى لازمه هو خروج الوجود الثانى عن دائرة المطلوبيّة.
وأمّا إذا كان الجزء مأخوذاً فى مقام تعلّق الأمر لا بشرط بالمعنى الثانى الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعى فهو رحمه الله ذهب إلى صدق عنوان الزيادة على الوجود الثانى بالنسبة إلى المركّب والمأمور به كليهما، بدعوى أنّ انطباق صرف الطبيعى على الوجود الأوّل فى الوجودات المتعاقبة يوجب تحدّد دائرة المركّب والمأمور به قهراً بحدّ يكون الوجود الثانى بالقياس إليه من الزيادة فى المركّب والمأمور به.
وهذه الدعوى باطلة عندنا، لأنّ الأمر إذا تعلّق بالصلاة التى أحد أجزائها هو طبيعة الركوع- الجامعة بين الواحد والمتعدّد- لم يصدق الزيادة فى المأمور به على الركوع الثانى، لأنّ جزء المأمور به حينئذٍ هو مجموع الركوعين،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 263
لا الركوع الأوّل فقط، إذ الطبيعة تتحقّق حينئذٍ فى ضمن مجموعهما.
نعم، لو اكتفى بركوع واحد لتحقّقت الطبيعة به فقط.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الزيادة الحقيقيّة فى الجزء والشرط لا تكون متصوّرة، وإنّما تتصوّر الزيادة العرفيّة فى بعض الموارد، وهو ما إذا كان الجزء والشرط مأخوذين فى المأمور به لا بشرط.

مقتضى الأصل فى الزيادة الحقيقيّة

ولو سلّمنا تحقّق الزيادة الحقيقيّة فى المأمور به وأغمضنا عمّا أوردنا على المحقّقالعراقى رحمه الله فهل يقتضى الأصلالأوّلى[267] بطلان العمل بسبب الزيادة أملا؟
الحقّ هو الثانى؛ لأنّ العقل لا يحكم ببطلان المأتىّ به إلّافيما إذا لم يطابق المأمور به.
وعدم المطابقة يتحقّق فى النقيصة دون الزيادة، لأنّ المصلّى إذا لم يركع فى صلاته كان المأتىّ به غير ما هو المأمور به، بخلاف ما إذا ركع ركوعين، فإنّ ما أتى به حينئذٍ هو المأمور به مع زيادة، فلا يكون مغايراً له.
نعم، لو اخذ الركوع بنحو الماهيّة بشرط لا فى الصلاة لبطلت بإتيان ركوعين، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لرجوعه إلى النقيصة، فإنّه لم يأت بالركوع الواحد من دون زيادة الذى هو جزء للصلاة، فإنّ الجزء هو الركوع بشرط لا فرضاً، أى بشرط عدم الزيادة على الواحد.
والحاصل: أنّ الأصل فى النقيصة هو بطلان العمل، دون الزيادة، لعدم كون الزائد مانعاً، فالعمل المشتمل على الزيادة يكون صحيحاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 264

ولا نحتاج إلى التمسّک بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل، لکن ربما یستدلّ به من وجوه:
الأوّل: استصحاب عدم مانعیّة الزیادة.
وهو من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة، وقلنا سابقاً: أحسن التقریبات لجریان هذه الاستصحابات أن نقول: ماهیّة الزیادة قبل وجودها لم تکن مانعة، فبعد وجودها إذا شککنا فی أنّها هل هی مانعة أم لا؟ یستصحب عدم مانعیّتها.
لکن یرد علیه- کما قلنا کراراً- أنّ جریان الاستصحاب مشروط باتّحاد القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة، وهاهنا لم تکونا متّحدتین، فإنّ الموضوع فی القضیّة المتیقّنة هو ماهیّة الزیادة التی لا تکون موجودة، وفی المشکوکة ماهیّة الزیادة الموجودة، فأین الاتّحاد؟
وبعبارة اخری: القضیّة المتیقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشکوکة سالبة مع وجوده، فإنّ المانعیّة المشکوکة إنّما هی أثر الزیادة الموجودة لو کانت الزیادة مانعة فی الواقع، لا أثر الماهیّة حتّی مع عدم وجودها، فالاتّحاد بینهما لا یکون إلّاصوریّاً، کاتّحاد قولنا: «لیس زید بقائم» إذا أردنا عدم وجود زید حتّی یکون قائماً مع قولنا: «لیس زید بقائم» إذا أردنا أنّه موجود لکنّه لیس بقائم، والاتّحاد الصوری بین القضیّتین لا یکفی فی جریان الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد الحقیقی.
الثانی: استصحاب عدم وقوع المانع فی الصلاة مثلًا.
واورد علیه بأنّه مثبت، فإنّ الأثر الشرعی لا یترتّب علی نفس هذا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 265
المستصحب، بل یترتّب علی کون الصلاة بلا مانع، فلابدّ من واسطة عقلیّة.
لکن یمکن أن یُجاب عنه بأنّا نستصحب نفس کون الصلاة بلا مانع، فإنّها قبل تحقّق الزیادة کانت بلا مانع، فیستصحب.
إن قلت: هذا الاستصحاب مبنیّ علی أن تکون مانعیّة الشیء للصلاة عبارةً عن أخذ عدمه فیها، بحیث یکون المأمور به هو الصلاة المقیّدة بعدمه.
وأمّا لو قلنا بأنّها عبارة عن کون وجوده مضادّاً للصلاة ومانعاً عن تحقّق الصلاة، من دون أن تکون الصلاة مقیّدةً بعدمه- کما أنّ السواد ضدّ البیاض من دون أن یکون البیاض مقیّداً بعدم السواد- فلا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّ المأمور به لیس الصلاة المتّصفة بعدم المانع حتّی یستصحب کونها کذلک، بل ذات الصلاة التی لا تجتمع مع المانع، لضدّیّته لها، فلا یمکن استصحاب کون الصلاة بلا مانع، ولا یجری أیضاً استصحاب عدم وقوع المانع فی الصلاة لإثبات وقوعها، لأنّ نفی أحد الضدّین لا یثبت ثبوت الآخر، کما أنّ

نفى الحركة لا يثبت السكون.
قلت: معنى المانعيّة هو الأوّل، أى المانع ما اخذ عدمه فى الصلاة.
توضيح ذلک: أنّ من عدل عن المعنى الأوّل إلى الثانى لم يعدل إلّالأنّه رأى أنّ اعتبار عدم المانع فى الصلاة يكون بمعنى تأثيره فى الغرض منها، كالشرط الوجودى، مع أنّ العدم لا يمكن أن يكون منشأً للأثر أصلًا، وإن كان عدماً مضافاً، كما ثبت فى الفلسفة.
لكنّه منظور فيه، إذ يمكن أن يكون عدم المانع قيداً للصلاة من دون أن يكون مؤثّراً فى الغرض منها، وذلک بأن تكون الصلاة محدودة بحدّ عدم المانع، فيكون عدم الحدث مثلًا قيداً لها يعيّن حدّها من دون أن يكون له أثر.
ولتوضيح ذلک نضرب مثلًا، وهو أنّه لو كان معجون مركّب من أشياء

خاصّة مؤثّراً فى علاج مرض وكان أحد أجزائه مثقالًا من السمّ لا زائداً، بحيث يكون مثقال واحد منه مؤثّراً فى العلاج، ولولاه لم يعالج المرض، لكن لو زاد على المثقال لم يؤثّر فى العلاج، بل أثّر فى الهلاک، ففى هذا المثال يكون عدم الزيادة قيداً للمعجون، لكنّه لا أثر له أصلًا، بل يعيّن الحدّ فقط، وإنّما المؤثّر هو المثقال من السمّ.
وفيما نحن فيه أيضاً يكون عدم المانع قيداً محدّداً للصلاة من دون أن يكون منشأً للأثر.
فلا يتوجّه إشكال إلى التفسير الأوّل للمانع[268]، فلا حاجة إلى العدول إلى التفسير الثانى[269] له.
بل لا يصحّ هذا التفسير فى الموانع الاعتباريّة التى نحن بصددها، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى الموانع التكوينيّة.
وذلک لأنّ من شرط الضدّين عدم إمكان اجتماعهما، وهذا الشرط موجود فى المانع والممنوع التكوينيّين، فإنّ الرطوبة مانع تكوينى للإحراق، ولا تجتمع معه، فهما متضادّان، بخلاف المانع والممنوع الاعتباريّين، ضرورة أنّ الصلاة لو كانت نفس هذه الأجزاء التى افتتاحها التكبير واختتامها التسليم من دون أن تتقيّد بعدم الحدث لأمكن أن يجتمع الحدث مع الصلاة ولا يمنع عن تحقّقها.
فلابدّ من تفسير المانعيّة فى مثل باب الصلاة والحدث بتقيّد ماهيّتها بعدمه، بمعنى أنّها محدودة بعدم الحدث من دون أن يكون للعدم تأثير كى يستشكل عليه بامتناع كون العدم مؤثّراً أو متأثّراً.

والحاصل: أنّه لا إشكال فى جريان استصحاب كون الصلاة بلا مانع إذا شككنا فى أنّ زيادة الجزء أو الشرط تكون مانعةً لها أم لا.
ثمّ إذا شككنا فى كون شىء- كالزيادة- قاطعاً[270] للصلاة يجرى فيه كلّما ذكرناه من البحث فى الشكّ فى المانعيّة.

فإنّ القاطع لم يكن معناه أنّ وجوده ضدّ للهيئة الاتّصاليّة من دون أن يكون الهيئة الاتّصاليّة متّصفة بعدمه، لأنّه خلاف الوجدان، فإنّا نجد بقاء الهيئة الاتّصاليّة للصلاة مع الضحک مثلًا، فلابدّ من تفسير القاطع بأنّ عدمه قيد للهيئة الاتّصاليّة، لكن لا بمعنى تأثير العدم، بل بمعنى تحديده لها كما ذكرنا فى المانعيّة.

فإذا شككنا فى قاطعيّة الزيادة فلا إشكال فى جريان استصحاب الهيئة الاتّصاليّة المتّصفة بعدم القاطع، نظير الشكّ فى المانعيّة حذو النعل بالنعل.

الثالث: استصحاب الصحّة التأهّليّة للأجزاء، بمعنى أنّ الأجزاء السابقة قبل وقوع هذه الزيادة التى شكّ فى مانعيّتها كانت مستعدّة للحوق سائر الأجزاء إليها، والأصل بقاء هذا الاستعداد وعدم زواله بوقوع ما شكّ فى مانعيّته.

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، فإليک عين كلامه:
ونظير الاستدلال بهذا[271] للبطلان فى الضعف الاستدلال للصحّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 268
باستصحابها، بناءً على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها.
وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعدُ، وإن كان صحّة الأجزاء السابقة منها فهى غير مجدية، لأنّ صحّة تلک الأجزاء إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها وإمّا ترتّب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقى الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّاحصول الكلّ به منضمّاً إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ، ولا يخفى أنّ الصحّة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقةً للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهى بعدُ على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلک الأجزاء لا يخلّ بصحّتها، ألا ترى أنّ صحّة الخلّ من حيث كونه جزءً للسكنجبين لا يُراد بها إلّاكونه على صفة لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجبين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلک الكلّ لم يقدح ذلک فى اتّصاف الخلّ بالصحّة فى مرتبة جزئيّته، فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم تمام ما يعتبر فى الكلّ غير قادح فى صحّة الجزء فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر كما فى ما نحن فيه، فإنّ الشكّ فى صحّة الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكورة من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقّق فلا يتحقّق الكلّ، ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافى القطع بصحّة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحّة تلک الأجزاء غير محتاج إليه، لأنّا نقطع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 269
ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.
فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هى باقية على الصحّة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فى النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، ولا ضير في التزام ذلک، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكلّ، لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقى إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر[272]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويرد عليه أنّه مبنىّ على أنّ المانع يؤثّر فى الأجزاء اللاحقة فقط دون السابقة، أى يمنع قابليّة اتّصال اللاحقة إلى السابقة، مع أنّ الظاهر أنّه كما يمنع قابليّة اتّصال اللاحقة يمنع قابليّة السابقة لاتّصال اللاحقة إليها أيضاً.
لكن مع ذلک لا يجرى هذا الاستصحاب، فإنّ الشکّ فى مانعيّة الزيادة مساوق للشکّ فى وقوع الأجزاء السابقة صحيحاً من أوّل الأمر، فإنّها لو كانت مانعة لم تقع الأجزاء السابقة صحيحة أصلًا.
فإنّا موافقون للشيخ الأعظم فى عدم جريان استصحاب الصحّة التأهّليّة، ولكنّه رحمه الله أنكر القضيّة المشكوكة المعتبرة فى الاستصحاب، ونحن أنكرنا القضيّة المتيقّنة المعتبرة فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 270
هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلى فى الزيادة، وحاصله: أنّها لا تقتضى البطلان.

لكن هاهنا عدّة من الأخبار تدلّ على خلافه فى خصوص الصلاة، أشملها ما روى عن أبى بصير قال: قال أبو عبداللّه عليه السلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[273].
فإنّها تدلّ على كون الزيادة مبطلة للصلاة، خلافاً للقاعدة العقليّة المتقدِّمة.
وبإزائها رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة:
الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[274].
فلابدّ من البحث فى مفاد صحيحة أبى بصير أوّلًا، وفى مفاد صحيحة زرارة ثانياً، وملاحظة النسبة بينهما ثالثاً حتّى يتبيّن الحقّ من بينهما.

والظاهر أنّ المراد بالزيادة فيه هى الزيادة العرفيّة، فيعمّ محلّ النزاع، لما تقدّم[275] من إمكان الزيادة العرفيّة، وإن أنكرنا تصوير الزيادة الحقيقيّة.

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى المراد من الزيادة فى الصلاة

والمحقّق الحائرى اليزدى رحمه الله قال فى كتاب صلاته: لا تتحقّق الزيادة فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 271
الصلاة إلّابركعة فما زاد، لأنّ الزيادة لابدّ من أن تكون من سنخ المزيد عليه، والأقلّ من الركعة لا يكون معنوناً بعنوان الصلاة، فلا يكون زيادة فيها، كما إذا قلنا: «زاد اللّه فى عمرک» تكون الزيادة من سنخ المزيد عليه، أى تكون عمراً، كالمزيد عليه[276].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

لكنّه لا يتمّ عندنا، فإنّ الشىء إن كان بسيطاً- كالعمر الذى مثّل به- فلابدّ فى تحقّق الزيادة من أن يكون زيادته من سنخه ومعنونةً بعنوانه، وأمّا إذا كان مركّباً- كالصلاة- لا يشترط فى تحقّق الزيادة العرفيّة أن تكون معنونةً بعنوانه، بل لو كان من سنخ بعض أجزائه- كثانى الركوعين فى الصلاة- تتحقّق الزيادة العرفيّة، بل قد تتحقّق بإتيان شىء أجنبىّ، كالتكتّف والتأمين بقصد الصلاتيّة، فكما أنّ الزيادة العرفيّة تتحقّق بإتيان ركعة فما زاد، كذلک تتحقّق بتكرار الجزء أو بإتيان أمر أجنبىّ عن الصلاة.
نعم، لابدّ فى صدق الزيادة من إتيانها بقصد الصلاتيّة.
وأمّا ما ورد فى بعض الأخبار من تعليل عدم جواز قراءة العزائم فى الصلاة، بأنّ المكلّف لو قرأ هذه السور فلابدّ له من السجود عقيب آية السجدة، وهو زيادة فى المكتوبة[277].
فمحمول على الزيادة الحكميّة، أى كما أنّ الزيادة مبطلة للصلاة وموجبة للإعادة، هذه السجدة أيضاً مبطلة لها، وإن لم تصدق عليها الزيادة واقعاً، لعدم قصد الصلاتيّة بها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 272

ويقع النزاع فيه من جهات ثلاث:

الجهة الاولی: أنّ هذا الخبر هل یعمّ العامد العالم أم لا؟
ولابدّ هاهنا من البحث فی مقامین:
الأوّل: مقام الثبوت وإمکان أن یعمّ الحدیث العامد العالم.
الثانی: مقام الإثبات وظهور الحدیث فی الشمول بعد فرض إمکانه.
أمّا المقام الأوّل: فقیل: لا یمکن أن یعمّ الخبر العامد العالم، لأنّ الشارع جعل الجزئیّة لفاتحة الکتاب مثلًا بقوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب» فلو عمّ قوله: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة» ترک الفاتحة، سواء کان عن غفلة ونسیان أو عن عمدٍ وعلم لکان جعل الجزئیّة لها لغواً.
لکن یدفع إشکال اللغویّة بأنّه یمکن أن تکون الصلاة المشتملة علی الفاتحة ذات مصلحة لازمة الاستیفاء، ولهذه الجهة جعل لها الجزئیّة، وإذا ترکها المکلّف فی صلاته عالماً عامداً یمکن أن یحصل له مصلحة أضعف من المصلحة التی تترتّب علی الصلاة التامّة وأن لا یکون له مجال لتحصیل باقی المصلحة بالإعادة لجهة لا نعلمها، فهذا الشخص یستحقّ العقوبة، لأنّه بترکه الفاتحة عمداً ترک المصلحة الملزمة، مع أنّه لا یتمکّن من تدارکها بالإعادة، فإنّ الصلاة الناقصة التی أتی بها مانعة من تدارکها بالإعادة، فلا یرد إشکال علی جعل الجزئیّة للفاتحة مع شمول حدیث «لا تعاد» العامد العالم.
وأمّا المقام الثانی: فالظاهر أنّ الحدیث لا یعمّه وإن کان یمکن عقلًا أن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 273
یعمّه، وذلک لنکتة أفادها سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی محاضراته الفقهیّة، وأشار إلیها المحقّق الحائری فی صلاته، وهی أنّ ل «الإعادة» خصوصیّة عند العرف بلحاظها لا تشمل العامد إثباتاً ونفیاً، فإنّ مَن أراد إقامة صلاة صحیحة، لکنّه ترک الفاتحة مثلًا لأجل النسیان ونحوه، له أن یسأل عن وجوب الإعادة علیه وعدمه، بخلاف من ترکها عالماً عامداً، فإنّه لا مجال له أن یسأل عن وجوب وعدم وجوب الإعادة علیه، لأنّه لم یقصد الامتثال ولم یرد الإتیان بصلاة صحیحة من أوّل الأمر کی یصحّ هذا السؤال من قبله، فلا تعمّ الإعادة العامد العالم إثباتاً ونفیاً.

الجهة الثانية: أنّ للمكلّف حالاتٍ متعدّدة غير العمد والعلم، لأنّه إمّا ناسٍ وإمّا جاهل، والناسى إمّا ناسى الحكم، كمَن نسى جزئيّة الفاتحة للصلاة أو شرطيّة طهارة الثوب لها، أو ناسى الموضوع، كمَن نسى قراءة الفاتحة أو نجاسة ثوبه، والجاهل إمّا جاهل مركّب وإمّا جاهل بسيط، وكلّ واحدٍ منهما إمّا جاهلٍ بالحكم أو بالموضوع، والجاهل البسيط تارةً يكون قاصراً، واخرى مقصّراً.

فهل يعمّ حديث «لا تعاد» جميع هذه الحالات أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلک

قال المحقّق الحائرى رحمه الله فى صلاته: كما أنّ الحديث لا يعمّ العامد العالم، كذلک لا يعمّ ناسى الحكم والجاهل به مطلقاً والجاهل البسيط بالموضوع، فيختصّ الحديث بمن نسى الموضوع أو جهل به جهلًا مركّباً، أى اعتقد أنّه أتى بالجزء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 274
أو الشرط مع أنّه لم يأت به واقعاً.
ثمّ ذكر لإثبات مدّعاه مقدّمتين وأخذ النتيجة المطلوبة له:
المقدّمة الاولى: أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر فى الصحّة الواقعيّة، أى يدلّ على أنّ الصلاة التامّة لمَن نسى الفاتحة مثلًا هى الصلاة بدونها واقعاً، ولذا ورد فى بعض الأخبار أنّه من نسى الحمد إلى أن يركع تمّت صلاته[278].
المقدّمة الثانية: أنّ الظاهر من حديث «لا تعاد» أنّه إنّما يكون مرجعاً عند إتمام الصلاة، وإن أبيت عن ذلک فلابدّ من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارک المتروک، كمن نسى القراءة ولم يتذكّر حتّى يركع، فلا يكون مرجعاً فى أوّل زمن الدخول فى الصلاة.
فلا يجوز للمكلّف أن يدخل فى الصلاة تاركاً للفاتحة عمداً باستناد هذه الرواية، وكذلک الشاكّ فى الحكم أو الموضوع، لأنّه يستلزم الاستناد إلى الرواية وقت الدخول فى الصلاة، مع أنّا قلنا فى المقدّمة الثانية: إنّها لا تكون مرجعاً وقت الدخول.
وأمّا خروج من نسى الحكم- أى الجزئيّة أو الشرطيّة- ومن جهل به جهلًا مركّباً عن تحتها، فلأنّه لو قلنا بدخوله فى الرواية للزم عدم كون الجزء والشرط جزءً وشرطاً بالنسبة إليه واقعاً، ولزم أن تكون صلاته مشتملةً على المصلحة التى اشتملت عليها صلاة الذاكر العالم بمقتضى المقدّمة الاولى، وهذا تصويب مجمع على بطلانه، فإنّ التصويب عبارة عن كون الجهل أو النسيان دخيلًا فى المصلحة الواقعيّة.
فالجاهل البسيط بالحكم لابدّ له من التعلّم، والجاهل البسيط بالموضوع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 275
لابدّ له من الرجوع إلى القواعد المقرّرة للشاكّ، مثلًا لو شكّ فى طهارة ثوبه وقد كان طاهراً فيما سبق استصحب طهارته السابقة.
فظهر أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر فى نسيان الموضوع والجهل المركّب به فقط[279].
هذا حاصل كلامه رحمه الله فى كتاب صلاته.

لكن يرد عليه أنّا نمنع المقدّمة الاولى، فإنّ قوله فى ذيل الرواية: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة والتكبير سنّة ولا ينقض السنّة الفريضة»[280] ظاهر فى أنّ وجه عدم الإعادة هو أنّ السنن لا تنقض الفرائض، يعنى أنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهّد مع كونها ناقصة مسقطة للأمر، فالحديث لا يدلّ على تماميّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط واقعاً، بل يدلّ على تقبّل الصلاة الناقصة مكان الكاملة، فشموله لناسى الحكم والجاهل المركّب به لا يستلزم التصويب.
ولو كان بصدد بيان التماميّة والصحّة الواقعيّة لقال فى مقام التعليل: «إنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهّد لا تكون ناقصة، بل تامّة صحيحة واقعاً» بدل قوله: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة».
والظاهر أنّ المراد ب «السنّة» ما ثبت وجوبه بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله وب «الفريضة» ما ثبت وجوبه من قبل اللّه تعالى، كما أنّ الركعتين الاوليين فى الصلاة تسمّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 276
فرض اللّه، والأخيرتين تسمّى فرض النبىّ، ولأجل هذا تبطل الصلاة بالشكّ فى الاوليين دون الأخيرتين.
فالرواية تدلّ على أنّ وجوب مثل القراءة والتشهّد ثبت بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله ووجوب الخمسة المذكورة فى صدر الرواية ثبت من قبل اللّه تعالى، وإذا كانت الصلاة مشتملة على ما وجب من قبله تعالى لا ينقضها فقدان ما وجب بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله، فيكتفى بها وإن كانت ناقصة.
فأين دلالة الرواية على التماميّة والصحّة الواقعيّة التى ادّعاها المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقدّمة الاولى؟!
فلا إشكال فى شمول الرواية للجهل والنسيان، سواء تعلّقا بالحكم أو الموضوع.
نعم، الظاهر خروج الجاهل المقصّر عن الرواية، لكن لا لأجل الإجماع على خروجه كما قيل، فإنّه لا إجماع عليه.
بل للجهة التى ذكرناها لإثبات خروج العامد العالم- وإن كانت هذه الجهة فى العامد أوضح من الجاهل المقصّر- وهى أنّ الإعادة لا تشمله عرفاً، لا إثباتاً ولا نفياً، فلا يشمله «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» لأنّ من أراد الإتيان بصلاة صحيحة، ومع ذلك وقع خلل فى صلاته يمكن توجيه وجوب وعدم وجوب الإعادة إليه، وأمّا مَن شكّ فى جزئيّة الفاتحة مثلًا وأمكن له أن يتعلّم، لكنّه لم يتعلّم ودخل فى الصلاة تاركاً لها لم يرد الإتيان بصلاة صحيحة، فلم يكد

يقع المأتىّ به بقصد القربة وداعى امتثال الأمر، فلا يصحّ توجيه الإعادة وعدمها إليه بقولنا: «تجب عليک الإعادة» أو «لا تجب عليک الإعادة».
وقال بعضهم بعدم خروج الجاهل المقصّر، وهو ظاهر كلام سيّدنا الاستاذ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 277
الإمام «مدّ ظلّه» فإنّه وسّع فى معنى الرواية بما تعمّ الجاهل المقصّر[281].
والحاصل: أنّ الحديث لا يعمّ العالم العامد والجاهل المقصّر، لكن خروج الأوّل عن تحته قطعى وخروج الثانى على الأقوى، وبقيّة الأقسام داخلة فيه.

الجهة الثالثة: هل تختصّ الرواية بالنقيصة فى جانب المستثنى والمستثنى منه؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء إلّانقيصة هذه الأشياء الخمسة» أو تعمّ النقيصة والزيادة فى كليهما؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء ولا من زيادته إلّانقيصة هذه الخمسة وزيادتها» أو تختصّ فى ناحية المستثنى بالنقيصة وفى ناحية المستثنى منه تشمل الزيادة أيضاً؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء ولا من زيادتها إلّانقيصة هذه الخمسة» فزيادة الخمسة تكون داخلةً فى المستثنى منه.
الحقّ هو الثانى، لأنّ العرف يفهم منها الإطلاق فى المستثنى والمستثنى منه كليهما.
نعم، لا يتصوّر تحقّق الزيادة فى الوقت والقبلة، لكنّه لا يوجب الاختصاص بالنقيصة فيما يمكن زيادته[282].
إن قلت: لو كانت الزيادة مبطلة لكان لأجل شرطيّة عدمها فى الصلاة، فترجع إلى النقيصة، فإنّ الصلاة تكون ناقصة من جهة عدم تحقّق شرطها، وهو عدم الزيادة، مثلًا من كرّر الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وهو عدم

زيادة الركوع، فالزيادة تكون نقيصةً واقعاً.
قلت: إنّ الزيادة ترجع إلى النقيصة عقلًا لا عرفاً، فإنّ العرف لا يرى الزيادة المعتبر عدمها فى الصلاة نقيصة، بل يراها زيادة، والشاهد على هذا قوله عليه السلام: «مَن زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[283] فإنّ الزيادة لا توجب الإعادة إلّا إذا كانت الصلاة مشروطة بعدمها، فالإمام عليه السلام عبّر بالزيادة فى هذه الرواية مع أنّها راجعة إلى النقيصة بحسب الدقّة العقليّة، وليس هذا إلّالأجل إطلاق الزيادة عليها فى نظر العرف.
فقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة» ظاهر عرفاً فى أنّ الزيادة والنقيصة من قبل الامور الخمسة توجبان الإعادة، ومن قبل غيرها لا توجبان، ولا يلاحظ فيه حكم العقل برجوع الزيادة إلى النقيصة، فإنّ الظهور العرفى هو الملاک فى معنى الروايات لا حكم العقل.

ولابدّ قبل الشروع فی البحث من تقدیم مقدّمتین حتّی یتبیّن حکم الزیادة التی یتعارض الحدیثان فیها.
الاولی: أنّ حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» هل یعمّ الزیادة العمدیّة أم لا؟
قیل: لا، إذ العامد حیث یلتفت إلی أنّ الرکوع الزائد مثلًا لا یکون جزءً للصلاة لا یتمشّی منه قصد الصلاتیّة به، وقد عرفت أنّ قصدها شرط فی صدق الزیادة، فالعامد لا یقدر علی الزیادة فی صلاته کی یعمّه الحدیث.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 279
لکن یمکن الجواب عنه بأنّ العامد- مع کونه ملتفتاً إلی عدم جزئیّة الرکوع الزائد- یمکن أن یأتی به بقصد الصلاتیّة تشریعاً، والتشریع وإن کان محرّماً، إلّا أنّ حرمته وعدم حرمته مسألة، ووجوب إعادة الصلاة وعدم وجوبها مسألة اخری یدلّ الحدیث علیها.
وکیف کان، نحن نلاحظ النسبة بین حدیث «لا تعاد» وحدیث «من زاد» بکلا وجهیه، أی نلاحظ النسبة تارةً: علی تقدیر شمول حدیث «من زاد» الزیادة العمدیّة، واخری: علی تقدیر عدم شموله لها.
الثانیة: أنّ المعارضة تتحقّق بین حدیث «من زاد» والمستثنی منه من حدیث «لا تعاد» لا المستثنی کما هو ظاهر.
فهل تلاحظ النسبة بین خصوص المستثنی منه بعد ورود الاستثناء علیه وبین حدیث «من زاد»؟ بناءً علی کون کلّ من المستثنی والمستثنی منه جملة مستقلّة کما هو ظاهر[284]، أو تلاحظ النسبة بین حدیث «من زاد» ومجموع حدیث «لا تعاد»؟ بناءً علی کون المستثنی والمستثنی منه جملة واحدة ولها ظهور واحد، بأن تکون الجملة الاستثنائیّة بمنزلة قضیّة لها موضوع واحد ومحمولان متوالیان، أو بمنزلة قضیّة مردّدة المحمول[285].
فلابدّ من ملاحظة النسبة بین الحدیثین علی کلّ واحد من التقدیرین فیهما، فنقول:
صور المسألة بملاحظة المقدّمتین السابقتین أربع:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 280
الاولی: أن تلاحظ النسبة بین خصوص المستثنی منه من حدیث «لا تعاد» بعد ورود الاستثناء علیه، وبین حدیث «من زاد» بناءً علی أن یعمّ الزیادة العمدیّة.
فالنسبة بینهما فی هذه الصورة عموم من وجه، لتصادقهما علی زیادة غیر الرکن سهواً، ومادّة افتراق حدیث «من زاد» هی الزیادة العمدیّة وزیادة الرکنِ أیضاً ولو سهواً، ومادّة افتراق حدیث «لا تعاد» هی نقیصة غیر الرکن

سهواً.
الثانية: هى الصورة الاولى، لكن بناءً على أن يختصّ حديث «من زاد» بالزيادة السهويّة.
والنسبة فى هذه الصورة أيضاً عموم من وجه، لكن مادّة افتراق حديث «من زاد» تختصّ بزيادة الركن سهواً.
الثالثة: أن يكون حديث «لا تعاد» بمنزلة جملة واحدة وتلاحظ النسبة بين مجموعه وبين حديث «من زاد» على أن يعمّ الزيادة العمديّة.
والنسبة بينهما فى هذه الصورة أيضاً عموم من وجه، لتصادقهما على الزيادة السهويّة، سواء كان ركناً أم لا[286]، ومادّة افتراق حديث «من زاد» هى الزيادة العمديّة، ومادّة افتراق حديث «لا تعاد» هى النقيصة السهويّة.
الرابعة: هى الصورة الثالثة، لكن بناءً على أن يختصّ حديث «من زاد» بالزيادة السهويّة.
والنسبة فى هذه الصورة عموم وخصوص مطلق، لكون حديث «من زاد» أخصّ من حديث «لا تعاد» وهو ظاهر، فيخصّصه ويرتفع التعارض من

بينهما، وإن كان نتيجة التخصيص بعيدة على الذهن، لأنّ بطلان الصلاة بسبب زيادة غير الركن- كالفاتحة- سهواً وعدم بطلانها بسبب نقيصته كذلك- كما هو مقتضى التخصيص- عكس القاعدة العقليّة التى تقتضى البطلان بالنقيصة وعدم البطلان بالزيادة، كما تقدّم[287].
إنّما الإشكال فى الصور الثلاثة التى تكون النسبة فيها عموماً من وجه، فإنّ الحديثين يتعارضان فى مادّة اجتماعهما، وهى زيادة غير الركن سهواً، لأنّ حديث «من زاد» يدلّ على كونها مبطلة وموجبة للإعادة، وحديث «لا تعاد» يدلّ على عدم كونها مبطلة، فكيف التوفيق؟
أقول: إن كان أحدهما أقوى دلالةً من الآخر، كان هو المرجع فى مادّة الاجتماع، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى الأدلّة الاخرى.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أقوائيّة حديث «لا تعاد» وحكومته على رواية «من زاد» حيث قال:
والظاهر حكومة قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة، لأنّها كأدلّة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلّم وترک الفاتحة، وقوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقّه أن يوجبها[288]، إنتهى كلامه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 282

كلام المحقّق الحائرى نقداً على الشيخ الأعظم الأنصارى رحمهما الله

وأورد عليه المحقّق الحائرى رحمه الله إشكالًا، ولابدّ من ذكر مقدّمة لإيضاح مراده. وهى أنّ ضابطة الحكومة أن يتصرّف أحد الدليلين بلسانه- أى بمدلوله المطابقى- فى الدليل الآخر، إمّا فى موضوعه أو محموله أو سلسلة عللّهأو سلسلة معاليله، ولابدّ من أن يكون التصرّف بالتضييق أو التوسعة، هذا إجمال ضابطة الحكومة، وللتفصيل محلّ آخر.

قال المحقّق الحائرى رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم: إنّ حديث «لا تعاد» ينفى نفس ما يثبته حديث «من زاد»[289] وبالعكس، فكأنّه قيل فى دليل: «يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» وفى دليل آخر: «لا يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» فالموضوع والمحمول فى كلا الحديثين واحد، فهما متعارضان من دون أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ولو صحّت الحكومة فى مثل هذا لأمكن أن يدّعى العكس، وهو حكومة حديث «من زاد» على حديث «لا تعاد».

وأمّا حكومة حديث «لا تعاد» على أدلّة ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلّم وترک الفاتحة، فلأنّه يتصرّف بلسانه فى معلولاتها، فإنّها تدلّ على النهى عن التكلّم والحدث وترک الفاتحة فى الصلاة، أو[290] تدلّ على بطلان الصلاة بمثل هذه الامور، ولا ريب فى أنّ وجوب الإعادة معلول لهذه الأدلّة، لأنّه لازم للنهى عن تلک الامور فى الصلاة، أو بطلان الصلاة بها، وحديث «لا تعاد» يتصرّف فى هذا المعلول ويضيّق دائرته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 283

فلا يجوز قياس حديث «من زاد» على أدلّة ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة[291].

هذا حاصل ما أورده المحقّق الحائرى رحمه الله على الشيخ الأعظم الأنصارى، وهو صحيح متين.

كلام الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

ويمكن تقديم حديث «لا تعاد» على رواية «من زاد» بطريق آخر سلكه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».
وهو أنّ دلالة الأوّل على مادّة الاجتماع أقوى من دلالة الثانى عليها بوجهين:
أ- أنّ حديث «لا تعاد» مشتمل على الاستثناء، بخلاف حديث «من زاد» ولا ريب فى أنّ ظهور الجملة الاستثنائيّة على ما بقى تحت المستثنى منه أقوى من ظهور الجملة الفاقدة للاستثناء، لأنّه مشتمل على الحصر الموجب لقوّة الدلالة.
ب- أنّه مشتمل على ذكر العلّة، وهى قوله عليه السلام: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة» بخلاف حديث «من زاد» وهو موجب لقوّة دلالة حديث «لا تعاد» لأنّ شمول حديث «من زاد» لمادّة الاجتماع يوجب التقييد فى علّة حديث «لا تعاد» والعلّة لا تصلح لأن تقيّد[292].
هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللَّه تعالى» وهو دقيق متين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 284
والحاصل: أنّا وافقنا الشيخ الأعظم رحمه الله فى تقديم حديث «لا تعاد» على رواية «من زاد» فى مادّة الاجتماع، لكن خالفناه فى الطريق الذى سلكه لإثبات هذا المدّعى.[293]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج5 ؛ ص284
م، هاهنا إشكال، وهو أنّه لو قدّم حديث «لا تعاد» على حديث «من زاد» فى مادّة الاجتماع لاختصّ حديث «من زاد» بالزيادة العمديّة، وهى قليلة جدّاً، وصدور الحديث لأجل هذه الموارد القليلة بعيد، فلابدّ من القول بشموله لمادّة الاجتماع.
إلّا أن يقال: لا نسلّم قلّة الزيادة العمديّة، فإنّ المتشرّعة كثيراً ما يزيدون فى صلاتهم عمداً.
أو يقال: إنّ صدق الزيادة يتوقّف على تحقّق ركعة، فما زاد، لأنّ الزيادة لا تصدق على شىء إلّاإذا كان ذلک الشىء من سنخ المزيد عليه ومعنوناً بعنوانه، كما قال به المحقّق الحائرى رحمه الله فى كتاب صلاته.
لكن قد عرفت[294] الإشكال فيه أوّلًا، وتتغيّر حينئذٍ النسبة بين الحديثين بحيث لا يبقى مجال لما ذكرناه من المباحث بتلک المثابة التى ذكرناها ثانياً.

وينبغى هاهنا من ذكر مقالة المحقّق النائينى رحمه الله فى معنى الزيادة ختاماً لهذا البحث.
قال رحمه الله: تكملة:
لا إشكال فى عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 285
المركّب قولًا وفعلًا، كحركة اليد فى الصلاة إذا لم يأت بها بقصد الجزئيّة.
وأمّا لو قصد بها الجزئيّة- سواء كان للجهل بالحكم أو للتشريع- ففى بطلان الصلاة وعدمه وجهان: أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج فيما تقدّم من أدلّة الزيادة.
فما فى بعض الكلمات: من أنّ الزيادة التشريعيّة لا تقتضى البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعيّة، فيعمّها قوله عليه السلام: «من زاد فى المكتوبة[295] فعليه الإعادة».
هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلّا فلا إشكال فى البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر.
هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء.
وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الأقوال- كالقراءة والتسبيح- فيعتبر فى صدق الزيادة عليها قصد الجزئيّة بها، وإلّا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل.
وإن كان من سنخ الأفعال- كالقيام والسجود- فالظاهر أنّه لا يعتبر فى صدق الزيادة عليها قصد الجزئيّة، فإنّ السجود الثالث يكون زيادة فى العدد المعتبر من السجود فى الصلاة فى كلّ ركعة، ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئيّة.
نعم، لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجدة العزيمة أو سجدة الشكر، فإنّه لا يقال: إنّ المكلّف زاد فى صلاته
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 286
سجدة الشكر، بل يُقال: إنّه سجد سجدة الشكر أو العزيمة فى أثناء صلاته.
هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد فى بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة فى الصلاة، من أنّ «السجود زيادة فى المكتوبة»[296]، أنّه لا يعتبر فى صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة فى المكتوبة، فيكون المنهىّ عنه فى باب الزيادة معنى أعمّ من الزيادة العرفيّة.
ولكن يمكن أن يقال: إنّ المقدار الذى يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة

على الفعل الذى لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلّة، وأمّا إذا كان المأتىّ به فى أثناء الصلاة من العناوين المستقلّة بنفسه- كما إذا أتى المكلّف بصلاة اخرى فى أثناء صلاة الظهر- فالظاهر أنّه لا يندرج فى التعليل، لأنّ السجود والركوع المأتىّ بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر ولا يصدق على ذلک أنّه زيادة فى صلاة الظهر.
ويؤيّد ذلک، بل يدلّ عليه ما ورد فى بعض الأخبار: من أنّه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلّف أنّه لو أخّرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليوميّة يفوت وقتها صلّى الآيات فى أثناء صلاة اليوميّة، ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات، بل يبنى عليها ويتمّها، وليس ذلک إلّامن جهة عدم كون ذلک زيادة فى الصلاة اليوميّة.
وحينئذٍ يمكن التعدّى عن مورد النصّ إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليوميّة فى أثناء صلاة الآيات، فيمكن أن يقال: إنّه يأتى باليوميّة فى أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلک، فإنّ بطلان صلاة الآيات إمّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 287
أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة، أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ، وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ.
وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدتى السهو من صلاة فى أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلّف عنهما فى محلّهما وتذكّر بعدما شرع فى صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً[297]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ القول بتحقّق الزيادة بسجدة العزيمة وأمثالها وعدم تحقّقها بإتيان صلاة كاملة لا دليل عليه، لأنّه لو استند فى ذلک إلى شهادة العرف فصدق الزيادة على الصلاة الكاملة المشتملة على أربع سجدات، فأكثر، أولى عند العرف من صدقها على سجدة واحدة، كسجدة العزيمة، وإن استند فيه إلى التعليل الوارد فى الرواية، فهو يدلّ على أنّ سجدة العزيمة زيادة فى المكتوبة إذا وقعت فى أثنائها، ولكنّه لا يدلّ على أنّ الصلاة الكاملة ليست بزيادة فيها إذا وقعت فى أثنائها.
فلا دليل على التفصيل بين سجدة العزيمة ونحوها وبين الصلاة الكاملة بصدق الزيادة على الاولى وعدم صدقها على الثانية أصلًا، لا من العرف، ولا من الرواية.
وثانياً: أنّ القول بكون الصلاة الكاملة من العناوين المستقلّة، بخلاف سجدة العزيمة ونحوها لا يتمّ، لأنّ لكلّ واحد من السجدات عنواناً مستقلّاً، يقال:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 288
سجدة العزيمة، سجدة الشكر، سجدة السهو، وسجدة الصلاة، فلا فرق بين الصلاة الكاملة والسجدة الواحدة، فكما أنّ الاولى تكون ذات عنوان مستقلّ، فكذلک الثانية.
سلّمنا الفرق بينهما، لكنّ الفرق بين سجدة العزيمة وسجدتى السهو بأنّ الاولى لا تكون من العناوين المستقلّة والثانية تكون منها جزاف ظاهر، لأنّ كون الاولى سجدة واحدة والثانية سجدتين مع التشهّد والتسليم لا يكون فارقاً من هذه الجهة، بل إمّا أن تكون كلتاهما من العناوين المستقلّة أو لا تكونان منها.
والشاهد على هذا أنّه يجب تأخير سجدتى السهو إلى آخر الصلاة مع أنّ سببهما تحقّق فى أثنائها، فلو لم يكن إتيانهما فى الأثناء مبطلًا للصلاة لجاز إتيانهما عقيب سببهما، فيعلم من هذا أنّه لا فرق بين سجدة العزيمة وسجدتى السهو من جهة بطلان الصلاة بهما إذا أتى بهما فى أثنائها.
فاتّضح أنّ كلتيهما من العناوين المستقلّة، ومع ذلک توجبان بطلان الصلاة إذا وقعتا فى أثنائها.
وما ذكره فى آخر كلامه تأييداً له: من جواز الإتيان بسجدتى السهو من صلاة فى أثناء صلاة اخرى بعيد فى النظر، وتفصيل البحث فى الفقه، فإنّ المسألة فقهيّة.
وأمّا ما ذكره من الرواية تأييداً لما ذهب إليه، فإنّه رحمه الله أخطأ فى نقله، لأنّ الرواية[298] صدرت فى عكس المسألة، وهو ما إذا اشتغل بصلاة الآيات وضاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 289
وقت اليوميّة فى الأثناء، فيدلّ الرواية على لزوم قطع صلاة الآيات والإتيان باليوميّة، ثمّ الرجوع إلى صلاة الآيات وإتمامها من حيث كان قطعها، ولا يجوز التعدّى من مورد الرواية إلى عكسه، إذ يمكن أن يكون للمورد خصوصيّة، وهى عدم بطلان صلاة الآيات بفوات الموالاة إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ، ولا ريب فى كون الصلاة اليوميّة أهمّ منها، فما ذكره من الرواية تأييداً لمذهبه لا يتمّ، لأنّه أخطأ فى نقله أوّلًا، ولا يجوز التعدّى عن مورده إلى العكس ثانياً.
هذا تمام الكلام فى مسألة الزيادة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 291
فى حكم الاضطرار إلى ترک أحد القيود

المسألة الثالثة: فى حكم الاضطرار إلى ترک أحد القيود

اشارة

إذا ثبت جزئيّة شىء أو شرطيّته للمأمور به فى الجملة ولم يعلم أنّه جزء أو شرط له مطلقاً، فيسقط التكليف رأساً بالعجز عنه، لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به، أو فى خصوص حال التمكّن، فلا يسقط، بل يجب عليه الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط، فما مقتضى القواعد فى المسألة؟
وهذا البحث يجرى فى الموانع والقواطع أيضاً، لأنّ عدم المانع أو القاطع يكون قيداً للمأمور به كما أنّ الجزء والشرط قيد له، فقد يشكّ فى أنّ مانعيّة شىء أو قاطعيّته مطلقة أو مختصّة بحال التمكّن من تركه، فعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً مطلقاً يسقط التكليف بالمأمور به لو عجز المكلّف عن تركه، وعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً فى خصوص حال التمكّن لا يسقط.

تحرير محلّ النزاع

اعلم أنّه لا إشكال فى لزوم الإتيان بالمركّب المتعذّر قيده إذا كان لدليله إطلاق دون دليل اعتبار القيد، كما أنّه لا إشكال فى عدم لزوم الإتيان به إذا كان لدليل اعتبار القيد إطلاق دون دليله، فلا يعمّ النزاع لهاتين الصورتين.
ولو كان كلاهما فاقدين للإطلاق فهو داخل فى محلّ النزاع.
وأمّا لو كان لكليهما إطلاق فلابدّ من ملاحظة لسان الدليلين، فقد يكون

لسان دليل اعتبار القيد هو حكومته على دليل المأمور به، مثل أن يكون دليل وجوب الصلاة قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[299] ودليل جزئيّة الفاتحة ما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[300] فإنّه نظير جملة «لا شكّ لكثير الشكّ»[301] الحاكمة على أدلّة أحكام الشكوك، وقد يكون لسان دليل المأمور به هو حكومته على دليل اعتبار القيد، كما لو كان دليل وجوب الصلاة: «لا تترک الصلاة بحال» ودليل جزئيّة الفاتحة: «اقرأ فاتحة الكتاب فى الصلاة» وقد لا يكون فى البين حكومة أصلًا.
فهذه الصورة الأخيرة داخلة فى محلّ النزاع، لانتفاء الحكومة وتحقّق التعارض، دون الصورتين الاوليين، لأنّ إطلاق الدليل الحاكم- سواء كان دليل اعتبار القيد أو دليل المأمور به- مقدَّم على إطلاق الدليل المحكوم فى هاتين الصورتين، فيرفع التعارض من بين الدليلين.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله قال بحكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المأمور به فى جميع الموارد، فإنّه قال:
فإن كان لدليل القيد إطلاق لصورة التمكّن منه وعدمه، فلا إشكال فى اقتضاء الإطلاق ثبوت القيديّة حتّى فى صورة تعذّر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّره، فلا يجب فعل المقيّد خالياً عن القيد، إلّاأن يثبت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 293
وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعدة، وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلّق بالمقيّد إطلاق أو لم يكن، فإنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد، كحكومة إطلاق القرينة على ذيها[302]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
ويرد عليه أوّلًا: أنّ تقديم إطلاق القرينة على إطلاق ذيها ليس من باب الحكومة، بل من جهة تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّ ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع أكثر من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى».
وثانياً: أنّك قد عرفت أنّ ضابطة الحكومة قد تقتضى حكومة إطلاق دليل المقيّد على إطلاق دليل القيد، كما إذا كان دليل المقيّد مثل «لا تترک الصلاة بحال» ودليل القيد مثل «اقرأ فاتحة الكتاب فى الصلاة»، وقد لا يكون فى البين حكومة أصلًا، فكيف يمكن الالتزام بحكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيّد فى جميع الموارد؟!

ما أفاده الوحيد البهبهانى رحمه الله فى المسألة

وللمحقّق الوحيد البهبهانى رحمه الله هاهنا تفصيل، وهو أنّ القيد إن كان مستفاداً من مثل «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلّابطهور»[303] سقط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد، وإن كان مستفاداً من مثل «اسجد فى الصلاة» و «لا تلبس الحرير فى الصلاة» لم يسقط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد[304].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 294

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: كلام الوحيد البهبهانى موافق لما ذكرناه[305].

ووجّه المحقّق النائينى كلام الوحيد البهبهانى رحمهما الله بوجه آخر، ثمّ استشكل عليه بأمرين، فإنّه قال:
إنّ مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفادة من مثل قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلّابطهور» وبين القيود المستفادة من مثل قوله: «اسجد فى الصلاة» أو «لا تلبس الحرير فيها» وأمثال ذلک من الأوامر والنواهى الغيريّة.
وقد نسب التفصيل بين ذلک إلى الوحيد البهبهانى قدس سره فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد فى الأوّل دون الثانى.
ويمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيرى المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصورة التمكّن من ذلک الجزء أو الشرط، لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه، فلابدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه ويبقى الأمر بالباقى الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أوّل الأمر.
وهذا بخلاف القيديّة المستفادة من مثل قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» ونحوه، فإنّه لم يتعلّق أمر بالفاتحة والطهور حتّى يشترط فيه القدرة عليهما، بل إنّما افيد قيديّة الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فإنّ معنى قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاة إلّابالفاتحة، ولازم ذلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 295
سقوط الأمر بالصلاة عند تعذّر الفاتحة، لعدم تمكّن المكلّف من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة أو الطهور، هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلام الوحيد رحمه الله من التفصيل بين القيود.
ولا يخفى ما فيه، فإنّ القدرة إنّما تعتبر فى متعلّقات التكاليف النفسيّة لكونها طلباً مولويّاً وبعثاً فعليّاً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلک وقلنا بمقالة الأشاعرة: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضى القدرة على متعلّقه فى التكاليف النفسيّة، لأنّ التكليف النفسى يكون تحريكاً وبعثاً لإرادة المكلّف نحو أحد طرفى المقدور: من الفعل أو الترک، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريک يتضمّن القدرة لا محالة.
وهذا بخلاف الخطابات الغيريّة المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّاالإرشاد وبيان دخل متعلّق الخطاب الغيرى فى متعلّق الخطاب النفسى- كما هو الشأن فى الخطابات الغيريّة فى باب الوضع والأسباب والمسبّبات- حيث إنّ مفادها ليس إلّاالإرشاد إلى دخل

المتعلّق فی حصول المسبّب، ففی الحقیقة الخطابات الغیریّة فی باب التکالیف وفی باب الوضع تکون بمنزلة الأخبار، من دون أن یکون فیها بعث وتحریک للإرادة حتّی تقتضی القدرة علی المتعلّق.
ثمّ إنّه لو سلّم الفرق بین الخطابات الغیریّة فی باب متعلّقات التکالیف وفی باب الوضعیّات وأنّها فی التکالیف تتضمّن البعث والتحریک، فلا إشکال فی أنّه لیس فی آحاد الخطابات الغیریّة ملاک البعث المولوی، وإلّا خرجت عن کونها غیریّة، بل ملاک البعث المولوی قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أیضاً
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 296
فی المجموع لا فی الآحاد، وتعذّر البعض یوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلک سقوط الأمر من المجموع، لا من خصوص ذلک البعض، لأنّ تعذّر البعض یقتضی تعذّر استیفاء الملاک القائم بالمجموع، فلا فرق بین القیدیّة المستفادة من مثل قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب» والقیدیّة المستفادة من الأمر أو النهی الغیری[306]، إنتهی کلامه.

وما ذكره من توجيه كلام الوحيد ضعيف، والحقّ ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللّه» من كون كلام الوحيد موافقاً لما اخترناه.
ولو سلّم ما ذكره من التوجيه فلا يرد عليه ما أورده من الإشكالين، لإمكان الجواب عنهما.
أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّه لا فرق بين الأوامر النفسيّة والغيريّة فى اقتضائها القدرة على متعلّقاتها، فإنّ الأمر وضع للبعث والتحريک، واستعمل فى هذا المعنى، سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً، مولويّاً أو إرشاديّاً، فالأمر وإن كان غيريّاً إرشاديّاً يقتضى القدرة على متعلّقه، ألا ترى أنّ الطبيب لو أمر المريض باستعمال دواء مع علمه بعدم قدرة المريض على استعماله كان قبيحاً عند العقل والعقلاء، مع أنّ أمر الطبيب إرشادى بلا ريب؟
ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثانى، فإنّ آحاد الأوامر الغيريّة إذا وضعت للبعث والتحريک واستعملت فيه فلابدّ من القدرة على متعلّقاتها، لأنّ كلّ أمر يقتضى القدرة على متعلّقه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 297
فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موضعان:
أحدهما: أن يكون دليل القيد والمقيّد فاقدين للإطلاق.
ثانيهما: أن يكون لكليهما إطلاق من دون أن يكون أحد الإطلاقين حاكماً على الآخر. فى حكم العقل عند الاضطرار إلى ترک أحد القيود

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام فى مقامين:
أحدهما: فى مقتضى الأصل العقلى والقاعدة الأوّليّة.
وثانيهما: فى مقتضى القواعد الاخر.
أمّا المقام الأوّل: فنقول فيه: إذا عجز المكلّف عن القيد فهل تجرى البراءة العقليّة مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو تجرى فى بعض الصور دون بعض آخر؟
فيه وجوه.
ولا إشكال فى جريانها إذا كان عاجزاً قبل البلوغ، كما إذا كان أخرس، لم يقدر على قراءة الفاتحة قبل البلوغ، وكان الفاتحة بعنوان القراءة جزءً للصلاة، لأنّه يشكّ فى توجّه التكليف بالصلاة إليه، وهذه شبهة بدويّة حكميّة، نظير الشكّ فى حرمة شرب التتن.
وكذا لا إشكال فى جريانها إذا كان عجزه مستوعباً لجميع الوقت، كما إذا صار عاجزاً عن قراءة الفاتحة أوّل الزوال واستدام إلى آخر النهار، ولا يضرّ بجريان البراءة أنّه كان قادراً أمس وسيصير قادراً غداً، لأنّ لكلّ يوم تكليفاً مستقلّاً لا يرتبط بعضها بالبعض.
إنّما الإشكال فيما إذا صار عاجزاً فى أثناء الوقت، والظاهر جريان البراءة فى هذه الصورة أيضاً وإن كان أخفى بالنسبة إلى الصورتين الاوليين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 298
وذلک لأنّه إذا عرض عليه العجز شكّ فى توجّه التكليف بالصلاة الفاقدة للقيد المتعذّر فيه، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.
إن قلت: لا يجرى البراءة إلّافى موارد الشكّ فى التكليف، والتكليف هاهنا صار مشكوكاً بعد أن كان معلوماً، فلا يكون مجرى البراءة.
قلت: التكليف المعلوم مغاير للمشكوک، لأنّ المعلوم هو التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء مثلًا، وهو لم يصر مشكوكاً، بل معلوم بعد العجز أيضاً، والشاهد على هذا أنّا لو سألنا العاجز عن تكليفه على فرض قدرته لأجاب بأنّى حينئذٍ كنت مكلّفاً بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، والمشكوک هو التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، وهو لم يكن معلوماً، بل مشكوک حين القدرة أيضاً، والشاهد على هذا أنّا لو سألنا القادر عن تكليفه على فرض عجزه لأجاب بأنّى أشكّ فى أنّى مكلّف حينئذٍ بالصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر فيه أم لا؟
فالتكليفان متغايران، والعلم بذاک التكليف لا يقدح فى جريان البراءة فى هذا التكليف المشكوک.
لا يقال: لا فرق بين ما نحن فيه وبين الشكّ فى القدرة، لاشتراكهما فى

الشكّ فى ثبوت التكليف، مع أنّ الأكابر يقولون بالاحتياط عقلًا فى الشكّ فى القدرة، بأن ينبعث نحو العمل، فإن تبيّن أنّه قادر أتمّه، وإن تبيّن أنّه عاجز تركه من حين ظهور العجز، فيجب الاحتياط فى المقام أيضاً.
فإنّه يقال: ليس الشكّ فى القدرة شكّاً فى ثبوت التكليف، بل فى سقوطه، لأنّ القدرة- على ما هو التحقيق عندنا- لا تكون شرطاً للتكليف كى يستلزم الشكّ فيها الشكّ فيه لأجل استلزام الشكّ فى الشرط الشكّ فى المشروط، بل التكليف يعمّ القادر والعاجز، ولكنّ عدم القدرة عذر عقلى لمخالفته، فالشاكّ فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 299
القدرة يعلم بتوجّه التكليف إليه، ويشكّ فى ثبوت العذر على المخالفة، فيجب عليه الاحتياط.
بخلاف المقام، فإنّ العاجز عن القيد يشكّ فى أصل توجّه التكليف بسائر الأجزاء والشرائط إليه، فقياسه بالشكّ فى القدرة مع الفارق.
نعم، لو قلنا بكون القدرة شرطاً للتكليف- كما عليه المشهور- لكان القياس فى محلّه، لكنّا لا نقول به، وقولهم بلزوم الاحتياط دليل على صحّة ما اخترناه، لأنّ القدرة لو كانت شرطاً للتكليف لكان مجرى البراءة، لا الاحتياط، لاستلزام الشكّ فى الشرط الشكّ فى المشروط.
إن قلت: لا فرق بين المقام وبين ما إذا اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالًا، حيث يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة عند عدم إمكان الموافقة القطعيّة، فليكن المقام أيضاً مثله، لأنّه كما لا يوجب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف فى المعلوم إجمالًا جواز ارتكاب سائر الأطراف، لا يوجب العجز عن بعض القيود فيما نحن فيه أيضاً جواز ترک ما تمكّن منه.
قلت: الفرق بين المقامين أنّ للعقل حكمين منجّزين عقيب العلم الإجمالى: أحدهما: وجوب الموافقة القطعيّة. ثانيهما: حرمة المخالفة القطعيّة، والاضطرار إلى بعض الأطراف يرفع الحكم الأوّل فقط، لمخالفته إيّاه، وأمّا الحكم الثانى فلا يكون الاضطرار مخالفاً له، فلا يجوّز المخالفة القطعيّة.
هذا فى باب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى.
وأمّا فيما نحن فيه فالعاجز يكون عالماً تفصيلًا بأنّ التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء توجّه إليه أوّل الوقت، ولكنّه ارتفع من حين العجز قطعاً، ويكون شاكّاً فى أنّ التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 300
هل توجّه إليه أم لا؟ فلا يجوز قياس المقام بباب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى، لأنّه مع الفارق.
فتلخّصِ من جميع ما ذكرناه: أنّه لا فرق فى جريان البراءِة العقليّة بين كونه

عاجزاً عن القيد من قبل البلوغ وبين صيرورته عاجزاً بعده، سواء كان مستوعباً لجميع الوقت أو عرض عليه فى الأثناء.
هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل، أعنى الحكم العقلى فى المسألة.
وأمّا المقام الثانى:- أعنى القواعد الشرعيّة- ففيه ثلاثة مباحث:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 301
فى مقتضى البرائة الشرعيّة عند الاضطرار إلى ترک أحد القيود

البحث الأوّل: فى البراءة الشرعيّة

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فيها

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية إلى عدم جريانها، لأنّ حديث الرفع ورد فى مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفى التكليف، لا إثباته، مع أنّه لو عمّ المقام ورفع الجزئيّة المشكوكة حال العجز لأوجب إثبات التكليف، وهو لزوم الإتيان بالباقى[307]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

واورد عليه بأنّ للبحث حيثيّتين: إحداهما: جزئيّة الجزء المتعذّر فيه للعاجز، والثانية: لزوم الإتيان ببقيّة الأجزاء.
والتمسّک بحديث الرفع فى الحيثيّة الثانية وإن لم يمكن، لكونه خلاف الامتنان، إلّاأنّه لا مانع من التمسّک به فى الحيثيّة الاولى، فنحكم بمقتضاه أنّ الجزء المتعذّر فيه ليس جزءً للعاجز ولا يجب عليه إتيانه، من دون أن نحكم بلزوم إتيان الباقى.
أقول: إنّ الحديث مشتمل على فقرتين مرتبطتين بالمقام:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 302
إحداهما: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يطيقون»، والثانية: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يعلمون».
فبالاولى نحكم بعدم وجوب الجزء المتعذّر فيه على العاجز، وبالثانية نحكم بعدم وجوب إتيان الباقى عليه.
فلا إشكال فى جريان البراءة الشرعيّة بهذا التقرير فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 303
فى مقتضى الاستصحاب عند الاضطرار إلى ترک أحد القيود

وهو يقرّر بوجوه فيما إذا عرض عليه العجز فى أثناء الوقت:

الأوّل: استصحاب وجوب باقى الأجزاء على نحو القسم الثالث من استصحاب الكلّى على أحد وجهين:
أ- أنّ الباقى كان واجباً عليه بالوجوب الغيرى قطعاً، لأنّ كلّ جزء من أجزاء المأمور به واجب غيرى، وإذا صار عاجزاً عن الفاتحة مثلًا ارتفع الوجوب الغيرى عن الباقى قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى له مقارناً لارتفاع الغيرى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّى من غير خصوصيّة الغيريّة والنفسيّة.
ب- أنّ الباقى كان واجباً عليه بالوجوب النفسى الضمنى قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالمركّب يتبعّض ويتجزّى بعدد أجزاء المركّب ويتعلّق كلّ جزء من الأمر بجزء من المركّب، فلقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[308] أبعاض يتعلّق بعضها بالركوع، وبعضها بالسجود، وبعضها بفاتحة الكتاب، وهكذا، وإذا صار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 304
عاجزاً عن الفاتحة ارتفع الوجوب النفسى الضمنى عن الباقى قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى له مقارناً لارتفاع الضمنى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّى من غير خصوصيّة كونه ضمنيّاً أو استقلاليّاً.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ الأوّل مبنىّ على كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيرى، والثانى مبنىّ على كونها واجبة بالوجوب الضمنى، مع أنّا لا نقول بواحدٍ منهما، بل قلنا فى أوائل مبحث الأقلّ والأكثر[309]: يكون الداعى إلى إتيان الأجزاء نفس الأمر بالمركّب، لا بعضه، ولا أمراً غيريّاً متولّداً منه، لأنّ المغايرة بين المركّب وأجزائه لا يكون إلّابالإجمال والتفصيل، فلا يكون غيرها حقيقةً.
وثانياً: أنّه يشترط فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوبين لا يكون موضوعاً لأثر شرعى كما هو واضح، ولا هو حكم شرعى مجعول، لأنّ المجعول إنّما هو كلّ واحد من الوجوبين، وأمّا الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى أو الضمنى والاستقلالى فهو أمر انتزاعى غير مجعول أصلًا، بل إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة ووجوب الصوم فلا يكون الجامع بينهما مجعولًا مع أنّهما نفسيّان استقلاليّان، فضلًا عمّا إذا كانا متغايرين فى النفسيّة والغيريّة، أو الضمنيّة والاستقلاليّة.
بل لا يمكن جعل الجامع بينهما إذا كان الدليل عليهما معنى حرفيّاً، مثل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 305
«صلّ» و «صم» على ما هو التحقيق من وضع الهيئات للمعنى الحرفى، فإنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، على ما اخترناه- خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله[310]- فإذا كان الموضوع له فى صيغة الأمر خاصّاً فلا يمكن جعل الجامع بين الوجوبين المستفادين من الأمرين، لأنّ خصوصيّة هذا الوجوب غير خصوصيّة ذاک الوجوب.
نعم، إن كان الدليل عليهما معنىً اسميّاً أمكن جعل الجامع بينهما ثبوتاً، ولكنّه لم يقع فى الشرع إثباتاً.
وبالجملة: المستصحب لا يكون حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فلا يجرى هذا الاستصحاب.
وثالثاً: أنّه لابدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة فى غير الزمان، مع أنّهما متغايرتان فى المقام، لأنّ المتيقّن إنّما هو وجوبات متعدّدة، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الباقى كان متّصفاً بالوجوب الغيرى أو الضمنى، والمشكوک هو وجوب واحد متعلّق بتمام الباقى، فالاستصحاب بهذا التقرير لا يجرى فى المقام.

توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المقام

الثانى: استصحاب الوجوب النفسي الشخصى الذى تعلّق بالصلاة التامّة وتوجّه إلى المكلّف قبل عجزه يقيناً، فإنّ الصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر فيه وإن كانت مغايرة عقلًا للصلاة التامّة، إلّاأنّها لا تكون مغايرةً لها عرفاً، فإذا شككنا فى وجوب الصلاة الفاقدة للفاتحة على من صار عاجزاً عنها فى أثناء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 306
الوقت نستصحب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلّق بالصلاة التامّة ونحكم باتّصاف الفاقدة أيضاً بهذا الوجوب، لما قلنا من اتّحادهما عرفاً.
وهذا مثل ما إذا كان ماء الحوض كرّاً، ثمّ نقص، فشككنا فى بقاء كرّيّته، ومثل ما إذا وجب إكرام زيد ثمّ قطع بعض أعضائه، فشككنا فى بقاء وجوبه، فلا شكّ فى جريان الاستصحاب فى هذين الموردين، ولا يكون هذا إلّالأجل مسامحة العرف، فإنّه يرى اتّحاد الماء السابق المعلوم كرّيّته مع الماء الباقى منه المشكوک كرّيّته، وأيضاً يرى اتّحاد زيد الكامل أعضائه مع زيد المقطوع بعض أعضائه، فكذلک المقام.

وفيه أوّلًا: أنّ العناوين الشخصيّة- مثل زيد وهذا الماء- لا تتغيّر عرفاً بسبب الزيادة والنقيصة، ولذا تقول: «كنت طفلًا، فصرت شابّاً» فترى نفسک قبل الشباب وبعده واحداً، وإن تغيّرت تغيّراً فاحشاً، والسرّ فى ذلک أنّ ملاک البقاء فى الموجودات الخارجيّة هو بقاء الشخصيّة والهذيّة، وهو حاصل عند العرف بزيادة وصف أو ارتفاعه، بخلاف العناوين الكلّيّة، فإنّ الكلّى الواجد لقيد مغاير للفاقد له حتّى فى نظر العرف، ألا ترى أنّ الإنسان العالم يكون مغايراً للإنسان غير العالم عنده؟ فلا يجرى استصحاب الحكم المتعلّق بالإنسان العالم لإثباته لغيره، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الصلاة عنوان كلّى، فالصلاة الواجدة لفاتحة الكتاب مباينة للصلاة الفاقدة لها حتّى عند العقلاء، فلا يجوز استصحاب الوجوب المتعلّق بالاولى لإثباته للثانية، لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فقياس المقام باستصحاب الكرّيّة ووجوب إكرام زيد قياس مع الفارق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 307

وثانياً: أنّ ما يقال فى الاستصحاب من أنّ تبدّل بعض الحالات لا يوجب تغيّر الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلّق حكم بعنوان وشكّ فى كونه واسطة فى الثبوت أو فى العروض.

وإن شئت قلت: شكّ فى أنّ العنوان دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط[311]، فيستصحب مع زوال العنوان، وأمّا إذا علم أنّ العنوان دخيل فى الحكم ويكون جزءً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب.

وما نحن فيه من قبيل الثانى، فإنّا نعلم أنّ الأمر متعلّق بالمركّب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلّق بالمركّب بالضرورة، فلا معنى للشكّ فى بقاء شخص الحكم.

ولا يمكن أن يقال: إنّ وجود الجزء المفقود وعدمه سواء لدى العرف، فإنّه نظير الحالات المتبادلة، نظير استصحاب الكرّيّة فيما نقص منه مقدار فشكّ فى بقائه على الكرّيّة، وذلک لأنّ الجزء بالنسبة إلى المركّب- بعد تسليم كونه جزءً- لا يكون إلّامقوّماً، لا من قبيل الحالات، وقياسه باستصحاب الكرّيّة مع الفارق، لأنّ دخالة المقدار المفقود فى الكرّيّة مشكوک فيها، لاحتمال كون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 308

الكرّ هو البقيّة، فيكون المقدار الناقص كالحجر فى جنب الإنسان، وأمّا جزء المركّب فدخالته فى تعلّق الحكم به معلومة، كما أنّ فقدان المركّب بفقدان بعض الأجزاء كذلک، كما أنّ رفع الحكم برفع موضوعه كذلک، فلا مجال لدعوى الشكّ فى المقام.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لاستصحاب الحكم الشخصى من باب المسامحة العرفيّة فى الموضوع.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الانبساطى.
توضيح ذلک: أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينبسط على جميع أجزاء المركّب، فيتعلّق كلّ جزء منه بجزء من أجزائه، فيصير واجباً بالوجوب الانبساطى، فنحن نعلم أنّ كلّ جزء من الأجزاء الباقية كان واجباً بالوجوب الانبساطى، وبعد تعذّر الفاتحة وارتفاع اتّصافها بالوجوب الانبساطى نشكّ فى بقاء اتّصاف سائر الأجزاء به وارتفاعه، فنستصحبه ونحكم ببقاء اتّصاف كلّ واحد من الركوع والسجود و ... بهذا الوجوب.

وفيه أوّلًا: أنّا نمنع اتّصاف الأجزاء بهذا الوجوب- كما قلنا مراراً- لأنّ صورة الأجزاء فى المركّبات الاعتباريّة وإن لم تكن فانيةً واقعاً، بل قد تكون من مقولات مختلفة، إلّاأنّ الآمر يلاحظها أمراً واحداً ويأمر به، فلا تكون الأجزاء فى نظر الشارع اموراً متعدّدة كى يتّصف كلّ واحد منها بالوجوب الانبساطى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 309
على أنّ الإرادة واحدة بسيطة، والبعث الناشئ منها أيضاً واحد بسيط، فلا يكون للأمر أجزاء حتّى يتعلّق كلّ جزء منها بجزء من المأمور به، فلا أجزاء المركّب تكون اموراً متعدّدة ولا البعث مركّب من الأجزاء والأبعاض، فكيف يتحقّق الوجوب الانبساطى؟!
وثانياً: لو سلّمنا كون الوجوب منبسطاً على أجزاء المركّب لكان وجوب كلّ جزء معلولًا لتعلّق الأمر بالصلاة التامّة فى القضيّة المتيقّنة، وبعد العجز عن الفاتحة لزال تعلّق الأمر بها، فزال معلوله، وهو اتّصاف الأجزاء بذلك الوجوب الانبساطى، ولو كانت متّصفة بالوجوب بعد العجز أيضاً فلا يكون إلّا وجوباً انبساطيّاً آخر معلولًا لتعلّق الأمر بالصلاة الناقصة، وهو مشكوك الحدوث، فلا يكون الشكّ فى الوجوب الضمنى التبعى المتعلّق بالأجزاء بعد العجز شكّاً فى البقاء حتّى يجرى الاستصحاب، بل شكّ فى الحدوث، لمغايرة القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.
والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يجرى فى المقام بوجه من الوجوه الثلاثة أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 311
فى قاعدة الميسور

البحث الثالث: فی قاعدة «المیسور»

هل یمکن إثبات وجوب سائر الأجزاء ببرکة قاعدة «المیسور» أم لا؟
أقول: لا.
وذلک لأنّ دلیل «القاعدة» هو النبویّ المشهور: «إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم»[312] والعلویّان المشهوران: «المیسور لا یسقط بالمعسور»[313] و «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»[314].
وجمیعها مرسلة لا یجوز التمسّک بها.
إن قلت: نعم، ولکن ینجبر ضعف سندها بالشهرة الفتوائیّة علی طبقها.
قلت: لا یجبر ضعف السند إلّابالشهرة عند القدماء، واشتهار الفتوی علی طبق هذه الروایات إنّما حدث بین المتأخّرین.
وعلی فرض صحّتها فهل تدلّ علی وجوب باقی الأجزاء فی المقام أم لا؟
لابدّ من إفراد کلّ من النبویّة والعلویّتین ببحث مستقلّ:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 312

أمّا الحديث النبوىّ: فلابدّ قبل البحث فيه من ملاحظة أنّه هل يرتبط بخطبة النبىّ صلى الله عليه و آله حول مسألة الحجّ أم لا؟
قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روى أنّه خطب رسول اللّه صلى الله عليه و آله فقال: «إنّ اللّه كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشة، ويروى سراقة بن مالك، فقال: فى كلّ عام يارسول اللّه؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، واللّه لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركونى ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه»[315]، إنتهى كلامه رحمه الله.
ولكن ذكرت القصّة والرواية كلتاهما فى كتاب «عوالى اللئالى» من دون ربط بينهما[316]، فلا يعلم ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ.
وعلى أىّ حال فلابدّ من ملاحظة دلالتها تارةً: على فرض ورودها مستقلّة، واخرى: على فرض صدورها عقيب القصّة.
فأقول: لو لم ترتبط بالقصّة ففيها وجوه نذكرها ونبيّن ما هو الظاهر منها.
توضيح ذلك: أنّ كلمة «شىء» فى قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» هل هى بمعنى «شىء له أفراد» أو بمعنى «شىء له أجزاء» أو تعمّ

كليهما؟
الظاهر هو العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، لأنّ كلّاً ممّا له أفراد وممّا له أجزاء يصدق عليه لفظ «شىء» فلا مانع من شموله لهما من جهة مدلوله اللغوى.
وأيضاً كلمة «من» فى قوله صلى الله عليه و آله: «فأتوا منه» هل هى للتبعيض أو للتبيين أو بمعنى الباء؟
الظاهر أنّها للتبعيض، لأنّ كونها بمعنى الباء يستلزم أن تكون زائدة[317]، ولا معنى لكونها بمعنى التبيين أيضاً، لأنّ البيان لا يؤتى به إلّالإيضاح أمر مجهول، وليس فى الحديث أمر مجهول.
وأيضاً كلمة «ما» فى قوله صلى الله عليه و آله: «ما استطعتم» هل هى موصولة أو مصدريّة زمانيّة؟
الظاهر أنّها موصولة، لأنّه الأصل فى معناها والمتعارف من موارد استعمالها، على أنّ كونها مصدريّة توقيتيّة لا يناسب التبعيض المستفاد من

كلمة «من» إذ لا يناسب أن يأمرنا بإتيان بعض أفراد المأمور به أو أجزائه فى زمن استطاعتنا وقدرتنا، بل المناسب هو الأمر بإتيان بعض أفراده أو أجزائه بقدر الاستطاعة، وهو مقتضى كون «ما» موصولة.

ثمّ إنّه أورد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» شبهة وأجاب عنها:
أمّا الشبهة: فهى أنّ إرادة العموم من كلمة «شىء» لا تلائم إرادة التبعيض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 314
من كلمة «من» لأنّها ظاهرة فى كون مدخولها مركّباً ذا أجزاء وأبعاض، لا ذا أفراد ومصاديق، إذ يصدق على الجزء أنّه بعض المركّب، ولا يصدق على الفرد أنّه بعض الطبيعى، فإنّه نفسه لا بعضه، فيكون معنى الرواية «إذا أمرتكم بشىء مركّب فأتوا من أجزائه المقدار الذى استطعتم».
وأمّا الجواب: فهو أنّ كون كلمة «من» تبعيضيّة ليس بمعنى كونها مرادفة للفظ «بعض» كى يقال: لا يصدق على الفرد أنّه بعض الطبيعى، فإنّه باطل بالضرورة، بل هى مستعملة فى معناها الحرفى الذى يعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة «از» فلفظة «من» ليست مرادفة ل «البعض» بل يكون معناها أنّ ما بعدها مقتطع ممّا قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها مخزناً لما بعدها كالطبيعة بالنسبة إلى الأفراد عرفاً، وهو حاصل فى المقام، ألا ترى أنّه لو قال القائل:
«إذا أمرتكم بطبيعة الصلاة فأتوا منها كلّ فرد يكون فى استطاعتكم» لكان قولًا صحيحاً عند العرف من دون استلزامه تجوّزاً.
فكون «من» تبعيضيّة ليس مانعاً من حمل الرواية على الأعمّ[318].
هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» إشكالًا وجواباً.
وما أفاده فى مقام الجواب عن هذه الشبهة صحيح متين.
لكن هاهنا إشكال آخر، وهو أنّ الرواية لو كانت أعمّ من الكلّ والكلّى لكان معناها بحسب الكلّى: «إذا أمرتكم بطبيعة كلّيّة فأتوا من مصاديقها المقدار الذى استطعتم» مع أنّه ليس فى الشرع طبيعة وجب علينا إتيان أفرادها بمقدار استطاعتنا.
فكلمة «شىء» وإن كانت ظاهرة فى العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 315
الرواية، إلّاأنّها بملاحظة كون «من» تبعيضيّة و «ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعة الكلّيّة، لئلّا يرد هذا الإشكال.
وعلى هذا تكون الرواية دالّةً على ما اشتهر بين المتأخّرين، من لزوم الإتيان بسائر أجزاء المركّب إذا تعذّر بعضها، لأنّ معناها أنّه «إذا أمرتكم بشىء له أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء مقدار استطاعتكم».
لكن لا يجوز التمسّك بها لضعف سندها كما قلنا فى أوّل البحث.
هذا كلّه على فرض صدورها مستقلّة.

وأمّا على فرض صدورها عقيب سؤال عكاشة أو سراقة بن مالک، فالظاهر أنّ المراد من «شیء» هو الطبيعة ذات الأفراد، لورودها جواباً عن سؤال تكرار أفراد طبيعة الحجّ كلّ عام، لكن لابدّ من ذكر أمرين لأن نفهم معنى الرواية كما هو عليه.
أ- أنّ الطبيعة الكلّيّة إذا كانت مأموراً بها يكفى إتيان فرد واحد منها عقلًا فى مقام الامتثال، لأنّها تتحقّق بتحقّق فرد منها فى نظر العقل.
ب- أنّ الظاهر من قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» بقرينة السياق هو الإرشاد إلى حكم العقل الذى ذكرناه، وهو كفاية فرد واحد من الطبيعة المأمور بها.
وأمّا إرادة لزوم تكرار أفراد الطبيعة بمقدار القدرة فخلاف السياق، لأنّ النبىّ صلى الله عليه و آله غضب على السائل، لأنّه عدل عن قضاوة العقل بكفاية الحجّ سنة واحدة إلى السؤال، بقوله: «ويحک، وما يؤمنک أن أقول: نعم، واللّه لو قلت:
نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركونى ما تركتم، وإنّما هلک من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 316
فكأنّه صلى الله عليه و آله قال: لِمَ سألت هذا السؤال مع قضاوة عقلک بكفاية إتيان فرد واحد من الحجّ؟! فإنّک مكلّف بما حكم به العقل ما لم يأتک بيان مخالف منّا، لا أنّه صلى الله عليه و آله أراد تحميل تكليف زائد على مقتضى حكم العقل فى مورد السؤال- وهو الحجّ- وفى غير مورده.
إذا لاحظنا هذه الامور كلّها فلا تكون كلمة «ما» موصولة، بل مصدريّة زمانيّة، إذ لو كانت موصولة لاقتضت تكرار أفراد الطبيعة المأمور بها، وهو خلاف سياق الحديث كما أوضحناه، وإذا كانت مصدريّة زمانيّة فلابدّ من أخذ كلمة «من» بمعنى الباء، لأنّ التبعيض لا يلائم المصدريّة الزمانيّة كما تقدّم آنفاً.
فتكون الرواية بملاحظة كلّ هذه المطالب بمعنى أنّه «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا بتلک الطبيعة فى زمان استطاعتكم» وهذا هو حكم العقل.
فعلى هذا لا ترتبط الرواية بالمقام، لأنّها لا تشمل الطبيعة المركّبة ذات الأجزاء التى نبحث فيها.
إن قلت: وإن كان مورد الحديث هو الطبيعة ذات الأفراد، إلّاأنّ المورد لا يكون مخصّصاً، بل إذا ورد حكم عامّ فى مورد خاصّ أخذناه بعمومه، فلا إشكال فى شمول الرواية الطبيعة ذات الأفراد والمركّب ذا الأجزاء كليهما.
قلت: لا يجوز التجاوز عن المورد وإرادة العموم فى المقام، لأنّ شمولها للمركّب ذى الأجزاء يقتضى لزوم الإتيان بما هو المقدور من أجزاء المركّب، وهو خلاف حكم العقل، إذ العقل يحكم بجريان البراءة وقبح العقاب بلا بيان عند تعذّر بعض قيود المأمور به كما ذكرنا سابقاً[319] مع أنّا قلنا آنفاً: لا

يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 317
الحديث فى مقام تحميل تكليف زائد على ما يقتضيه العقل. هذا أوّلًا.
وثانياً: لو عمّ المركّب فلابدّ من أخذ كلمة «ما» موصولة، لأنّ المصدريّة الزمانيّة لا تناسب المركّب الذى تعذّر بعض أجزائه، وإرادة المعنيين منها: «الموصوليّة والمصدريّة الزمانيّه» تستلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، وهو غير جائز.
فعلى هذا لو قلنا بكون الحديث جواباً عن سؤال السائل لم يكن دليلًا على ما ذهب إليه المشهور من المتأخّرين، من لزوم الإتيان بباقى الأجزاء عند تعذّر بعضها.
هذا تمام الكلام فى النبويّة.

وأمّا العلويّة الاولى:- أعنى قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»- فالظاهر عموم كلمة «الميسور» للطبيعة ذات الأفراد والمركّب ذى الأجزاء.
والظاهر أيضاً رجوع الضمير المستتر فى «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» بدون تقدير شىء آخر[320].
والظاهر أيضاً أنّ لفظ «السقوط»[321] إثباتاً ونفياً لا يستعمل إلّافيما كان له ثبوت واستقرار، فلا يقال لما لم يكن له تحقّق وثبوت: «سقط» أو «لم يسقط»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 318
وأيضاً لا يستعمل إلّافيما كان استقراره فى محلّ عالٍ حقيقةً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السطح» و «زيد لم يسقط من السطح» أو اعتباراً وتشبيهاً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السلطنة» و «زيد لم يسقط من السلطنة» ففى هذين المثالين شبّهت السلطنة بمكان مرتفع استقرّ عليه زيد.
وأمّا الأمر الثابت الواقع فى مكان غير مرتفع فلا يستعمل فيه لفظ «السقوط» إثباتاً أو نفياً.
إذا عرفت هذه الامور الموضحة لمفردات الرواية فلابدّ من تقديم مقدّمتين حتّى يتبيّن أنّها قابلة للانطباق فى المقام أم لا؟
الاولى: أنّ الروايات تعبّر عن الأشياء المأمور بها فى الشرع بديون اللَّه، فإنّه عبّرت فى الروايات الكثيرة بأنّ الصلاة دَيْن اللَّه، وكذا سائر العبادات.
وفى خصوص الحجّ يدلّ أيضاً قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[322] على أنّه دَيْن اللَّه، لأنّه نظير أن يقال: «لزيد على عمرو مائة تومان» فالتعبير بلام الاختصاص و «على» يفيد أنّ الحجّ دين للَّهعلى ذمّة الناس.
الثانية: أنّ الذمّة كأنّها مكان مرتفع استقرّ عليها الديون، فإذا صلّينا صحّ أن يقال: «سقطت الصلاة عن ذمّتنا وعهدتنا» ولو لم نصلِّ لصحّ أن يقال: «لم تسقط الصلاة عن ذمّتنا».
إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:
لا إشكال فى انطباق الرواية على ما نحن فيه، لظهور كلمة «الميسور» فى الأعمّ من الطبيعة ذات الأفراد والمركّب ذى الأجزاء كما تقدّم، فيكون معناها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 319
«الميسور من أفراد الطبيعة ومن أجزاء المركّب لا يسقط عن الذمّة بسبب المعسور منهما».
لا يقال: ليس المراد ب «الميسور» فى المقام إلّاالصلاة المشتملة على

تسعة أجزاء مثلًا، ولا يصحّ تعلّق عدم السقوط بها، لأنّها لم تكن ثابتة حتّى يصحّ تعلّق السقوط أو عدمه به، بل الثابت قبل تعذّر الفاتحة مثلًا هو الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، وهى غير ميسورة الآن.
فإنّه يقال: لم تكن الصلاة مغايرة لأجزائها كما قلنا مراراً، بل هى عين أجزائها، والمغايرة بينهما إنّما هى بالإجمال والتفصيل، فإذا استقرّت الصلاة على ذمّتنا استقرّ كلّ واحد من أجزائها عليها، فيصحّ أن يقال: «كان الركوع والسجود و ... قبل تعذّر الفاتحة على عهدتنا، ولا تسقط بسبب تعذّر الفاتحة».
إن قلت: استقرار الباقى قبل التعذّر كان بعنوان أنّه بعض المأمور به ولم يبق هذا العنوان قطعاً، فإنّ الباقى لو كان مأموراً به بعد التعذّر لكان تمام المأمور به، فهو بهذا العنوان الفعلى لم يكن على ذمّتنا كى يصحّ أن نقول: «سقط» أو «لم يسقط».
قلت: تغيير العنوان لا يضرّ، فإنّ المهمّ لنا ثبوت الركوع والسجود و ... على ذمّتنا قبلًا، وهو حاصل، وإن كان سببه الأمر بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، واستقراره الآن بسبب الأمر بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، فإنّه نظير أن يستقرّ على دعامة[323] سقف، فأزلنا الدعامة مقارناً لبناء دعامة اخرى له، فيصحّ أن يقال: «لم يسقط السقف» مع كون ثبوته قبلًا مستنداً إلى دعامة، والآن إلى دعامة اخرى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 320
والحاصل: أنّه لا إشكال فى صحّة استدلال المتأخّرين على وجوب الباقى بهذا الخبر لو أغمضنا عن ضعف سنده.

القول فى مرجع الضمير فى «لا يسقط»

ثمّ إنّ الظاهر هو رجوع الضمير فى «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» كما أشرنا إليه[324].
ولكن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية إلى أنّه يرجع إلى «الميسور» بما له من الحكم، أى «حكم الميسور لا يسقط» كما أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»[325] يكون بمعنى «لا حكم ضرريّاً»[326].
وفيه أوّلًا: أنّه خلاف الظاهر، فإنّ الموجود فى الخبر هو نفس «الميسور» لا حكمه.
وثانياً: أنّ الثابت فى الذمّة نفس الصلاة، لأنّها دَيْن اللَّه، وأمّا الحكم- وهو الوجوب- فهو سبب استقرار الصلاة على الذمّة، والسقوط وعدمه إنّما يستندان إلى نفس الشىء المستقرّ على الذمّة، لا إلى سببه.
وثالثاً: الوجوب المتعلّق بالباقى لم يكن له ثبوت قبلًا حتّى يقال: «إنّه لا يسقط»، لأنّ الثابت هو الوجوب المتعلّق بالصلاة التامّة، وهو ارتفع قطعاً، فلا يصحّ إسناد عدم السقوط إلى حكم «الميسور» الذى هو الباقى.
إن قلت: هذا الإشكال وارد على مذهبكم أيضاً، لأنّ الصلاة المشتملة على تسعة أجزاء غير الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 321
قلت: الصلاة لا تكون مغايرةً لأجزائها كما ذكرنا مراراً، فالأجزاء الباقية بعد تعذّر الفاتحة يصدق عليها أنّها كانت ثابتة فى ذمّتنا، بخلاف الحكم، فإنّه علّة استقرارها فى الذمّة، وكما أنّ السقف فى المثال السابق يصدق عليه أنّه كان ثابتاً ويصحّ إسناد عدم السقوط إليه ولا يصحّ إسناده إلى الدعامة، لأنّ الدعامة الاولى سقطت قطعاً، والثانية لم تكن ثابتةً كى يصحّ إسناد عدم السقوط إليها، فكذلك يصحّ فى المقام إسناده إلى المعلول، وهو الواجب، ولا يصحّ إسناده إلى العلّة، وهو الوجوب.

هل الحديث يختصّ بالواجبات أو يعمّ المستحبّات؟

بقى هنا شىء، وهو أنّ التمسّک بالحديث يتمّ على فرض كونه مختصّاً بالواجبات، ليكون معنى قوله: «لا يسقط» «لا يسقط لزوماً» وأمّا لو عمّ المستحبّات فلا مجال للتمسّک به فى المقام، لأنّ «لا يسقط» لا يدلّ حينئذٍ على لزوم الفعل، بل على مجرّد رجحانه، فيمكن أن يصير الواجب بعد تعذّر جزئه راجحاً فقط، من دون أن يكون واجباً، لعدم دلالته على أنّ الثبوت بعد التعذّر وجوبى كما كان وجوبيّاً قبل التعذّر.
لكنّ الظاهر عدم شموله للمستحبّات، لأنّ قوله: «لا يسقط» يدلّ على أنّ الموضوع- أعنى «الميسور»- كان له ثبوت وتحقّق على الذمّة قبلًا، ولا يصدق «الدين الثابت على الذمّة» إلّاعلى الواجبات، ألا ترى أنّ اللّه تعالىعبّر عن الحجّ الذى هو واجب على الناس بلام الاختصاص و «على» ولا يوجد مثل هذا التعبير فى المستحبّات؟
ولو فرض شمول الحديث للمستحبّات فلا مجال للاستدلال به فى المقام بناءً على ما اخترناه من رجوع الضمير المستتر فى «لا يسقط» إلى نفس
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 322
«الميسور».
نعم، بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من رجوعه إليه بما له من الحكم فلا مانع من الاستدلال به، لدلالته على ثبوت الميسور الآن وعدم سقوطه بما كان له من الحكم، فإن كان واجباً لم يسقط الوجوب، وإن كان مستحبّاً لم يسقط الاستحباب.
هذا تمام الكلام فى العلويّة الاولى، وقد ثبت أنّها صالحة للاستدلال بها فى المقام بحسب الدلالة إلّاأنّ سندها ضعيف.

وأمّا العلويّة الثانية: أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرک کلّه لا يترک کلّه» فلابدّ لإيضاح صحّة الاستدلال بها فى المقام وعدمها من تقديم أمرين:

الأوّل: أنّها لا تعمّ المباحات والمكروهات والمحرّمات قطعاً، لا لأنّ النهى عن الترک لا يجرى فيها كما قال الشيخ الأنصارى «أعلى اللّه مقامه»[329]، بل لأنّ الموضوع- وهو «ما لا يدرک كلّه» لا يعمّها، فإنّ الدرک إثباتاً ونفياً لا يستعمل إلّافيما كان لفعله رجحان، فيقال: «أدركت الصلاة» و «أدركت الجماعة» ولا يقال: «أدركت شرب الماء» أو «أدركت شرب الخمر» فخروج هذه الثلاثة عن تحت الرواية إنّما يكون بالموضوع لا بالحكم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 323

إن قلت: ما ثمرة هذا النزاع بعد العلم بخروجها على كلّ حال؟

قلت: ثمرته هى القطع بخروج المستحبّات عن تحت الحديث على رأى الشيخ رحمه الله والشكّ فيه على المختار.

توضيح ذلک: أنّ الموصول على مذهب الشيخ لم يبق على عمومه، لخروج الأفعال المباحة والمكروهة والمحرّمة عن تحته وتعيّن حمله على الأفعال الراجحة، بقرينة قوله: «لا يترک كلّه» ونفس هذه القرينة تدلّ على خروج المستحبّ أيضاً، لظهور النهى فى الحرمة، وحرمة الترک تساوق وجوب الفعل، فاختصّت الرواية بالواجبات وتمّ الاستدلال بها فى المقام.

وأمّا بناءً على المختار من خروج المباح والمكروه والمحرّم عن تحت الموصول بنفسه، فهو ظاهر فى العموم الذى له فردان: أحدهما هو الواجب، والآخر هو المستحبّ، والنهى عن الترک ظاهر فى اختصاص الرواية بالواجب.

فهل ظهور الموصول فى العموم يتقدّم على ظهور النهى فى الحرمة أو بالعكس، أو لا تقديم لأحدهما على الآخر؟ وجوه:

وجه تقديم ظهور النهى أنّ المقصود بالأصالة هو الحكم، وأمّا الموضوع فلا يقصد إلّاتبعاً لبيان الحكم، فإنّ المتكلّم فى مقام بيان الحكم لا الموضوع.

ويؤيّده أنّ القرينة تذكر بعد ذى القرينة فى الأكثر، فجعل ظهور النهى فى الحرمة قرينة على المراد من الموصول أولى من العكس.

ووجه تقديم ظهور الموصول فى العموم أنّ الظهور قد انعقد له بمجرّد التلفّظ به قبل التلفّظ بالنهى[330]، فيمنع عن انعقاد ظهوره فى الحرمة، وبعبارة اخرى:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 324

تقديم ظهور الموصول دفع لظهور النهى، وتقديم ظهور النهى رفع لظهور الموصول، والدفع أهون من الرفع.

وأمّا تقديم ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع على ظهور «الأسد» فى الحيوان المفترس فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فلا يكون إلّالأجل تقديم

الأظهر على الظاهر، ولا فرق فى تقديمه عليه بين أن يكون مقدّماً أو مؤخّراً.
ولا يخفى أنّه لا مجال للتمسّک بالحديث فى المقام لو قلنا بتقديم ظهور الموصول فى العموم على ظهور النهى فى الحرمة، وكذا لو قلنا بعدم تقديم أحدهما على الآخر، وأمّا لو قلنا بتقدّم ظهور النهى على ظهور الموصول فلا إشكال فى التمسّک به فى المقام.

الثانى: لا إشكال فى أنّ لفظة «كلّه» تدلّ على أنّ الموصول مركّب ذو أجزاء وأبعاض، إنّما الإشكال والنزاع فى أنّها مجموعيّة نظير العامّ المجموعى، أو أفراديّة نظير العامّ الأفرادى؟
الوجوه المتصوّرة فى المقام أربعة: لأنّ لفظة «كلّ» ذكرت فى الحديث مرّتين، وكلّ منهما يحتمل بدواً أن تكون مجموعيّة وأفراديّة.
فلابدّ من البحث فى إمكان هذه الصور أوّلًا، وفى أنّ الحديث ظاهر فى أيّة صورة منها ثانياً لو كان الممكن أكثر من صورة واحدة.
فنقول: لا يمكن أن يكون لفظة «الكلّ» الأخيرة مجموعيّة، لأنّ النهى عن ترک مجموع الأجزاء يوجب لزوم الإتيان بمجموعها، وهو منافٍ لصدر الحديث الدالّ على أنّ هذا الحكم ثابت للمركّب الذى لا يدرک جميع أجزائه، ولا يجوز المنافاة بين الحكم وموضوعه. هذا أوّلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 325
وثانياً: أنّ الإتيان بمجموع أجزاء المركّب الذى لا يدرک كلّه غير مقدور فى نفسه، وإن أغمضنا عن تناقض الحكم وموضوعه.
فلابدّ من أن يكون لفظة «الكلّ» الثانية أفراديّةً فقط.
وأمّا لفظة «الكلّ» الاولى: فقال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا يمكن أخذها أفراديّةً، لاستلزامه أن يكون الحديث بمعنى «ما لا يدرک شىء من أجزائه لا يترک شىء منها» وفساده ظاهر، فتعيّن كون «الكلّ» الاولى مجموعيّة، والثانية أفراديّة[331]. هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.
لكنّه مردود، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقى فلا مانع من أن يقول: «إذا لم تدرک إكرام كلّ عالم فلا تترک إكرام كلّهم»، لأنّ عدم القدرة على إكرام كلّ عالم كما يتحقّق بعدم القدرة مطلقاً، يتحقّق أيضاً بعدم القدرة على إكرام بعضهم مع التمكّن من إكرام البعض الآخر.
وكذلک فيما نحن فيه، فإذا قال الشارع: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[332] يصحّ أن يقول: «إذا لم تدرک كلَّ جزء من أجزائها لا تترک كلّها»، وليس معنى الرواية- بناءً على كون «الكلّ» أفراديّة- «ما لا يدرک شىء منها لا يترک شىء منها» كما تخيّل الشيخ رحمه الله.
قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا القول من الشيخ رحمه الله نظير قوله فى باب المفاهيم: من أنّ المنطوق إذا كان عامّاً كان المفهوم أيضاً عامّاً، فمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[333] هو «الماء إذا لم يكن قدر كرّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 326

ينجّسه جميع النجاسات»، لأنّ لفظ «شىء» في المنطوق نكرة فى سياق النفى، فهو عامّ، فلابدّ من أن يكون المفهوم أيضاً عامّاً.
وقال الشيخ المحقّق صاحب الحاشية الكبيرة على «المعالم» أخو صاحب الفصول: مفهومه خاصّ، وهو أنّ «الماء إذا لم يكن قدر كرّ ليس لا ينجّسه شىء» ولازمه تنجّس الماء القليل بشىء من النجاسات إجمالًا.
ويؤيّده أنّ نقيض الكلّيّة جزئيّة، لاشتراط الاختلاف فى «الكمّ» فى باب التناقض، كما قرّر فى المنطق[334].
فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الممكن من الصور الأربع اثنتان: وهما كون لفظة «الكلّ» الثانية أفراديّة، سواء كانت الاولى مجموعيّة أو أفراديّة.
هذا بحسب مقام الثبوت والإمكان.
وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة فالإنصاف أنّ الحديث ظاهر فيما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من كون «الكلّ» مجموعيّةً، وإن لم يكن متعيّناً بحسب الإمكان ومقام الثبوت.
إذا عرفت هاتين المقدّمتين فقد ظهر لک جواز التمسّک بالحديث فى المقام لو أغمضنا عن احتمال شموله للمستحبّات، لأنّ «الكلّ» إذا كانت فى الموضوع مجموعيّةً وفى الحكم أفراديّةً- كما هو ظاهر الرواية- كان معناها أنّ «الطبيعة المركّبة إذا لم يمكن درک مجموع أجزائها لم يجز ترک كلّ جزء منها، بل لابدّ من الإتيان بما يمكن الإتيان به».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 327

مجرى قاعدة «الميسور»

ثمّ اعلم أنّه تداول فى كلماتهم أنّ قاعدة «الميسور» لا تجرى إلّافيما يصدق عليه عنوان الطبيعة المأمور بها، فلو لم يقدر على شىء من أجزاء الصلاة إلّا على تكبيرة الإحرام مثلًا لا يجرى هذه القاعدة، لعدم صدق الصلاة عليها.

أقول: لابدّ من ملاحظة لسان ما دلّ على القاعدة من الروايات الثلاث المتقدّمة، لينكشف أنّ جريانها مشروط بهذا الشرط أم لا؟
أمّا النبويّة: فلو جعلناها مرتبطة بسؤال «عكاشة» أو «سراقة» فمعناها أنّه «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا بها زمن استطاعتكم»، وهذا عين ما حكم به العقل من اشتراط القدرة على إتيان المأمور به فى مقام الامتثال، فهى إرشاد إلى حكم العقل كما قلنا سابقاً[335]، ولا ترتبط بالمقام.
ولو جعلناها مستقلّة فلها معنيان:
أ- «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا من تلك الأفراد ما استطعتم»[336]، فيدلّ على لزوم كون المأتىّ به من أفراد الطبيعة، فلابدّ من صدق عنوانها عليه، فالشرط المتداول بينهم لجريان القاعدة- بناءً على هذا المعنى- فى محلّه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 328
ب- «إذا أمرتكم بطبيعة مركّبة ذات أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء المقدار الذى استطعتم»، وهذا يعمّ المقدور من الأجزاء، سواء صدق عليه عنوان المركّب المأمور به أو لم يصدق، فلا مجال لما اشتهر بينهم، من اختصاص القاعدة بما صدق عليه العنوان، لأنّه لو لم يقدر من الصلاة مثلًا إلّاعلى مقدار لا يصدق عليه اسم الصلاة- كتكبيرة الإحرام فقط- لوجب عليه الإتيان به بمقتضى هذه الرواية.
وهكذا القول فى العلويّة الاولى، أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فإنّ لها أيضاً معنيين:
أ- «الميسور من أفراد الطبيعة لا يسقط بالمعسور منها»، وعلى هذا المعنى لا إشكال فى لزوم صدق عنوان الطبيعة على «الميسور» كما قلنا فى النبويّة.
ب- «الميسور من أجزاء الطبيعة المركّبة لا يسقط بالمعسور منها»، وهذا المعنى لا يستلزم صدق عنوان الطبيعة المركّبة على «الميسور» من الأجزاء، كما قلنا فى النبويّة أيضاً.
والعلويّة الثانية أيضاً لا تدلّ على هذا الشرط، على ما هو الظاهر من معناها عندنا المتعيّن عند الشيخ الأعظم رحمه الله، من كون «الكلّ» فى ناحية الموضوع مجموعيّةً وفى ناحية الحكم أفراديّةً، لأنّها- بناءً عليه- تكون بمعنى أنّ «المركّب الذى لا يدرک مجموع أجزائه لا يجوز أن يترک كلّها» وهذا لا يستلزم صدق عنوان الطبيعة المركبّة على ما يمكن دركه من الأجزاء، بل لو لم يقدر من الصلاة إلّاعلى خصوص تكبيرة الإحرام لعمّها الرواية ووجب الإتيان بها.

فظهر أنّ اشتراط صدق عنوان الطبيعة المركّبة على الأجزاء المقدورة فى جريان قاعدة «الميسور» فى المقام، لا يتمّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 329
لكنّه متداول فى كلماتهم، مشهور عندهم، بنحو جعلوه من المسلّمات، ولم يبحثوا فى صحّته وسقمه، بل يبحثون فيما يتفرّع عليه، من أنّ الحاكم على صدق عنوان المركّب على الباقى هل هو العرف أو الشرع؟
وبعبارة اخرى: تعيين كون الميسور من أفراد الطبيعة هل هو بيد العرف أو بيد الشارع؟
أقول: لا مجال لهذا السؤال على ما اخترناه، من جريان القاعدة وإن لم يصدق على الباقى عنوان الطبيعة المأمور بها.
ولكنّ الحاكم فى تعيين كون «الميسور» مصداقاً لها لا يكون إلّاالعرف لو قلنا بمقالة المشهور، لأنّه هو الواقف على الموضوعات.
نعم، يجوز للشارع توسعة المعنى العرفى أو تضييقه، مثل أن يقول: «الصلاة المشتملة على خمسة أجزاء صلاة» مع عدم كونها صلاةً عرفاً، أو يقول:
«الصلاة المشتملة على خمسة أجزاء ليست بصلاة» مع كونها صلاة عند العرف، ولكنّ القاعدة فى تعيين الموضوعات هى نظر العرف بلا إشكال.
وينبغى التنبيه على امور:

الأوّل: أنّ القاعدة هل تختصّ بالأجزاء أو تجرى بالنسبة إلى الشرائط أيضاً؟
لا شكّ فى عدم جريان العلويّة الثانية- أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرک کلّه لا يترک کلّه»- فى الشرائط، لأنّ معناها: «المرکّب الذى لا يدرک مجموع أجزائه لا يترک کلّها» والشرائط لا تدخل تحت الأجزاء لکى يشملها الرواية.
إن قلت: نفس الشرط وإن لم يکن جزءً إلّاأنّ التقيّد به جزء للمرکّب.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج5، ص: 330
قلت: نعم، ولکنّ التقيّد جزء عقلى لا عرفى، والملاک فى فهم معنى الروايات هو نظر العرف لا العقل.
وأمّا العلويّة الاولى:- أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»- فلها معنييان، کما قلنا آنفاً:
أ- «الميسور من أجزاء المرکّب لا يسقط بالمعسور منها» فلا تجرى بهذا المعنى فى الشرائط، لما ذکرناه فى العلويّة الثانية.
ب- «الميسور من أفراد الطبيعة لا يسقط بالمعسور منها» فتجرى فى الشرائط أيضاً، بناءً على أن يکون الضابط فى فرديّة شىء للمأمور به نظر العرف- کما هو الحقّ- فإنّه کما يرى الصلاة مع الوضوء فرداً لطبيعة الصلاة المأمور بها يرى الصلاة بدونه أيضاً فرداً لها، غاية الأمر أنّ الأوّل فرد تامّ والثانى فرد ناقص.
وأمّا لو قلنا بأنّ الضابط هو العقل، فتختصّ بالأجزاء، لأنّ الصلاة مع الوضوء مغايرة للصلاة بدونه عقلًا، ولا يکون النسبة بينهما بالتماميّة والنقصان مع اشتراکهما فى الفرديّة للطبيعة المأمور بها، بل الأوّل فرد لها دون الثانى فى نظر العقل.

الثانى: هل تشخيص «الميسور» من «المعسور» بيد العرف أو بيد الشرع؟ الحقّ عندنا هو الأوّل.
أمّا فى الأجزاء: فظاهر، إذ يمكن أن يكون جزء واحد من المأمور به ميسوراً بالنسبة إلى شخص ومعسوراً بالنسبة إلى شخص آخر، فلا يكون تحت ضابطة كلّيّة كى يبيّنها الشارع، بل العرف هو الذى يحكم بأنّ هذا الجزء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 331
ميسور لزيد وذلک الجزء معسور عليه.
وأمّا فى أفراد الطبيعة: فلأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة- مثل الصلاة- وإن كان بيد الشارع، ولو لم يبيّن أنّها ما هى لم يكن للعرف إليها سبيل، فلم يتمكّن من تشخيص فردها، إلّاأنّ الشارع إذا بيّن الموضوع بقوله: «الصلاة عشرة أجزاء: التكبير، والفاتحة، والركوع، و ... والتسليم» فالمرجع لتشخيص أنّ الصلاة بأىّ مقدار منها تتحقّق، هو العرف، فيحكم بأنّ المركّب من ثمانية أجزاء منها فرد للصلاة مثلًا، والمركّب من سبعة أجزاء منها ليس بفرد لها أصلًا، فلا يرد الإشكال بأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة بيد الشارع، ولا يكون للعرف إليها سبيل.
إن قلت: إنّا لا نعلم بكون الميسور العرفى وافياً بالغرض أو بعضه، والوفاء بالغرض أو بعض الغرض ممّا لابدَّ منه، فتعيين «الميسور» من الطبيعة لابدّ من أن يكون بيد الشارع العالم بالغرض والمصلحة.
قلت: لا دلالة فى الحديث على أنّ المراد ب «الميسور» ما كان مشتملًا على المصلحة أو بعضها، لأنّ موضوع الحكم بعدم السقوط هو نفس «الميسور» من دون ضميمة شىء آخر إليه، فالوفاء بالغرض والمصلحة لا يكون فى لسان الدليل.

الثالث: قیل: لا یجوز الاتّکاء علی القاعدة، لکثرة التخصیصات الواردة علیها، فلابدّ من ضمّ عمل المشهور إلیها لیکون جابراً لضعف دلالتها، ففی کلّ مورد أفتی المشهور علی طبقها یجوز التمسّک بها، وفی کلّ مورد أعرض المشهور عنها لا یجوز.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 332
وأراد هذا القائل من التخصیصات الکثیرة التی یدّعی بلوغها إلی التخصیص الأکثر موردین:
أ- الصوم، لأنّ المکلّف لو کان قادراً علیه بعض الیوم دون بعضه الآخر، لجاز له الإفطار أوّل الصبح، وکذا لو کان قادراً علی الإمساک من بعض المفطرات دون بعض، لم یجب علیه ترک ما قدر علی ترکه.
ب- المستحبّات، لأنّه لو کان قادراً علی الإتیان ببعض أجزاء المستحبّ دون بعض آخر، لسقط رأساً، ولا یستحبّ الإتیان بما هو مقدور له من الأجزاء.

أقول: أمّا المستحبّات: فقلنا بخروجها عن تحت حديث «الميسور لا يسقط بالمعسور».
نعم، حديث «ما لا يدرک کلّه لا يترک کلّه» يعمّها، لأنّا قلنا بأنّ ظهور الموصول فى العموم أرجح من ظهور النهى فى الحرمة، ولكنّا قلنا بعدم جواز التمسّک بالحديث فى المقام على القول بتقديم ظهور الموصول، فما يجوز الاستدلال به لا يعمّ المستحبّات، وما يعمّها لا يجوز الاستدلال به.
وأمّا الصوم: فهو أمرٌ بسيط، لا مركّب بالنسبة إلى أجزاء الزمان- كما هو ظاهر- ولا بالنسبة إلى المفطرات، لأنّ ترک کلّ مفطر لا يكون جزءً له، إذ الترک عَدَمٌ، ولا يكاد يتحقّق شىء بانضمام الأعدام بعضها إلى بعض.
وبالجملة: ترک المفطر لا يكون جزءً للصوم، بل وجوده ضدّ له ومبطل له.
فالصوم أمرٌ بسيط خارج عن تحت القاعدة تخصّصاً.
سلّمنا خروجه تخصيصاً، لكنّه مورد واحد، فأين التخصيص الكثير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 333
أو الأكثر مع بقاء الصلاة والحجّ وغيرهما تحت القاعدة؟!
هذا تمام الكلام فى قاعدة «الميسور» وقد عرفت عدم جواز التمسّک بها، لضعف سند الروايات الثلاثة الدالّة عليها، فلا يترتّب على المباحث المتقدّمة ثمرة عمليّة، إلّاأنّها مطالب علميّة دقيقة ذات ثمرة عمليّة على فرض تسليم السند.
وهاهنا تمَّ الكلام فى أصالة البراءة والاحتياط والتخيير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 335

فى شرائط جريان الاصول

خاتمةفى شرائط جريان الاصول

اشارة

ثمّ تداول فی کلماتهم البحث عن شرائط جریان الاصول العملیّة عقیب هذه الاصول الثلاثة، ووجه تقدیم هذا البحث علی الاستصحاب- الذی هو أیضاً من الاصول- أنّ ما هو شرط لجریان البراءة فهو بعینه شرط لجریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیّة والحکمیّة، فإذا تبیّن ما یتوقّف علیه أصالة البراءة تبیّن ما یتوقّف علیه الاستصحاب أیضاً.

هل يشترط فى جريان «أصالة الاحتياط» شىء أم لا؟

اشارة

أمّا الاحتياط: فلا يكون مشروطاً بشيء أصلًا، لأنّه حسن على كلّ حال، فكلّما تحقّق عنوان الاحتياط كان حسناً، من دون أن يتوقّف على شيء آخر.
لا يقال: قد يكون الاحتياط موجباً لإختلال النظام، ولا شكّ فى عدم حسن اختلال النظام، بل هو قبيح قطعاً، فحسن الاحتياط يتوقّف على عدم استلزامه له.
لأنّه يقال: الاحتياط حسن هاهنا أيضاً، والقبيح إنّما هو اختلال النظام، ولا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 336
يتداخل العنوانان حتّى يسري حكم أحدهما إلى الآخر، بل لو كان الاحتياط مستلزماً لاختلال النظام دائماً لكان حسناً، فضلًا عن كونه مستلزماً له أحياناً.
وهذا نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّها لا تخرج بذلک عن كونها مستحبّة، لأنّ هاهنا عنوانين: أحدهما مستحبّ، وهو صلاة الليل، والآخر واجب، وهو الوفاء بالنذر.
وتظهر الثمرة فى النيّة، فإنّه يجب عليه إتيانها بداعى الأمر الاستحبابى المتعلّق بصلاة الليل.
إن قلت: يصدق عليها عنوان الوفاء بالنذر أيضاً، فلِمَ لا يأتى بها بداعى الأمر الوجوبى المتعلّق بالوفاء بالنذر؟
قلت: هذا الأمر الوجوبى توصّلى، فلا يصحّ إتيان العبادة بداعيه.

واورد على صحّة العمل بالاحتياط إشكالات: بعضها يرتبط بمطلق الاحتياط حتّى فى الشبهة البدويّة، وبعضها الآخر يختصّ بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى، وبعضها الثالث بكيفيّة الاحتياط فيما قامت الأمارة المعتبرة على خلافه، كأن قامت الأمارة على عدم وجوب صلاة الجمعة، لكنّ المكلّف يأتى بها، لأجل احتمال مخالفة الأمارة للواقع.

أمّا الإشکال علی مطلق الاحتیاط فهو یختصّ بالعبادات، وهو أنّه لابدّ فی العبادات من تحقّق الإطاعة، وهی عبارة عن الانبعاث الناشئ عن البعث، وبعبارة اخری: هی عبارة عن صیرورة العبد متحرّکاً بتحریک المولی، فلا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 337
یمکن أن یکون المأتیّ به احتیاطاً عبادةً، لأنّه أتی به بداعی احتمال البعث، لا بداعی نفس البعث، ولا یکون الانبعاث ناشئاً عن البعث، سیّما فی الشبهات البدویّة، فلا تتحقّق الإطاعة بالعمل المأتیّ به احتیاطاً کی یصدق علیه أنّه عبادة.
بل لا یمکن تحقّق الإطاعة فی المعلوم بالتفصیل أیضاً، لأنّ الإتیان بالعمل حینئذٍ یکون بداعی العلم بالبعث لا بداعی نفس البعث، لعدم استلزام العلم به تحقّقه فی الواقع، إذ یمکن أن یکون علمه جهلًا مرکّباً، فإنّ بین العلم بشیء وتحقّقه فی الواقع عموماً من وجه.
إن قلت: کیف یمکن التأثّر والانبعاث بالعلم المخالف للواقع؟
قلت: راجع إلی وجدانک، إن رأیت شَبَحاً من بعید وقطعت أنّه سبع- وهو کان فی الواقع شاةً- ألا تخاف منه ولا تتأثّر به؟
فالإطاعة لا تکاد تتحقّق أصلًا، لأنّ الانبعاث دائماً إمّا أن یکون ناشئاً عن احتمال البعث وإمّا أن یکون ناشئاً عن العلم به، سواء کان العلم مطابقاً للواقع أو مخالفاً.

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لا دليل على لزوم صدق عنوان الإطاعة بالمعنى المذكور فى العبادات.
إن قلت: قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»[337] يكفى فى الدلالة عليه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 338
قلت: لا يكون «الإطاعة» فى هذه الآية بمعنى «الانبعاث الناشئ عن البعث» لأنّه تعالى أمر بإطاعة الرسول واولى الأمر أيضاً، ولا ريب فى عدم لزوم الإتيان بما أمر به الرسول صلى الله عليه و آله وأولوا الأمر بداعى أمرها، لأنّ أوامرهما توصّليّة لا تعبّديّة، ولا يكون الإطاعتان المذكورتان فى الآية الشريفة متغايرتين معناً، فلا تدلّ الآية على لزوم صدق عنوان الإطاعة- بالمعنى المذكور فى كلام المستشكل- فى العبادات.
وثانياً: أنّ القول بعدم تحقّق الإطاعة فى المعلوم بالتفصيل- سواء كان العلم مطابقاً للواقع أم مخالفاً- فاسد؛ لأنّ العلم بالبعث إذا كان مطابقاً للواقع كان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث، لا عن العلم به.
إن قلت: المثال الذى ذكرناه- وهو الخوف والاضطراب برؤية شاة قطع بكونها سبعاً- دليل واضح على أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً إلّاعن العلم بالبعث، فإنّ الخوف والاضطراب يتحقّق فى هذا المثال قطعاً، مع عدم كونه سبعاً فى الواقع.
قلت: كون الانبعاث ناشئاً عن العلم بالبعث فيما إذا كان العلم مخالفاً للواقع لا ينافى كونه ناشئاً عن نفس البعث فيما إذا كان مطابقاً له، فلو كان العلم بالبعث مخالفاً للواقع يكون منشأ الانبعاث العلم به، ولو كان موافقاً له يكون المنشأ نفس البعث.
والشاهد على هذا أنّه يندم بعد كشف الخلاف فى صورة المخالفة، فيقول متأسّفاً: «جعلت نفسى فى كلفة ومشقّة بلا جهة» بخلاف صورة الموافقة، فإنّه لا يندم على الانبعاث أبداً، فلو كان الانبعاث فى كليهما معلولًا للعلم بالبعث لم يكن للتفرقة بين الصورتين فى الندامة وعدمها وجه، لأنّ العلم فى كلتيهما كان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 339
موجوداً، فهذا شاهد على أنّ الانبعاث ناشٍ عن نفس البعث فى صورة موافقة العلم للواقع.
وبعبارة علميّة: يكون الانبعاث ناشئاً عن المعلوم بالعرض الذى هو نفس الواقع فى صورة الموافقة، لا عن المعلوم بالذات الذى هو الصورة الذهنيّة الحاكية عن الواقع[338].

فاتّضح إلى هنا أنّ الإشكال لا يتوجّه إلى موارد العلم التفصيلى.
وأمّا موارد احتمال التكليف- كالشبهة البدويّة- فنسلّم أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث القطعى، لكنّ العرف مع ذلک يقضى بصدق عنوان الإطاعة على عمله، بل صدق الإطاعة هاهنا أوضح فى نظر العرف من موارد العلم التفصيلى، فإنّ المنبعث عن احتمال الأمر أولى بأن نسمّيه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّاعن الأمر القطعى.

وأمّا ما يختصّ بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى فإشكالان:

هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟

الأوّل: ما يرد على صرف تكرار العمل، سواء كان عبادة أم لا، وهو أنّ التكرار لعب بأمر المولى واستهزاء بمقامه فيما إذا تمكّن من العلم التفصيلى، فلو علم بنجاسة ثوب واحد بين العشرة وتمكّن من تحصيل العلم به فلو صلّى فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 340
كلّ منها من دون تحصيل العلم لعدّ لاعباً ومستهزءاً بأمر المولى، وكذا لو علم بأنّ المولى أمر بإحضار شخص مردّد عند العبد بين ألف نفر، فلو أحضر الجميع مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلى- بأن يسأل المولى عنه- لعدّ لاعباً بأمر المولى ومستهزءاً به، واللعب بأمر المولى قبيح مطلقاً وموجب للبطلان أيضاً إذا كان العمل عبادةً.
فهذا الإشكال يتوجّه إلى نفس التكرار فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كان التكرار فى العبادة أو فى غيرها.
وفيه أوّلًا: أنّ التكرار وإن كان مستلزماً لسخريّة المولى واللعب بأمره فى المثالين، إلّاأنّه لا يعمّ، لأنّ المكلّف لو علم إجمالًا بنجاسة أحد ثوبيه، فصلّى فى كلّ منهما مع التمكّن من غسل أحدهما والإتيان بصلاة واحدة فيه لم يعدّ لاعباً بأمر المولى، لكون التكرار حينئذٍ لغرض عقلائى، لكونه أسهل من غسل أحد الثوبين والصلاة فيه، وكذا لو كان المجتهد شاكّاً فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر فأتى بهما- مع التمكّن من الرجوع إلى المنابع والمآخذ والعلم التفصيلى بالواجب- لم يعدّ أيضاً لاعباً بأمر المولى، لأنّ فى التكرار غرضاً عقلائيّاً أيضاً، وهو أنّ الرجوع إلى المنابع لتحصيل العلم صعب غاية الصعوبة، سيّما فى مثل الشكّ فى وجوب صلاة الجمعة والظهر، ولكنّ التكرار سهل، على أنّه مستلزم لدرک الواقع قطعاً، بخلاف الاجتهاد، فإنّه يمكن أن يخطأ فى اجتهاده.
وبالجملة: التكرار لا يستلزم التلاعب بأمر المولى والاستهزاء بمقامه فى جميع الموارد، كما هو المدّعى.
وثانياً: لا يكون المكلّف لاعباً فى الإتيان بأصل العمل، بل يأتى به لأجل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 341
أمر المولى بنحو لولا الأمر لم يأت به، ولكنّه لاعب فى كيفيّته، وهو لا يوجب البطلان، ولذا لو أتى بأصل العمل بداعى الأمر واتّبع فى كيفيّته هواه- كالإتيان بالصلاة فى مكان حارّ فى الشتاء، وفى مكان بارد فى الصيف- كانت العبادة صحيحة.
وبعبارة اخرى: إنّ التكرار وإن كان مستلزماً للعب، إلّاأنّه لا يرتبط بأمر

المولى، بل هو من مقارنات المأمور به، فلا يتحقّق بالتكرار اللعب بأمر المولى الذى كان مدار الإشكال.

الثانى: ما يرد على التكرار فى خصوص العبادات، وهو أنّه يعتبر فى صحّة العبادة قصد التقرّب والوجه، إمّا بنحو الغاية، كأن يقصد إتيان الصلاة لوجوبها، أو بنحو الوصف، كأن يقصد إتيان الصلاة الواجبة، وفى أطراف العلم الإجمالى لا يعلم بوجوب ما أتى به، ولا بكونه مقرّباً، فكيف يتمشّى منه قصد التقرّب والوجوب؟ مثلًا عند دوران الواجب بين صلاة الجمعة والظهر لو أتى المكلّف بهما لم يعلم بوجوب صلاة الجمعة ولا بمقرّبيّته كى يقصدهما، وهكذا الأمر فى الظهر.
وفيه: أنّه يكفى فى تحقّق قصد الوجه وسائر ما يتعلّق بالنيّة احتمال التكليف، فلو قصد الوجه معلّقاً- بأن ينوى «إنّى اصلّى صلاة الجمعة لوجوبها لو كانت واجبة»- لكفى.
إن قلت: لابدّ فى العبادة من الجزم فى النيّة وما يتعلّق بها، وهو لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلى، فلا يجزى التعليق فى النيّة.
قلت: لا دليل على لزوم الجزم فى النيّة، لا عقلًا ولا شرعاً، لعدم صلاحيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 342
العقل للحكم فى مثل هذه المسألة، وعدم دلالة النقل عليه.
بل الدليل على خلافه على ما اخترناه فى باب التعبّدى والتوصّلى، من إمكان التمسّک بإطلاق الأمر لرفع اعتبار قصد القربة إذا شككنا فى كون المأمور به تعبّديّاً أو توصّليّاً، فإنّا قلنا هناک: يمكن التمسّک بإطلاق الأمر لنفى اعتبار النيّة ومتعلّقاتها لو شككنا فى اعتبارها[339]، كما يمكن التمسّک بالإطلاق لنفى الجزئيّة والشرطيّة المشكوكتين.
وفى المقام أصل لزوم النيّة معلوم، ولكنّ الجزم فيها مشكوکٌ فيه، فينفيه الإطلاق.
وأمّا على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله، من عدم إمكان تحقّق الإطلاق فى الأمر بالنسبة إلى اعتبار النيّة ومتعلّقاتها- بدعوى أنّ الإطلاق لا يمكن أن يتحقّق إلّافيما يمكن التقييد، والتقييد هاهنا مستلزم للدور، لاستلزامه أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر بشىء فى متعلّق ذاک الأمر[340]- فلا يمكن التمسّک بإطلاق الأمر فى المقام لنفى الجزم فى النيّة.
لكن لا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة البراءة لنفيه.
والحاصل: أنّ الجزم فى النيّة غير لازم، والشاهد على هذا أنّه يمكن قصد الوجه فى الشبهات البدويّة بإقرار الخصم، مثلًا لو شكّ فى وجوب صلاة بالشكّ البدوى فلا ريب فى حسن الاحتياط بإتيانها، مع أنّه لا يعلم بوجوبها، فلا يمكن له قصد الوجه جزماً، فعلم أنّ الجزم لا يعتبر فى النيّة ومتعلّقاتها،

بل يكفى تحقّقها معلّقةً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 343
وأمّا ما حكى عن السيّد الرضىّ رحمه الله من إجماع الإماميّة على بطلان صلاة مَن صلّى صلاة لا يعلم[341] أحكامها[342]، وما ادّعى أيضاً من الإجماع على بطلان عبادة من ترک طريقى الاجتهاد والتقليد وسلک طريق الاحتياط[343]، فهو إجماع منقول لا يجوز التمسّک به، لعدم حجّيّته.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

قال المحقّق النائينى رحمه الله: يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلّف أوّلًا بمؤدّى الحجّة، ثمّ يعقّبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحرازاً للواقع، وليس للمكلّف العمل بما يخالف الحجّة أوّلًا ثمّ العمل بمؤدّى الحجّة، إلّاإذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع استئناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة فى الصلاة، فإنّ رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة، ولا يتوقّف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا يحصل إلّابتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّة ولا يجوز العكس.

والسرّ فى ذلک: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملًا وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلًا برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 344

إلغاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلک عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلّف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع.

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعة الاحتماليّة عدم التمكّن من الطاعة التفصيليّة، وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلّف متمكّناً من الطاعة والامتثال التفصيلى بمؤدّى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالى لصلاة الظهر[344]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفیه: أنّه لا یتقدّم الامتثال التفصیلی علی الإجمالی عندنا، فیجوز الاحتیاط مع التمکّن من الامتثال التفصیلی ولو کان علمیّاً، فضلًا عن کونه ظنّیّاً، فقد مرّ[345] آنفاً أنّه یجوز الاحتیاط بإتیان الصلاة فی الثیاب المتعدّدة التی علم بنجاسة أحدها مع التمکّن من غسل أحدها والصلاة فیه، وهذا تقدیم للامتثال الإجمالی علی الامتثال التفصیلی العلمی.
وأمّا قوله رحمه الله بأنّ معنی حجّیّة الأمارة هو إلغاء احتمال خلاف مؤدّاها فی مقام العمل، فهو أیضاً باطل، لأنّ دلیل حجّیّتها لا یوجب إلّاالعمل بمؤدّاها، سیّما بناء العقلاء الذی کان أهمّ أدلّة حجّیّتها، لأنّ الأدلّة اللفظیّة لو احتمل دلالتها علی لزوم إلغاء احتمال الخلاف، لا یمکن هذا الاحتمال فی بناء العقلاء،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 345
لأنّ بنائهم لا یکون إلّاعملهم بقول الثقة، فمن أین یستفاد لزوم إلغاء احتمال الخلاف؟!
سلّمنا، ولکنّه لا فرق فی عدم الإلغاء بین تقدیم ما قامت الحجّة علی خلافه وبین تأخیره، إذ فی کلیهما لم یُلغَ احتمال الخلاف فی مقام العمل، فلابدّ من ترکه رأساً، ولا یتمّ قوله رحمه الله بسقوط دلیل حجّیّة الأمارة بمجرّد الإتیان بما یقتضیه، فلا مانع من الاحتیاط بعده، وذلک لأنّ دلیل الحجّیّة لو اقتضی أمرین:
أحدهما: لزوم العمل علی مؤدّی الأمارة، والثانی: لزوم إلغاء احتمال الخلاف عملًا، فبإتیان صلاة الجمعة فی المثال سقط دلیل الحجّیّة بالنسبة إلیالأمر الأوّل من الأمرین اللذین اقتضاهما، لا بالنسبة إلی الأمر الثانی.
لکنّ الحقّ فی معنی حجّیّة الأمارات هو لزوم العمل علی مقتضاها فقط، لا لزوم إلغاء احتمال الخلاف.
هذا تمام الکلام فی باب الاحتیاط، وثبت أنّه لا یعتبر فی حسنه شیء، بل بمجرّد تحقّق الموضوع أعنی عنوان «الاحتیاط» یحکم العقل بحسنه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 347
فی توقّف إجراء البرائة علی وجوب الفحص

القول فيما يعتبر فى جريان البراءة

يتوقّف حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فى الشبهات الحكميّة على الفحص عن الدليل على الحكم الواقعى.
واستدلّ عليه بالأدلّة الأربعة:

أمّا العقل: فهو أنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل- ضرورة أنّ المولى لو كتب وظائف عبده فى ورقة وأرسلها إليه، لكنّها ضلّت فى الطريق قبل أن تصل إلى العبد، فلا يجوز للمولى عقابه على ترک تلک الوظائف، لأنّ البيان وإن صدر من قبل المولى لكنّه حيث لم يصل إلى العبد يحكم العقل بقبح عقابه على ترک الامتثال- إلّاأنّ الوصول فى الأحكام المتوجّهة إلى عامّة الناس لا يتوقّف على إعلام كلّ واحد من آحاد المكلّفين على حدة، بل للوصول فى هذه الأحكام طرق مألوفة بين العقلاء، فإنّ القوانين المصوّبة فى السلطة التشريعيّة إذا دوّنت وكتبت فى الجرائد الرسميّة وانتشرت فى الأخبار من طريق الإذاعة والتلفاز، صدق عليها أنّها وصلت إلى الناس، ولا تسمع

دعوى من خالفها معتذراً بعدم العلم بها.

وكذلک الأمر فى الأحكام الشرعيّة، فإنّها- بعد تشريعها من قبل اللَّه تعالى ووحيها إلى نبيّه صلى الله عليه و آله وتبيين ما كان مجملًا منها من قبل أوصيائه عليهم السلام وإيصالهم عليهم السلام إيّاها إلى الفقهاء[346] الذين كانوا بصدد كتابتها لمسلمى العصور المتأخّرة- دوّنت فى الاصول الأوّليّة الكثيرة[347] المشتملة على كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

ثمّ انتقلت منها إلى الاصول الثانويّة، كالكتب الأربعة، ومنها إلى سائر المجاميع الروائيّة، كوسائل الشيعة ومستدرک الوسائل.

فيصدق على الأحكام المندرجة فى الكتاب وفى أحاديث الكتب الأربعة وسائر الاصول المعتمدة التى بأيدينا أنّها بيان واصل.

فإذا شككنا مثلًا فى وجوب شىء وعدمه فلا يجوز التمسّک بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه فى مظانّه كى يكون العقاب على تركه- على فرض وجوبه واقعاً- عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان.

وربما يستدلّ على عدم لزوم الفحص بأنّ البعث والزجر ما لم يكن معلوماً لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً إلى المأمور به أو مانعاً وزاجراً عن المنهىّ عنه[348].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 349
ولو لم يصلح لذلک لم يكن منجّزاً للتكليف، لأنّ استحقاق العقوبة على المخالفة يتوقّف على وجود ما يصلح للباعثيّة والزاجريّة.
والبعث[349] فى الشبهات الحكميّة البدويّة ليس بمعلوم، بل محتمل، والاحتمال لا يكون حاكياً وكاشفاً عن الواقع، والبعث ما لم يكن معلوماً ومكشوفاً لم يكن منجّزاً، فلا ملزم لوجوب الفحص بالرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعى، بل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتّى قبل الفحص.

وفيه أوّلًا: النقض بالروايات المعتبرة، فإنّها منجّزة للتكليف، ضرورة أنّ المكلّف لو خالفها ووقع فى مخالفة التكليف الواقعى لاستحقّ العقوبة، مع أنّ الروايات المعتبرة لا تفيد العلم غالباً، بل ربما لا توجب الظنّ، لأنّ حجّيّتها لا تتوقّف على حصول الظنّ الشخصى، بل هى حجّة حتّى فيما إذا قام الظنّ على خلافها، فلو توقّف تنجّز التكليف على حصول العلم به لما تنجّز علينا الأحكام التى تدلّ عليها الأخبار المعتبرة، ولا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً للغويّة حجّيّتها، فالقول بأنّ «البعث ما لم يكن معلوماً لم يكن منجّزاً» فاسد.
وثانياً: أنّ مسألة المنجّزيّة لا ترتبط بمسألة الباعثيّة والمحرّكيّة، فلا يصحّ القول بأنّ ما لا يصلح للباعثيّة- وهو التكليف غير المعلوم- لا يصلح للمنجّزيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 350
وذلک لأنّ التنجيز من الأحكام العقليّة، فإنّ العقل هو الذى يحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة وعدم استحقاقها عليها.
ولا ريب فى أنّ المولى إذا كتب وظائف عبده فى ورقة وجعلها فى محفظة قرطاسيّة وسدّ باب تلک المحفظة وأرسلها إليه، يجب على العبد فتحها والنظر إلى تلک الورقة، ليقف على ما كتبه المولى فيها، ولو تساهل فى ذلک ووقع فى مخالفة التكاليف الصادرة من قبل المولى، لاستحقّ عقوبته عقلًا، وليس له الاعتذار بأنّى لم أكن عالماً بما فى الورقة ولم أكن مكلّفاً بفتح باب المحفظة.
وكذلک الأمر فى الشرعيّات، فإنّ من احتمل وجوب شىء شرعاً لا يجوز له تركه باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» من دون الرجوع إلى مثل كتاب وسائل الشيعة ومطالبة حكمه الشرعى الواقعى، فإنّه لو تركه من دون الفحص وكان فى الواقع واجباً، لاستحقّ العقوبة عند العقل.
والحاصل: أنّ البعث المحتمل وإن لم يكن صالحاً للباعثيّة إلّاأنّه صالح للمنجّزيّة، فلا يجوز التمسّک بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، لأنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل، إلّاأنّ الوصول- فى التكاليف المتوجّهة إلى العموم- يتحقّق بمثل تدوينها فى الجرائد الرسميّة إذا كانت من قبيل القوانين العقلائيّة، وبكتابتها فى الكتب الأصليّة والمجاميع الروائيّة إذا كانت من قبيل الأحكام الشرعيّة، فلابدّ قبل إجراء البراءة من الفحص فى مظانّ وجود الدليل على الأحكام الواقعيّة.

وقد يقرّر حكم العقل على وجوب الفحص بوجه آخر، وهو أنّ ارتكاب المشتبه إذا كان قبل الفحص عن الدليل كان ظلماً على المولى، والظلم قبيح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 351
مطلقاً، سيّما إذا وقع على المولى، ولا فرق فى ذلک بين كون المشتبه حراماً فى الواقع أم لا.
فإذا احتمل العبد حرمة شرب التتن وارتكبه من دون أن يفحص عن الدليل كان فعله قبيحاً موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن فى الواقع حراماً. كما أنّ التجرّى[350] يوجب استحقاق عقوبة المتجرّى.
بخلاف ما إذا فحص عن الدليل ولم يجده فى مظانّه، لعدم صدق الظلم على المولى حينئذٍ، وإن كان فى الواقع حراماً.
هذا حاصل هذا الوجه العقلى لإثبات وجوب الفحص فى المقام.

ولا یخفی أنّه لا حاجة إلی التمسّک بهذا الوجه بناءً علی ما اخترناه من عدم جریان قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص.
وعلی هذا فلابدّ من أن یرید هذا القائل أنّ القاعدة تجری فی المقام مطلقاً:
قبل الفحص وبعده، إلّاأنّ ارتکاب المشتبه قبل الفحص ممنوع لأجل کونه ظلماً علی المولی، لا لعدم جریان القاعدة.
وهذا واضح الفساد، لأنّ مخالفة التکلیف التی عدّ احتمالها ظلماً علی المولی لو فرض کونها مخالفةً جائزة فلم یعقل أن یکون احتمالها ظلماً، فلابدّ من أن یُراد کونها مخالفة قبیحة وغیر جائزة، مع أنّه لا یمکن الالتزام بقبح المخالفة بعد القول بجریان قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص وبعده، لأنّ تحقّق المخالفة باستناد حکم العقل بالبراءة لا یعقل أن

یکون قبیحاً.
وبعبارة اخری: إن کان بین ما قبل الفحص وما بعده فرق فی جریان القاعدة، فلا مجال فی المقام للتمسّک بأنّ الاقتحام فی الشبهات ظلم علی المولی، لخروج المقام بنفسه عن تحت القاعدة.
وإن لم یکن بینهما فرق، بل تجری فی کلتا الصورتین فلا یعقل أن یکون العمل الذی یحتمل کونه مخالفاً لتکلیف المولی قبیحاً، وحینئذٍ لا یکاد ینطبق علیه عنوان الظلم علی المولی.
ومنه انقدح بطلان قیاس المقام إلی مسألة التجرّی، فإنّ من قال باستحقاق العقوبة فی تلک المسألة إنّما قال به لأجل تحقّق واقعیّة التجرّی الذی هو طغیان علی المولی وخروج عن رسوم العبودیّة.
والمتجرّی وإن لم یرتکب مخالفة واقعیّة، إلّاأنّ استحقاق العقوبة لا یرتبط بارتکاب المخالفة الواقعیّة، بل هو یترتّب- عند من قال باستحقاق المتجرّی العقاب- علی نفس عنوان التجرّی، وهو کون العبد فی مقام الطغیان علی المولی وخروجه عن رسوم عبودیّته، ولا فرق فی ذلک بین العاصی والمتجرّی.
وأمّا من ارتکب شرب التتن المحتمل الحرمة باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» فلا یکون ظالماً علی المولی.
وبالجملة: لا یتحقّق فی المقام ظلم بوجه من الوجوه، بخلاف باب التجرّی، فإنّه وإن لم یکن مخالفة واقعیّة، إلّاأنّ عنوان التجرّی محفوظ، ومن قال باستحقاق العقوبة فیه إنّما قال به لنفس هذا العنوان.

فلا يمكن إثبات وجوب الفحص من طريق مسألة الظلم على المولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 353

وقد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بتقرير ثالث، وهو حصول العلم الإجمالى لكلّ أحد- قبل الأخذ فى استعلام المسائل- بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة فى الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسّک بأصل البراءة، لأنّ الشکّ فى المكلّف به، لا التكليف.
هذا تقرير عقلى آخر لإثبات وجوب الفحص وصار مقبولًا عند المحقّق النائينى رحمه الله.
وحاصله: أنّ العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة يوجب تنجّزها عقلًا، فلا يجوز مخالفتها، فلابدّ من الفحص، لحصول الاطّلاع عليها.

وفيه: أنّ البحث إنّما هو فى جريان البراءة العقليّة قبل الفحص، وأصالة البراءة- سواء كانت عقليّة أو نقليّة- لا تجرى إلّافى موارد الشكّ فى التكليف، ففى موارد العلم به سواء كان تفصيليّاً أو إجماليّاً لا تجرى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أصلًا كى نتكلّم فى أنّه هل يشترط فيها الفحص أم لا.
فمورد الاستدلال- وهو العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة- يكون مجرى الاشتغال، ولا يرتبط بالمقام.
وبعبارة اخرى: محلّ الكلام إنّما هو ما تجرى فيه البراءة بلا إشكال مع قطع النظر عن وجوب الفحص، وهذا غير موارد العلم الإجمالى، فالاستدلال بالعلم الإجمالى لإثبات توقّف البراءة العقليّة على الفحص عن الدليل، لا ينطبق على المدّعى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 354
هذا جواب أساسى دقيق عن هذا الدليل.
لكن اجيب عنه بوجهين آخرين، وقد وقع من الأعلام فيهما النقض والإبرام.
[351]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج5 ؛ ص354
الأوّل: أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ المدّعى هو وجوب الفحص فى كلّ ما يرجع فيه إلى البراءة العقليّة من موارد الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، وهذا الدليل إنّما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالى بذلک.

وأورد علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ استعلام مقدار من الأحکام یحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فیها لا یوجب انحلال العلم الإجمالی، إذ متعلّق العلم تارةً: یتردّد من أوّل الأمر بین الأقلّ والأکثر، کما لو علم بأنّ فی هذا القطیع من الغنم موطوءً، وتردّد بین کونه عشرة أو عشرین.
واخری: یکون المتعلّق عنواناً لیس بنفسه مردّداً بین الأقلّ والأکثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فی الواقع من الأفراد، کما لو علم بموطوئیّة البیض من هذا القطیع، وتردّدت البیض بین کونها عشراً أو عشرین.
ففی الأوّل ینحلّ العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی بمقدار یحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فیه، کما لو علم بموطوئیّة هذه العشرة من القطیع.
وفی المثال الثانی لا ینحلّ العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی بمقدار یحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فیه، بل لابدّ من الفحص التامّ عن کلّ ما یحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال علیه، لأنّ العلم الإجمالی یوجب تنجّز متعلّقه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 355
بما له من العنوان، ففی المثال العلم الإجمالی تعلّق بعنوان البیض بما له من الأفراد فی الواقع، فکلّ ما کان من أفراد البیض واقعاً قد تنجّز التکلیف به، ولازم ذلک هو الاجتناب عن کلّ ما یحتمل کونه من أفراد البیض، والعلم التفصیلی بموطوئیّة عدّة من البیض یحتمل انحصار البیض فیه لا یوجب انحلال العلم الإجمالی.
وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ المعلوم بالإجمال فی المقام هی الأحکام الموجودة فیما بأیدینا من الکتب، فقد تنجّزت جمیع الأحکام المثبتة فی الکتب، ولازم ذلک هو الفحص التامّ عن جمیع الکتب التی بأیدینا، ولا ینحلّ العلم الإجمالی باستعلام جملة من الأحکام یحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فیها.
ألا تری أنّه لیس للمکلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزید بما فی الطومار، وتردّد ما فی الطومار بین الأقلّ والأکثر، بل لابدّ له من الفحص التامّ فی جمیع صفحات الطومار، کما علیه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فیه یکون بعینه من هذا القبیل[352]، إنتهی کلامه رحمه الله.

«مدّ ظلّه»
وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:
وفیه أوّلاً: أنّه لا فرق فی الانحلال بین تعلّق العلم بعنوان ویکون العنوان بما له من الأفراد الواقعیّة مردّداً بین الأقلّ والأکثر، وتردّد المتعلّق من أوّل الأمر بینهما، فیما إذا کان العنوان ممّا ینحلّ بواسطة انحلال التکلیف، فإذا علم بوجوب إکرام العالم بما له من الأفراد، وتردّدت بین الأقلّ والأکثر، فلا محالة ینحلّ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 356
العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی والشکّ البدوی.
نعم، إذا کان نسبة العنوان إلی المعنون نسبة المحصَّل والمحصِّل، وتردّد المحصِّل بین الأقلّ والأکثر لابدّ من الاحتیاط[353].
وأمّا العنوان المنحلّ إلی التکالیف المستقلّة کالبیض من الغنم، فلا إشکال فی کونه کالمردّد من أوّل الأمر بین الأقلّ والأکثر.
وثانیاً: لو سلّم ذلک فلا إشکال فی عدم کون ما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ معنی تعلّق العلم بعنوان وتنجّزه به أن یکون العنوان بذاته متعلّق الحکم، وأمّا تعلّق العلم بعنوان غیر ذی حکم فلا أثر له.
فحینئذٍ نقول: إنّ العلم بوجود أحکام فی الکتب التی بأیدینا لا یوجب تنجّزها بهذا العنوان، فإنّ عنوان کون الأحکام فی الکتب لیس من العناوین التی تعلّق بها الحکم حتّی یتنجّز بما له من العنوان، ضرورة أنّه من الانتزاعیّات بعد جمع الأحکام فی الکتب، وهذا ممّا لا یتعلّق به حکم، ولا تکون الأحکام بذلک العنوان مورداً للتکلیف، فالعلم الإجمالی المؤثّر متعلّق بنفس الأحکام بوجودها الواقعی، ویتردّد من أوّل الأمر بین الأقلّ والأکثر، فینحلّ العلم الإجمالی إلی التفصیلی والشکّ البدوی.
وممّا ذکرنا یتّضح أنّ ما ذکره من المثالین المتقدِّمین مورد للمناقشة، فإنّ عنوان «البیض» لیس ممّا تعلّق به الحکم، حتّی یکون العلم المتعلّق به منجّزاً له بعنوانه، فإنّه عنوان عرضی مقارن من باب الاتّفاق مع ما تعلّق به التکلیف،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 357
وهو عنوان الموطوء، فالمتعلّق هو الموطوء لا الأبیض، فالعلم المتعلّق به موضوع الأثر أی التنجّز، فحینئذٍ لو صحّ ما ذکره- من أنّه لو کان العلم متعلّقاً بعنوان کان منجّزاً لأفراده الواقعیّة، ولا ینحلّ العلم الإجمالی إلی التفصیلی والشکّ- کان المثال الأوّل کذلک، لتعلّق العلم بالموطوء، وتردّده بین الأقلّ والأکثر، کما أنّ المثال الثانی أیضاً کذلک، لما ذکرنا، لا لتعلّق العلم بعنوان

البيض من الغنم، كما هو واضح.
وأمّا ما ذكره- من أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغاله بما فى الطومار- فهو أجنبىّ عن المقام، بل هو من قبيل الشبهات الموضوعيّة- التى سيتعرّض هذا المحقّق لها، ويختار وجوب الفحص فيها- ممّا لا يحتاج حصول العلم بالموضوع فيها إلى مقدّمات كثيرة، بل يحصل بمجرّد النظر، فالفحص فيها لازم، ولو مع عدم العلم الإجمالى[354]، فالعلم الإجمالى من قبيل الحجر المضموم لجنب الإنسان[355]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».
الثانى: أنّه أعمّ من المدّعى، لأنّ المدّعى هو الفحص عن الأحكام فى خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلک، لأنّ متعلّق العلم هى الأحكام الثابتة فى الشريعة واقعاً[356]، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالى، بل العلم باقٍ على حاله، ولو بعد الفحص التامّ عمّا بأيدينا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 358

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن هذا الإشکال

وأورد علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّه وإن علم إجمالًا بوجود أحکام فی الشریعة أعمّ ممّا بأیدینا من الکتب، إلّاأنّه یعلم إجمالًا أیضاً بأنّ فیما بأیدینا من الکتب أدلّة مثبتة للأحکام مصادفة للواقع بمقدار یحتمل انطباق ما فی الشریعة علیها، فینحلّ العلم الإجمالی العامّ بالعلم الإجمالی الخاصّ ویرتفع الإشکال بحذافیره، ویتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالی لوجوب الفحص، فتأمّل جیّداً[357]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى الجواب عن هذا الإشكال

وفيه: أنّه بناءً على صحّة دعواه[358] لا يبقى مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالى العامّ بالعلم الإجمالى الخاصّ الذى تعلّق بما فى الكتب التى بأيدينا، لإمكان أن يقال: إنّ العلم الإجمالى العامّ تعلّق بعنوان واحد هو الأحكام التى فى الكتب مطلقاً أو الأحكام الصادرة عن الشريعة وأمثال ذلک، والمفروض أنّ تعلّقه به موجب لتنجّزه بما له من الأفراد الواقعيّة، وتردّده بين الأقلّ والأكثر لا يوجب الانحلال.
وبالجملة: إنّ هاهنا مناقشتين على التمسّک بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الفحص:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 359
أ- أنّه أخصّ من المدّعى.
ب- أنّه أعمّ من المدّعى.
وقد بنى المحقّق النائينى رحمه الله جوابه عن المناقشة الاولى على عدم انحلال العلم الإجمالى فيما إذا تعلّق بعنوان ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، وبنى جوابه عن المناقشة الثانية على انحلاله فى نفس هذا المورد.
وهذا تهافت ظاهر، فإنّ العنوان الذى تعلّق به العلم الإجمالى فى المقام لو كان غير قابل للانحلال لم يصحّ جوابه عن المناقشة الثانية، وإن كان قابلًا له لم يصحّ دعوى عدم الانحلال فى الجواب عن المناقشة الاولى.
نعم، يمكن الجواب عن الإشكال الثانى بناءً على ما اخترناه من تحقّق الانحلال مطلقاً، سواء تعلّق العلم الإجمالى بالعنوان أو بغيره، ولذا قلنا بالانحلال فى كلا المثالين المتقدِّمين فى كلام هذا المحقّق الكبير: وهما ما إذا تعلّق العلم الإجمالى بأنّ فى هذا القطيع من الغنم موطوءً وتردّد بين كونه عشرة أو عشرين، وما إذا تعلّق بموطوئيّة البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين.
لكن قد عرفت أنّ الجواب المختار من أصل الدليل، هو أنّ مسألة العلم الإجمالى لا ترتبط بالمقام أصلًا، لأنّا نبحث فى شرائط جريان أصالة البراءة التى مجراها هو الشکّ فى التكليف، والعلم الإجمالى يرتبط بالشکّ فى المكلّف به الذى يجرى فيه الاشتغال.
هذا تمام الكلام فى الدليل العقلى على وجوب الفحص، وقد قرّرناه بوجه مقبول فى بداية البحث، وإن كان الوجهان الأخيران- وهما مسألة الظلم على المولى، ومسألة العلم الإجمالى- غير مقبولين، كما عرفت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 360

وأمّا الإجماع: فهو اتّفاق جميع العلماء على عدم جواز التمسّک بالبراءة العقليّة قبل الفحص.
لكن يرد عليه أوّلًا: أنّ بيان حدود المسائل العقليّة وضوابطها إنّما هو بيد العقل، ولا مجال للأدلّة التعبّديّة فيها، فلو فرض دلالة العقل على «قبح العقاب بلا بيان» حتّى قبل الفحص، فلا يمكن ردّه لأجل مثل الإجماع. ألا ترى أنّه يجب تأويل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّکَ»[359]، لأجل حكم العقل بعدم تجسّمه تعالى وما يلزم منه؟
وثانياً: أنّ الإجماع لا يكون دليلًا مستقلّاً فيما إذا كان مدركه معلوماً أو محتملًا، كما فيما نحن فيه، فإنّا نحتمل قويّاً أن يكون مستند المجمعين ما اخترناه لإثبات وجوب الفحص، وهو عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص بالتقريب الذى تقدّم منّا[360].

وأمّا الكتاب والسنّة: فالحقّ هو دلالة بعض الآيات والروايات على وجوب التفقّه والتتبّع والتعلّم.
لكن يحتمل قويّاً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل، لا حكماً تعبّديّاً بتأسيس الشارع، فإنّ العقل يستقلّ بالحكم بلزوم التفقّه فى الدين وتعلّم أحكام المولى الواقعى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 361
وبالجملة: لا يبعد أن يكون هذا النوع من الآيات والروايات تأكيداً لحكم العقل، وإرشاداً إليه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ»[361]، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب إطاعة اللّه تعالى، وهذه الآية الشريفة تكون إرشاداً إلى حكمه.
وتلخّص من جميع ما تقدّم أنّ جريان البراءة العقليّة فى الشبهات الحكميّة يتوقّف على وجوب الفحص، ولا يدلّ عليه إلّادليل واحد، وهو أنّ العقل لا يحكم قبل الفحص ب «قبح العقاب بلا بيان»، وهذا دليل قوىّ لا يمكن المناقشة فيه.

مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة

ثمّ لا يخفى عليک أنّه لا يجب فى كلّ مسألة تتبّع جميع الأبواب الفقهيّة فى جميع المجاميع الروائيّة الشيعيّة والسنّيّة، بل حيث دوّن أحاديث كلّ مسألة فى باب متناسب لها، سيّما فى مثل وسائل الشيعة من المجاميع الجديدة، يكفى الرجوع فى كلّ مسألة إلى مظانّ وجود حكمها، فإذا شككنا فى حكم من أحكام السرقة مثلًا يكفى الفحص فى خصوص أبوابها، ولا يجب الرجوع إلى مثل أبواب الطهارة، وإن احتملنا أن يكون فيها حديث مربوط بالسرقة وصلنا إليه لو رجعنا إليها.
وبعبارة اخرى: إنّ العقل وإن حكم باشتراط جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بالفحص عن الدليل، إلّاأنّ هذا العقل نفسه يحكم بتحقّق هذا الشرط بصرف التتبّع فى مظانّ الحكم الذى نحن بصدده، فإن لم نجده فيها يحكم العقل بالبراءة من دون أن يلزمنا بالفحص فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 362
سائر الأبواب.
ولا يذهب عليک أنّا لا ننكر أن توجد أحياناً رواية فى باب من أبواب الفقه مربوطة بباب آخر أيضاً، لكنّه فرض نادر التحقّق وعلى خلاف القاعدة، فلا يلزمنا العقل بسبب هذا الاحتمال الضعيف على الفحص فى جميع كتاب الوسائل مثلًا من أوّله إلى آخره، بل يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» بمجرّد الفحص فى مظانّ وجود حكم المسألة وعدم وجدانه فيها.

ما هو متعلّق العقاب عند عدم الفحص؟

إذا ثبت توقّف جريان البراءة العقليّة على لزوم الرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعى فلو تخلّف المكلّف عن ذلک فلا إشكال فى استحقاقه العقوبة، لعدم حكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ، فيستحقّ العقوبة إذا فعل محتمل الحرمة أو ترک محتمل الوجوب.
إنّما الإشكال فى أنّ استحقاق العقاب بأىّ شىء يتعلّق؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:
أ- أن يكون استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.
ب- أن يكون فى قبال ترک الفحص الذى كان واجباً عقلًا، ولا ربط له بالواقع.
ج- أن يكون لأجل ترک الفحص والتعلّم، لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان ترک الفحص مؤدّياً إلى مخالفة الواقع، فهذا الاحتمال الثالث تلفيق بين الاحتمال الأوّل والثانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 363

والحقّ هو القول الأوّل، لأنّ لزوم الفحص ليس وجوباً نفسيّاً، بل وجوب مقدّمى، لأجل درک الأحكام الواقعيّة، ولذا لو سألنا العقل: لِمَ ألزمت علينا الفحص؟ لقال: لأجل كونه طريقاً إلى الواقع، ولا تصحّ العقوبة على ترک أمر مقدّمى طريقى. فلو شكّ المكلّف فى حرمة شرب التتن وكان فى مثل كتاب «وسائل الشيعة» رواية دالّة على حرمته، لكنّه شربه من دون أن يرجع إلى هذا الكتاب، لاستحقّ العقوبة على ارتكاب الحرام الواقعى.
وأمّا القول الثانى: فمستنده بعض الأخبار التى سيأتى البحث عنها[362].
وأمّا القول الثالث: فاستدلّ عليه بوجه ضعيف جدّاً.
وهو أنّه لا يمكن عقاب المكلّف على صرف ترک الفحص، لأنّه أمر طريقى مقدّمى لا يليق أن يعاقبه المولى لذلک، ولا على صرف مخالفة الواقع، لأنّ الحكم الواقعى أمرٌ مجهول للمكلّف، ولا يمكن عقوبته على مخالفة واقعيّة مجهولة، فإذا لم يصلح واحد منهما أن يكون ملاكاً مستقلّاً لاستحقاق العقوبة، فلابدّ من التلفيق بينهما، وهو أن يكون استحقاق العقوبة على ترک الفحص، لكن بشرط كونه مؤدّياً إلى مخالفة الواقع.
وفيه أوّلًا: أنّه لا يمكن أن يتولّد أمر ثبوتى من أمرين عدميّين، فلو لم يصلح ترک الفحص ولا مخالفة الواقع لأن يستند استحقاق العقوبة إليه عند الانفراد، فكيف يمكن استناده إليهما عند الانضمام؟!
وثانياً: أنّ الجهل بالواقع بما هو جهل لا يمنع من استحقاق العقوبة، بل الذى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 364
يمنع عنه فى مورد الجهل هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»[363] وقد عرفت أنّ جريان هذه القاعدة يختصّ بما بعد الفحص، فلا يكون صرف الجهل رادعاً عن استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع فيما إذا صدرت بدون الفحص عن الدليل، كما هو المفروض.
ولو كان صرف الجهل بالواقع مانعاً عن تنجّز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته- سواء جرت البراءة أو لم تجر- لكانت المباحث الطويلة الذيل حول البراءة فى الكتب الاصوليّة لغواً.
والحاصل: أنّ المكلّف لو تمسّک بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بدون الفحص عن الدليل لكان مستحقّاً للعقوبة على مخالفة الحكم الواقعى، لا على ترک الفحص مطلقاً، أو بشرط كونه مؤدّياً إلى المخالفة.

ثمّ إنّه يتصوّر هاهنا ثلاث صور:
أ- أنّ المكلّف لو تتبّع فى المنابع فرضاً لوجد دليلًا مثبتاً للتكليف، وتبدّل جهله بالواقع إلى العلم به.
ب- أن لا يكون فى المنابع دليل أصلًا، لا على ثبوت التكليف ولا على عدمه، فلو رجع إليها فرضاً لم يزل جهله.
ج- أن يكون فى المنابع دليل على خلاف التكليف الواقعى، كما إذا شكّ فى حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان فى كتاب «وسائل الشيعة» مثلًا رواية معتبرة على حلّيّة شرب التتن أو عدم وجوب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 365
الدعاء عند رؤية الهلال، فلو فحص المكلّف فرضاً لوصل إلى دليل معتبر مخالف للواقع.
فهل المكلّف التارک للفحص يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع فى جميع هذه الصور أو فى خصوص الصورة الاولى؟
ربما يقال: فى جميع الفروض الثلاثة.
لأنّ تمام الملاک لاستحقاق العقاب هو مخالفة الحكم الواقعى فى فرض عدم الفحص، وهو موجود فى المقام من دون فرق بين اشتمال المجاميع الحديثيّة على بيان موافق للواقع أو مخالف له أو عدم اشتماله على بيان أصلًا.
ويمكن تقريبه بوجهين:
أحدهما: أنّ عدم استحقاق العقوبة على مخالفة تكليف المولى لابدّ من أن يستند إلى عذر، وهو مفقود فى المقام.
نعم، لو رجع إلى مظانّ وجود الحكم ولم يجد ما يدلّ على الحكم الواقعى أو وجد ضدّه، لكان عذراً له فى مخالفة الواقع[364].
لكنّه حيث لم يفحص لم يعلم بعدم الدليل، أو وجود الدليل على ضدّ الواقع، فلا يتمكّن من أن يستند عمله إليه، كى يكون عذراً له.
ثانيهما: أنّ المفروض عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، فلا محالة يجرى الاشتغال، لعدم توقّف العقل وسكوته فى مسألة من المسائل، بل إمّا أن يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» أو ب «لزوم الاحتياط» ولذا يحكم فى الشبهات البدويّة بعد الفحص بالبراءة، وفى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى بالاشتغال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 366
وبالجملة: إن لم يحكم العقل بالبراءة فى الشبهات البدويّة قبل الفحص حكم بلزوم الاحتياط، وهذا الحكم العقلى كان بياناً من قبل المولى، إذ كما

أنّ للمولى رسولًا ظاهريّاً، كذلک له رسول باطنى، وهو «العقل»، فإن شرب المكلّف التتن المحتمل الحرمة قبل الفحص وكان فى الواقع حراماً استحقّ العقوبة، لحكم العقل حينئذٍ ب «لزوم الاحتياط» الذى هو بيان مبرّر للعقوبة، ولا فرق في ذلک بين أن يكون نتيجة الفحص- لو فحص- عدم الوصول إلى دليل أصلًا، أو الوصول إلى دليل موافق للواقع أو مخالف له.

والحقّ عدم استحقاق العقوبة إلّافى خصوص ما لو فحص لوصل إلىحجّة موافقة للتكليف، بخلاف ما إذا لم يكن فى المنابع دليل أصلًا، أو كان فيها حجّة مخالفة للتكليف.
وذلک لأنّ المكلّف معذور فى مخالفة التكليف الواقعى فى الصورتين الأخيرتين، إذ المفروض أنّه لو فحص لم يصل إلى دليل مثبت له.
والمكلّف وإن لم يلتفت إلى هذا العذر ولم يستند عمله إليه، لكنّ الالتفات إلى العذر واستناد العمل إليه مسألة ونفس واقعيّة العذر مسألة اخرى، وعدم استحقاق العقوبة يدور مدار نفس العذر واقعاً، لا مدار استناد العمل إليه.
نعم، ارتكاب المشتبه عند العذر الواقعى المغفول عنه يكون تجرّياً فى صورة عدم الفحص، لكنّ البحث إنّما هو فى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، لا على عنوان «التجرّى».
وبعبارة اخرى: إذا كان المكلّف معذوراً واقعاً فى مخالفة التكليف لم تتغيّر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 367
واقعيّة العذر عمّا كان عليه بسبب غفلته عنه، فلا يستحقّ العقوبة مع قطع النظر عن «التجرّى» الذى لا نبحث هاهنا عنه.
وأمّا حكم العقل بلزوم الاحتياط عند عدم الفحص فمسلّم، لكنّه ليس لأجل التحفّظ على الواقع كى لا يفرق بين الصور الثلاثة فى لزوم الاحتياط، ضرورة أنّه لو كان لأجل التحفّظ على الواقع لوجب الاحتياط حتّى بعد الفحص، ضرورة أنّه يحتمل بعده أيضاً أن يكون شرب التتن حراماً فى الواقع.
وبالجملة: لو كان حكم العقل بلزوم الاحتياط بملاک التحفّظ على الواقع لجرى قبل الفحص وبعده كليهما.
لكنّ الحقّ أنّه بملاک آخر، وهو احتمال وجود بيان على التكليف فى مظانّه، ک «وسائل الشيعة» وسائر المجاميع الحديثيّة.
وحينئذٍ لا وجه لحكم العقل بوجوب الاحتياط فيما إذا لم يكن فى المنابع حجّة مثبتة للتكليف، سواء لم يكن بيان أصلًا، أو كان نافياً للتكليف، فلا يستحقّ المكلّف العقوبة على مخالفة الواقع فى هاتين الصورتين.
والحاصل: أنّ القاعدة تقتضى استحقاق العقوبة على المخالفة فيما لو فحص لوصل إلى بيان مثبت للتكليف، بخلاف الصورتين الاخريين. هذا فى الواجبات المطلقة.

وأمّا الواجبات المشروطة والموقّتة[365] فهل يجب الفحص فيها أيضاً، ويستحقّ المكلّف العقوبة على المخالفة عند عدم الفحص أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 368
ولا يخفى عليک أنّ البحث إنّما هو فی الواجب المشروط أو الموقّت الذی لم يتحقّق شرطه أو وقته بعدُ، لكنّا نعلم أنّ عدم الفحص قبل تحقّق الشرط والوقت يؤدّی إلی ترک أصل الواجب فی زمان تحقّقهما، لغفلة ونحوها.
فإذا احتمل المكلّف أنّ للمولی تكليفاً معلّقاً على شرط فهل عليه التتبّع والتفحّص ليتبيّن له صدور هذا الحكم وعدم صدوره أم لا؟
ويترتّب عليه استحقاق العقوبة على ترک الواجب، الناشئ عن عدم الفحص على الأوّل، وعدم استحقاقها على الثانی.

وجه عدم وجوب الفحص فى الواجب المشروط

ربما يقال بعدم وجوب الفحص على المكلّف فى هذه الصورة، لأنّ وجوبه أمر مقدّمى تابع لوجوب ذى المقدّمة، فكيف يمكن القول بفعليّة وجوب الفحص قبل فعليّة الوجوب الذى يفحص عنه مع أنّ الوجوب الغيرى الترشّحى لا يمكن أن يتحقّق قبل تحقّق ما يترشّح منه.
وبعبارة اخرى: قبل تحقّق الشرط لا يمكن أن يتحقّق المشروط الذى هو ذو المقدّمة، حتّى تجب مقدّماته التى منها الفحص.
هذا مقتضى القاعدة.
لكن لا يمكن الالتزام بها وإجراء البراءة فى الواجبات المشروطة بدون الفحص[366]، لبُعد اختصاص لزوم الفحص- الذى يحكم به العقل حكماً أكيداً جدّيّاً- بالواجبات المطلقة، فبماذا يمكن التفصّى عن الإشكال؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 369

القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلّق

ذهب بعضهم إلى كون هذا النوع من الواجبات من قبيل الواجب المعلّق الذى كان الوجوب فيه فعليّاً، والواجب استقباليّاً ومعلّقاً على تحقّق الشرط والوقت، فإذا قال المولى: «إن جاءک زيد فأكرمه» كان إكرام زيد على تقدير مجيئه واجباً الآن، فإن شكّ العبد فى صدور هذا الحكم من قبل المولى وجب عليه الفحص وجوباً غيريّاً مقدّميّاً، ولا يلزم منه تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، لتقارن وجوب الإكرام على تقدير المجىء مع وجوب الفحص.

نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلّق

وفيه: أنّه لا يمكن إنكار جميع الواجبات المشروطة، والالتزام برجوعها إلى الواجب المعلّق، فإنّه خلاف ما هو المشهور من تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط- بمعنى ما كان وجوبه متوقّفاً على تحقّق شرط أو زمان- فإنّ المشهور بين فقهاء الشيعة عدم وجوب الصلاة مثلاً قبل دخول وقتها.
والالتزام بوجود الواجب المعلّق فى الشريعة- كالحجّ بعد تحقّق الاستطاعة- لا يقتضى رجوع جميع الواجبات المشروطة إليه.

ويمكن حلّ الإشكال بوجهين:
أ- أنّا لا نسلّم كون وجوب الفحص مقدّمياً غيريّاً، لأنّ المراد ب «مقدّمة الواجب» ما لو ترک لعجز المكلّف على إتيان الواجب، ألا ترى أنّ المكلّف لو لم ينصب السلّم لامتنع عليه عادةً الكون على السطح، ولو لم يتطهّر لعجز عن الإتيان بالصلاة شرعاً، ولا تنطبق هذه الضابطة على «الفحص» فإنّ المكلّف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 370
قادر على رعاية التكليف المحتمل حتّى بدون الفحص، بأن يحتاط ويفعل ما يحتمل وجوبه.
ويشهد عليه أنّ الفحص واجب عقلى، لما عرفت من أنّ العقل هو الذى يحكم بعدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص[367]، مع أنّ وجوب المقدّمة- بناءً عليه- وجوب شرعى، وإن كانت الملازمة بينه وبين وجوب ذيها عقليّة.
ولا فرق فى حكم العقل بلزوم الفحص بين الواجبات المطلقة والمشروطة.
ب- أنّا لو سلّمنا أنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، إلّاأنّا لا نسلّم توقّف فعليّة وجوب المقدّمة على فعليّة وجوب ذيها.
بل العقل يحكم بوجوب[368] الإتيان بمقدّمات الواجب قبل وجوب ذيها إذا عجز العبد عن الإتيان بها حين وجوبه.
وانظر لتوضيح ذلک إلى المثال التالى:
إنّ المولى إذا قال لعبده: «يجب عليک الكون على السطح فى الليل» وعلم العبد بأنّه لو لم ينصب السلّم قبل دخول الليل لم يتمكّن من نصبه بعده، فهل يحكم العقل بأنّه معذور فى ترک المأمور به رأساً، لعدم وجوب نصب السلّم عليه قبل دخول الليل، وعدم قدرته على المأمور به بعده، لأجل عجزه عن مقدّمته حينئذٍ؟!
أو يحكم بأنّه إذا علم بأصل التكليف بالكون على السطح فى الليل، وبأنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 371
يسلب عنه القدرة عليه لو لم يأت بمقدّمته قبلًا، يجب عليه تحصيلها قبل فعليّة وجوب ذيها.
فما اشتهر بينهم من عدم إمكان اتّصاف المقدّمة بالوجوب قبل اتّصاف ذى المقدّمة به باطل عقلًا، ولا نلتزم بما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة تترشّح من الإرادة المتعلّقة بذيها، ووجوبها يترشّح من وجوبه، فإنّ ما ذكرناه من المثال أقوى شاهد على خلافه.

فلو كان الفحص مقدّمة لكان واجباً قبل فعليّة وجوب الواجب المشروط المحتمل فيما إذا أدّى تركه إلى سلب القدرة عليه فى ظرفه.

والتجأ المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارک 0 للتخلّص عن الإشكال إلىالالتزام بأنّ الفحص والتفقّه والتعلّم واجب نفسى تهيّئى، ويترتّب استحقاق العقوبة عليه نفسه.
توضيح ذلک: أنّ الواجب النفسى على قسمين: ذاتى وتهيّئى، فالأوّل: هو الواجب لنفسه والمطلوب لذاته والغاية القصوى، من دون أن يكون لأجل التهيّؤ لواجب آخر، كالصلاة والصوم ونحوهما، والثانى: هو برزخ بين الواجب النفسى الذاتى وبين الواجب الغيرى المقدّمى، فهو محبوب ومطلوب بنفسه، لكن لا لنفسه، بل لأجل التهيّؤ لواجب نفسى ذاتى.
ومن خصائص هذا النوع من الواجب النفسى ترتّب استحقاق العقوبة على تركه، بخلاف الواجب الغيرى المقدّمى الذى لا يترتّب استحقاق العقوبة على تركه، بل على ترک ذى المقدّمة.
فإذا كان الفحص واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً وتركه المكلّف عند احتمال واجب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 372
مشروط أو موقّت وانجرّ إلى تركهما فى ظرفهما كان مستحقّاً للعقوبة لأجل ترک الفحص نفسه، لا لأجل تركهما كى يتوجّه الإشكال عليه[369].
هذا بيان هذين العلمين فى التفصّى عن الإشكال فى الواجب المشروط والموقّت.
ووسّعه المحقّق الخراساني رحمه الله بحيث يعمّ الواجب المطلق أيضاً، فقال بكون التفحّص والتعلّم واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً، سواء كان ما يفحص عنه واجباً مطلقاً أو مشروطاً[370].

ولابدّ هاهنا من التكلّم فى مقامات ثلاثة:
أ- إمكان هذا النوع من الواجب فى مقام الثبوت.
ب- ثبوت الملازمة بينه وبين استحقاق العقوبة على تركه.
ج- دليل هذا النوع من الوجوب فى مقام الإثبات.

القول فی إمکان کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً

أمّا المقام الأوّل: فنحن لا نبحث فیه بنحو مسألة کلّیّة، بل نتکلّم فی خصوص وجوب الفحص الذی هو محلّ النزاع فی المقام، فنقول:
ربما یقال باستحالة کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً والقول بتحقّق وجوبه قبل فعلیّة وجوب ما یفحص عنه، فإنّه یستلزم انقلاب الواجب الغیری نفسیّاً أوّلًا، وصیرورة المقدّمة واجبة قبل وجوب ذیها ثانیاً، وکلاهما یمتنعان.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 373
لکنّه مبنیّ علی أمرین:
أ- کون الفحص مقدّمة للواجب.
ب- توقّف وجوب المقدّمة علی فعلیّة وجوب ذیها. وقد عرفت بطلان کلا الأمرین[371].
فعلی هذا لو صدر من قبل الشارع أمر نفسی تهیّئی متعلّق بالفحص والتعلّم فی الواجبات المشروطة والموقّتة قبل حصول شرطها أو وقتها لم یکن مخالفاً لقاعدة عقلیّة، کی نلتزم باستحالته.
فلا محذور فی الواجب النفسی التهیّئی بحسب مقام الثبوت.

وأمّا المقام الثانی: فحیث إنّ استحقاق العقوبة من المسائل العقلیّة فلابدّ من ملاحظة أنّ العقل هل یحکم به فی ترک هذا النوع من الواجبات أم لا؟
لا ریب فی حکم العقل باستحقاق العقوبة علی ترک الواجبات النفسیّة الذاتیّة، کما لا ریب فی حکمه بعدم استحقاقها علی ترک الواجبات الغیریّة المقدّمیّة- بناءً علی وجوبها- ولأجل ذلک لا یستحقّ المکلّف إلّاعقاباً واحداً علی ترک الواجب مطلقاً، سواء لم تکن له مقدّمة أصلًا، أو کانت له مقدّمة واحدة أو کثیرة.
وأمّا الفحص الذی سمّی واجباً نفسیّاً، لکن لا لذاته، بل لأجل التهیّؤ لواجب آخر، فلیس للعقل فیه حکم واضح، لأنّ استحقاق العقوبة علی ترکه یستلزم تحقّق ملاکین عقلیّین لاستحقاق العقوبة فی المقام: أحدهما: مخالفة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 374
الواقع، والآخر: ترک الواجب النفسی التهیّئی وإن لم یکن مقصوداً لذاته، وهو بعید، فحکم العقل باستحقاق العقوبة علی الواجبات النفسیّة التهیّئیّة مشکوک الوجود لو لم نقل بکونه مقطوع العدم.
والحاصل: أنّ کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً وإن کان ممکناً بحسب مقام الثبوت، إلّاأنّه لا ملازمة بینه وبین استحقاق العقاب علی ترکه، فإنّ العقل لا یحکم به إلّابملاک مخالفة الواقع، فلا یمکن الالتزام بما ذهب إلیه المحقّق الأردبیلی وصاحب المدارک 0.

بل يرد عليهما الإشكال بحسب مقام الإثبات أيضاً، إذ لا دليل عقلًا ولا نقلًا على ثبوت الوجوب النفسى التهيّئى فى الشريعة.
أمّا عدم الدليل العقلى: فلأنّ الفحص وإن كان واجباً بحسب حكم العقل كما تقدّم[372]، إلّاأنّه غير ما نحن بصدده هاهنا، فإنّ المراد ب «الوجوب النفسى التهيّئى» هو الوجوب الشرعى، فلو دلَّ العقل عليه لكان كاشفاً عنه- ككشفه عن الوجوب الشرعى المتعلّق بمقدّمة الواجب[373] من طريق الملازمة بينه وبين وجوب ذيها- وأمّا اللزوم العقلى المتعلّق بالفحص فليس محلّاً للنزاع هاهنا، كما أنّ اللابدّيّة العقليّة المتعلّقة بمقدّمة الواجب لم تكن مبحوثاً عنها هناک.
ولا طريق لكون العقل كاشفاً عن وجوب الفحص شرعاً، سيّما مع كونه معنوناً بعنوان النفسيّة والتهيّئيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 375
وأمّا عدم الدليل النقلى: فلأنّ الآيات والروايات المتناسبة للمقام على طائفتين لا دلالة فيهما على كون الفحص واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً:
الطائفة الاولى: ما تدلّ على أنّ التفقّه فى الدين وتعلّم معالمه واجب نفسى، لكن لا دلالة فيها على كون وجوبه لأجل التهيّؤ لواجب آخر.
منها: قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»[374].
فإنّها تدلّ على أنّ «التفقّه فى الدين» واجب كفائى[375].
ولم يجعل مقدّمة لغيره كى يكون وجوبه تهيّئيّاً.
فإنّ قوله: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» عطف على قوله: «لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ»، فهو فى عرضه، لا من غاياته المتفرّعة عليه، كى يكون «التفقّه فى الدين» واجباً تهيّئيّاً لأجله.
فكما أنّ «الإنذار» وظيفة نفسيّة أصليّة، فكذلک «التفقّه فى الدين» بل هو أولى بذلک، لأنّ ل «الإنذار» غاية، وهى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دون «التفقّه» فهو مطلوب نفسى أصلى، من دون أن يكون فيه شائبة التهيّئيّة أصلًا.
ومنها: الأخبار الكثيرة الواردة فى فضل العلم والعالم والتفقّه فى الدين، كما عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الكمال كلّ الكمال التفقّه فى الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة»[376].
فإنّه يدلّ على أنّ «التفقّه فى الدين» بنفسه كمال، بل هو كلّ الكمال، فلا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 376
محالة كان مطلوباً نفسيّاً أصيلًا إمّا وجوباً أو استحباباً، كالمستحبّات الكثيرة

النفسيّة الأصيلة فى الشريعة.
والحاصل: أنّ هذا النوع من الأدلّة النقليّة تدلّ على كون الفحص عن التكاليف الشرعيّة والتفقّه فى الامور الدينيّة من المطلوبات النفسيّة الأصليّة، إمّا وجوباً أو استحباباً، من دون أن تكون فيه شائبة التهيّئيّة.
الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ ترک السؤال والفحص لا يكون عذراً، فلو وقع المكلّف فى مخالفة الحكم الواقعى- لأجل الجهل به مع تمكّنه من العلم به بالفحص والسؤال- لم يكن معذوراً يوم القيامة، بل يستحقّ العقاب على ذلک.
وفى هذا المعنى أخبار كثيرة بتعابير مختلفة:
مثل[377] ما روى عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمّد عليهما السلام وقد سُئل عن قول اللّه: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»[378] فقال: «إنّ اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أكنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 377
وإن قال: كنت جاهلًا، قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل، فيخصمه، فتلک الحجّة البالغة»[379].
وهذه الطائفة من الروايات إرشاد إلى حكم العقل، من لزوم الفحص والسؤال والتعلّم، لتماميّة الحجّة على العبد على فرض ورود البيان من قبل المولى، ولا تدلّ على الوجوب النفسى، ولا النفسى التهيّئى.
والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارک رحمهما الله إذ لا دليل على ثبوت الوجوب النفسى التهيّئى فى الشريعة، لعدم كون العقل كاشفاً عنه، ولا الروايات دالّة عليه.

حكم عبادة الجاهل التارک للفحص

قد عرفت أنّ من ترک الفحص يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع، فاعلم هاهنا أيضاً أنّه إذا أتى بعمل عبادى مخالف للواقع باستناد البراءة الشرعيّة أو العقليّة[380] كان باطلًا، فيجب عليه الإعادة أو القضاء، فلو شكّ فى جزئيّة السورة مثلًا للصلاة وأتى بها فاقدة لها- من دون أن يرجع إلىالمنابع لتحصيل العلم بالمسألة إذا كان مجتهداً، ومن دون أن يسأل المجتهد إذا كان مقلّداً- كانت صلاته باطلة، لكونه جاهلًا مقصّراً وأتى بعبادة فاقدة لجزئها بدون مبرّر لذلک، لأنّه لم يكن محقّاً فى إجراء البراءة قبل الفحص.
إن قلت: فما معنى حديث «لا تعاد»[381]؟ هل لا يعمّ الجاهل المقصّر؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 378
قلت: لو فرض شموله له فذكر الصلاة وجزئيّة السورة لها إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ سائر العبادات التى لا مجال لحديث «لا تعاد» فيها.
والحاصل: أنّ القاعدة تقتضى بطلان عبادة الجاهل التارک للفحص إذا كانت فاقدة لبعض الخصوصيّات المعتبرة فيها، مضافاً إلى كونه مستحقّاً للعقاب على مخالفة المولى.

حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر

ثمّ إنّ هاهنا موردين ناقضين للقاعدة ظاهراً، فلابدّ من حلّ الإشكال فيهما:
1- إتمام الصلاة فى موضع القصر[382].
2- الجهر فى موضع الإخفات وبالعكس.
فإنّ مقتضى النصّ[383] والفتوى فى هذين الموردين ثلاثة امور:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 379
أ- صحّة هذه الصلاة، وإن صدرت عن الجاهل المقصّر.
ب- أنّه مع ذلک يستحقّ العقوبة على ترک القصر فى المورد الأوّل، وعلى ترک الإخفات أو الجهر فى المورد الثانى.
ج- أنّه لا يتمكّن من رفع استحقاق العقوبة عنه بوجه من الوجوه أصلًا، حتّى لو صلّى تماماً فى موضع القصر، أو جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس حال كونه جاهلًا مقصّراً، ثمّ صار عالماً بالواقع فى الوقت وأعادها بما يطابقه، لم يكن مفيداً فى رفع استحقاق العقوبة عنه.
ويتوجّه الإشكال عليه بحسب ظاهر القواعد:
فإنّ العمل المخالف للمأمور به كيف يمكن أن يتّصف بالصحّة؟ مع أنّ الصحّة عبارة عن مطابقة المأتىّ به للمأمور به.
وعلى فرض صحّته لماذا يستحقّ العقوبة؟
سلّمنا، ولكن لابدّ من القول بترتّب استحقاق العقوبة فى خصوص ما إذا لم يأت بالمأمور به الواقعى إلى آخر الوقت، وأمّا إذا زال جهله وأتى به قبل انقضاء الوقت فلا وجه لاستحقاق العقوبة.
ولقد ذكر وجوه من قبل الأعلام للتفصّى عن الإشكال فى المقام:

الأوّل- وهو أجود ما ذكر فى المسألة-: هو الذى أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:
قلت: إنّما حكم بالصحّة لأجل اشتمالها على مصلحة تامّة لازمة الاستيفاء فى نفسها مهمّة فى حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 380
لم يؤمر بها[384] لأجل أنّه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتمّ.
وأمّا الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الإعادة فإنّها[385] بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التى كانت فى المأمور بها، ولذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلًا مع تمكّنه من التعلّم فقد قصّر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.
فانقدح أنّه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً[386].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 381
إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلًا، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.
قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنّه يكون مضادّاً له، وقد حقّقنا فى محلّه أنّ الضدّ وعدم ضدّه متلازمان ليس بينهما توقّف أصلًا.
لا يقال: على هذا فلو صلّى تماماً أو صلّى إخفاتاً فى موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.
فإنّه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنّها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك فى صورة الجهل، ولا بُعد أصلًا فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء والجهل به كما لا يخفى[387]، إنتهى كلامه رحمه الله، وهو أجود الكلام فى المقام.

ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله فى التفصّى عن الإشكال

الجواب الثانى: هو ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من الالتزام بالأمر الترتّبى، وأنّ الواجب على المكلّف هو القصر مثلًا، وعند العصيان وترک الصلاة المقصورة- ولو لجهله عن تقصير بالحكم- يجب عليه الإتمام،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 382
وسلک هذا الطريق أيضاً فى مسألة الضدّ فى تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين إذا ترک المكلّف الامتثال بالأهمّ[388]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

وناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:
ويردّه أنّا لا نعقل الترتّب فى المقامين، وإنّما يعقل ذلک فيما إذا حدث التكليف الثانى بعد تحقّق معصية الأوّل، كمَن عصى بترک الصلاة مع الطهارة المائيّة، فكلّف لضيق الوقت بالترابيّة[389]، إنتهى كلامه رحمه الله.

لكن استشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بإشكالين آخرين بقوله:
وفيه: أنّ المقام أجنبىّ عن الخطاب الترتّبى ولا يندرج فى ذلک الباب، لأنّه يعتبر فى الخطاب الترتّبى أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاک ومناط الحكم بلا قصور لأحدهما فى ذلک، ويكون المانع عن تعلّق الأمر بكلّ منهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلّقين فى الامتثال، لما بين المتعلّقين من التضادّ، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لعدم ثبوت الملاک فى كلّ من القصر والتمام، وإلّا لتعلّق الأمر بكلّ منهما، لإمكان الجمع بينهما، وليسا كالضدّين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، فعدم تعلّق الأمر بكلّ منهما يكون كاشفاً قطعيّاً عن عدم قيام الملاک فيهما.
هذا، مع أنّه يعتبر فى الخطاب الترتّبى أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 383
بعصيان خطاب الأهمّ، وفى المقام لا يمكن ذلک، إذ لا يعقل أن يخاطب التارک للقصر بعنوان «العاصى» فإنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان، لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحّ منه الصلاة التامّة، فلا يندرج المقام فى صغرى الترتّب.
والشيخ قدس سره كأنّه سلّم اندراج المقام فى صغرى الترتّب، ومنع عن الكبرى، حيث قال: «وفيه أنّا لا نعقل الترتّب» ولكنّ الحقّ منع الصغرى وتسليم الكبرى، كما أوضحناه فى محلّه[390]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ویرد علی إشکاله الأوّل: أنّ العبادات مسائل تعبّدیّة، وتشخیص تحقّق التضادّ وعدمه بینها إنّما هو بید الشارع، والصلاة التامّة وإن لم تکن ضدّاً للمقصورة[391] بحسب الوقت، لوسعته لکلتیهما، إلّاأنّهما یمکن أن تتضادّا بحسب جهة اخری، فإذا أمکن تحقّق التضادّ بینهما وکشف عنه النصّ والفتوی- کما فی المقام- لم یتمکّن المکلّف من الجمع بینهما حتّی فی وسعة الوقت، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

فلا فرق بین «الصلاة» و «الإزالة» وبین «الإتمام» و «القصر» من حیث التضادّ وعدم قدرة المکلّف علی الجمع بینهما، فمن قال بصحّة «الترتّب» فی تلک المسألة- کالمحقّق النائینی رحمه الله- فلابدّ من أن یلتزم بصحّته هاهنا أیضاً.

وعلی إشکاله الثانی: أنّه مبنیّ علی کون التکلیف الترتّبی بنحو الخطاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 384

الشخصی، وأمّا إذا کان بغیر الخطاب، کما إذا قال: «یجب علی المسافر الکذائی صلاة القصر» ثمّ قال: «وإن عصی الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصیر یجب علیه الإتمام» فلم یکن مستحیلًا، ضرورة أنّ المصلّی لا یلتفت- حین الإتیان بالصلاة التامّة- إلی هذین الدلیلین، وبعد الإتیان بها وارتفاع جهله صار بصدد استعلام أنّ ما جاء به هل هو صحیح أو فاسد، فالتفت إلی کونه مصداقاً للعنوان المذکور فی الدلیل الثانی.

وکذلک ما إذا کان بخطاب عامّ، کأن یقول: «یا أیّها المسافرون صلّوا قصراً» ثمّ یقول: «وإن عصیتم الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصیر فصلّوا تماماً»، فإنّ هذا أیضاً لا یکون ممتنعاً، لأنّ المصلّی لا یلتفت إلی هذین الخطابین العامّین حین الإتیان بالصلاة التامّة، وإن ارتفع جهله بعداً.

لكن يمكن المناقشة فى «الترتّب» الذى قال به كاشف الغطاء رحمه الله بوجهين آخرين:
أ- أنّ دعوى «الترتّب» تستلزم استحقاق عقوبتين فيما إذا خالف المكلّف كلا التكليفين، وهذا لا يمكن الالتزام به فى المقام، فإنّ المسافر الذى ترك صلاتى القصر والتمام كلتيهما لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، لعدم كونه مكلّفاً بأكثر من صلاة واحدة.
على أنّ الالتزام بتعدّد العقاب يستلزم أن يكون الجاهل المقصّر أسوء حالًا من العالم، فإنّ من علم بوجوب القصر عليه وتركها لا يستحقّ إلّاعقوبة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 385
واحدة بالاتّفاق، لعدم جريان «الترتّب» فى حقّه، بخلاف الجاهل الذى كلّف فرضاً بتكليفين مترتّبين ويستحقّ على تركهما عقابين اثنين.
بخلاف مسألة «الإزالة» و «الصلاة» فى باب الضدّ، فإنّه يجوز هناک القول بترتّب استحقاق عقوبتين عند ترک كلا التكليفين.
والحاصل: أنّه لا يمكن القول بالترتّب فى المقام، ولو قلنا بإمكانه فى مسألة الضدّ.
ب- أنّ الأمر ب «المهمّ» فى باب الترتّب معلّق على عصيان الأمر ب «الأهمّ»، وهذا وإن كان قابلًا للتصوّر فى مسألة الضدّ، إلّاأنّه لا يتصوّر فى المقام، فإنّ من دخل المسجد فى وسعة وقت الصلاة والتفت إلى كونه نجساً وجب عليه الإزالة فوراً، فإن تركها فى أوّل زمان إمكانها فقد تحقّق العصيان، فيتوجّه عليه الأمر بالصلاة بناءً على القول بالترتّب.
بخلاف المقام، فإنّ «الأهمّ» هاهنا هو «صلاة القصر» التى هى من الواجبات الموسّعة، لا الفوريّة، ولا يكاد يتحقّق عصيان أمرها إلّابعد انقضاء وقتها الذى[392] ينقضى به وقت «المهمّ» أيضاً، فلا يعقل تعلّق الأمر الترتّبى بالصلاة التامّة على تقدير عصيان الأمر بالصلاة المقصورة.
نعم، بناءً على كفاية العزم على عصيان الأمر بالأهمّ فى تعلّق الأمر بالمهمّ يمكن تصوير الترتّب فى المقام أيضاً.
والحاصل: أنّه لا يمكن التفصّى عن الإشكال بما التزم به الشيخ المحقّق كاشف الغطاء من الأمر الترتّبى، لامتناع الترتّب فى المقام، ولو بنينا على إمكانه فى محلّه الذى هو مسألة الضدّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 386

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره فإنّه بعد بيان الإشكال قال:
ولكن يمكن الذبّ عن الإشكال بالالتزام بتعدّد المطلوب، بأن يكون الجامع بين القصر والتمام، وكذا الجهر والإخفات مشتملًا على مرتبة من المصلحة الملزمة، ويكون لخصوصيّة القصريّة، وكذا الجهريّة مصلحة زائدة ملزمة أيضاً، مع كون المأتىّ به الفاقد لتلك الخصوصيّة من جهة وفائه بمصلحة الجامع المتحقّق فى ضمنه مفوّتاً للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة القصريّة أو الجهريّة، بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة، وذلك أيضاً لا بمناط العلّيّة كى يلزم حرمته وفساده، بل بمناط المضادّة بين المصلحتين، ولو من جهة حدّيهما القائمين بالخصوصيّات المفردة للطبيعة، فإنّه بهذا البيان يمكن الجمع بين صحّة المأتىّ به فى حال الجهل وتماميّته فى الوفاء بالفريضة الفعليّة، وبين استحقاق العقوبة على ترک الواجب، حيث إنّ صحّة المأتىّ به وتماميّته إنّما هو لوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة القائمة بالجامع المتحقّق فى ضمنه وصيرورته بذلک مأموراً به بمرتبة من الأمر المتعلّق بالجامع ضمناً.
وأمّا استحقاق العقاب فهو من جهة تفويته للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة القصريّة، أو الجهريّة والإخفاتيّة[393]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 387

وهذا وإن كان يقرب من جواب المحقّق الخراسانى رحمه الله المتقدّم نقله من الكفاية، إلّاأنّهما يفترقان من جهات ثلاث:
أ- أنّ المحقّق الخراسانى قال بكون خصوص التمام ذا مصلحة ملزمة، لا الجامع بينه وبين القصر، كما قال به المحقّق العراقى رحمه الله.
ب- أنّ المحقّق الخراسانى قال بعدم إمكان استيفاء المصلحة الزائدة القائمة بالقصر لأجل التضادّ بينه وبين التمام، ولكنّ المحقّق العراقى قال به لا لذلک، بل لأنّه لا يبقى مع استيفاء المصلحة المتحقّقة فى الجامع مجال لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة[394]، وذلک لعدم تحقّق التضادّ بين الطبيعى وفرده.
ج- أنّ المحقّق الخراسانى لم يقل بكون الصلاة التامّة مأموراً بها، بل هى مشتملة على مصلحة ملزمة من دون أن يتعلّق أمر بها، والمحقّق العراقى قال بكون الجامع مأموراً به.

أقول: صحّة هذا الجواب مبنىّ على صحّة تعلّق الأمر بالمطلق والمقيّد كليهما، ولا مانع منه إلّاالقول بتضادّ الأحكام الخمسة التكليفيّة والقول بتماثلها فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، فإنّه كما لا يجوز اجتماع الضدّين، كذلک لا يجوز اجتماع المثلين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 388
ولكنّا لا نقول بتضادّ الأحكام ولا بتماثلها.
والشاهد على هذا أنّه يمكن أن يأمر شخص بفعل شىء وينهى شخص آخر عنه، كما إذا أمر الوالد ولده بقتال العدوّ ونهته الوالدة عنه، مع أنّه لو كان بين الوجوب والحرمة، والأمر والنهى مضادّةٌ لامتنع جمعهما فى موضوع واحد ولو بإرادة شخصين، كما أنّ السواد والبياض الذين بينهما مضادّة حقيقيّة لا يجتمعان فى جسم واحد، وإن أراد شخص سواده وشخص آخر بياضه، فعلم من ذلک أنّ التضادّ الحقيقى الفلسفى إنّما يتحقّق فى الامور الواقعيّة، وأمّا الامور الاعتباريّة التى منها الأحكام الخمسة فلا يتحقّق فيها التضادّ الفلسفى المانع من اجتماعها.
إن قلت: فما المانع من أن تكون صلاة الجمعة مثلًا واجبة ومحرّمة؟
قلت: إنّما المانع منه عدم إمكان كونها ذات مصلحة ومحبوبة له تعالى‌وذات مفسدة ومبغوضة له فى آن واحد، لا التضادّ بين الأمر والنهى المتعلّقين بها.
فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله فى الجواب عن الإشكال أيضاً[395] تامّ، لعدم التماثل بين الأمرين المتعلّق أحدهما بالجامع بين القصر والتمام، والآخر بخصوص القصر.
هذا تمام الكلام فى الشبهات الحكميّة، وقد عرفت عدم جريان البراءة فيها قبل الفحص.

فهل الشبهات الموضوعيّة أيضاً كذلک أم لا؟
ولابدّ من التكلّم هاهنا تارةً فى البراءة العقليّة، واخرى فى البراءة الشرعيّة:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 389

كلام الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فی ذلک

أمّا البراءة العقليّة- بناءً على جريانها فى الشبهة الموضوعيّة[396]-: فسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» ذهب إلى عدم جريانها قبل الفحص، حيث قال:
فالحقّ فيها عدم معذوريّة الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء والوجدان، فلو قال المولى: «أكرم ضيفى» وشكّ العبد فى أنّ زيداً ضيفه أو لا، فلايجوز له المساهلة بترک الفحص مع إمكانه، خصوصاً إذا كان رفع الشبهة سهلاً والمشتبه مهمّاً، وما قرع سمعک من معذوريّة الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحجّة فإنّما هو فيما إذا لم يكن الجهل فى معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصّراً فى تحصيل أغراض مولاه.
نعم، بعدما استفرغ وسعه لكان لما ذكره من القاعدة مجال.
وعليه فملاک صحّة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقليّة قبل الفحص والبحث[397].
إنتهى كلامه، وهو صحيح متين فى البراءة العقليّة.
وأمّا البراءة الشرعيّة: فتارةً نبحث عنها بالنسبة إلى الشبهات التحريميّة، واخرى بالنسبة إلى الشبهات الوجوبيّة.

أمّا الشبهات التحريميّة: فذهب شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى أنّه لا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 390
إشكال ولا خلاف ظاهراً فى عدم وجوب الفحص فيها[398].

أقول: نحن نسلّم تحقّق الإجماع فى المقام، لاعتمادنا بناقله، وهو الشيخ الأعظم، ولكنّه دليل لبّى لا إطلاق فيه، بل لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو فى المقام ما إذا كان فى الفحص مشقّة شديدة، وأمّا إذا كان رفع الشبهة بالفحص سهلًا- كما إذا أراد شرب مايع فى دار زيد ولكنّه شكّ فى أنّه ماء أو خمر مع حضور زيد عنده وإمكان رفع الشكّ بالسؤال عنه- فلم يعلم تحقّق الإجماع على عدم لزوم الفحص هاهنا وجريان «كلّ شىء هو لک حلال»[399] قبله.

نعم، إذا شكّ فى الطهارة والنجاسة لا يجب عليه الفحص ولو كان سهلًا، بل يجوز إجراء قاعدة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[400] حتّى فيما إذا أمكن رفع الشبهة بمجرّد النظر إلى المشكوک، كما إذا علم برطوبة ثوبه وشكّ فى أنّه بول أو ماء، مع إمكان رفع الشكّ بالنظر إليه.

وأمّا الشبهات الوجوبيّة: ففصّل المحقّق النائينى رحمه الله فيها بين ما لو لم يفحص لترک الواجب غالباً أو دائماً، فيجب الفحص فيه، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة، ووجوب الزكاة المشروط بالنصاب، فمن شكّ فى وجوب الحجّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 391
عليه لأجل الشكّ فى استطاعته يجب عليه الفحص، ولا يجوز له التمسّک ب «حديث الرفع» وأمثاله، لأنّه يستلزم ترک الحجّ الواجب غالباً، لأنّه قلّما يتّفق علم الإنسان باستطاعته بدون الفحص، وهكذا مسألة الزكاة ونحوهما، فلو لم يجب الفحص فى هذا النوع من الواجبات لكان تشريع وجوبها لغواً، فنعلم أنّ‌بين إيجابها ووجوب‌الفحص عن تحقّق شرط وجوبها ملازمةً عرفيّةً.
وبين[401] غيره من الواجبات، فلا يجب الفحص فيها، بل يجوز إجراء البراءة بدونه، لأنّ قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»[402] مطلق يعمّ الشبهة الموضوعيّة قبل الفحص وبعده، وعدم جواز التمسّک به قبل الفحص يحتاج إلى دليل يقيّده، وهو منتفٍ هاهنا، فنتمسّک بإطلاقه[403].
هذا حاصل ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله مع زيادة توضيح منّا، وهو صحيح متين.
هذا تمام الكلام فى وجوب الفحص وعدمه عند إجراء البراءة، وقد تعرّضنا للبحث فى جميع جوانبه: من البراءة العقليّة والنقليّة، فى جميع أنواع الشبهة:
حكميّة كانت أو موضوعيّة، وجوبيّة كانت أو تحريميّة، خلافاً لسائر الأعلام والمحقّقين، حيث لم يتعرّض كلّ منهم إلّالقطعة من هذا البحث الطويل الذيل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 393
فى قاعدة «لا ضرر»

البحث فى قاعدة «لا ضرر»

اشارة

لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وإن كانت أجنبيّة عن المباحث الاصوليّة، لكونها قاعدة فرعيّة، أو حكماً حكومتيّاً صادراً عن الساحة النبويّة.
ودعوى اشتراط جريان البراءة بعدم استلزامه الضرر على الغير فاسدة، لأنّ القاعدة حاكمة على الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأوّليّة، فضلًا عن الثانويّة، فلا يبقى للبحث عن اشتراط البراءة بعدم الضرر مجال، إذ حيث لا يجوز العمل بالطرق والأمارات لو استلزم الضرر على الغير لا يجوز العمل بالبراءة بطريق أولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 395

الأخبار الواردة حول القاعدة

اشارة

ثمّ إنّ هذه القاعدة مأخوذة من رواية متواترة لفظاً، ولو استشكل تواترها اللفظى فلا ينبغى التشكيک فى تواترها المعنوى، فإنّها مرويّة بأسانيد مختلفة موجبة للقطع بصدور مضمونها، على أنّ بعضها موثّقة.
وإليک هذه الروايات:
1- ما رواه المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة، ونقله عنهم الشيخ الحرّ فى الوسائل، حيث قال:
محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبداللّه بن بكير، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق[404] فى حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصارى بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى جاء الأنصارى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول اللّه صلى الله عليه و آله وخبّره بقول الأنصارى وما شكا وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه[405] حتّى بلغ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 396
به من الثمن ما شاء اللّه، فأبى أن يبيع، فقال: لک بها عذق يمدّ لک فى الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».
ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه.
ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن خالد مثله[406].
هذه الرواية موثّقة ب «عبداللّه بن بكير» فإنّه فطحى ثقة.
2- ما رواه الكلينى فى كتاب المعيشة من الكافى، عن علىّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبى عبداللّه، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبداللّه بن مسكان، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه فى جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجىء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى، فقال له الأنصارى: يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحبّ أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن فى طريق وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكا الأنصارى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول اللّه، فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاک وزعم أنّک تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يارسول اللّه أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: خلّ عنه ولک مكانه عذق فى مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلک اثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيده

حتّى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا، قال: فلک عشرة فی مکان کذا وکذا، فأبی، فقال: خلّ عنه ولک مکانه عذق فی الجنّة، قال: لا ارید، فقال له رسول اللّه صلی الله علیه و آله: إنّک رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن، ثمّ أمر بها
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 397
رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقلعت، ثمّ رمی بها إلیه، وقال له رسول اللّه صلی الله علیه و آله: انطلق فاغرسها حیث شئت»[407].
هذه الروایة مرسلة کما تری.
3- ما رواه محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده عن الحسن الصیقل، عن أبی عبیدة الحذّاء، قال: قال أبو جعفر علیه السلام: «کان لسمرة بن جندب نخلة فی حائط بنی فلان، فکان إذا جاء إلی نخلته نظر إلی شیء من أهل الرجل یکرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله فشکاه، فقال: یارسول اللّه إنّ سمرة یدخل علیَّ بغیر إذنی، فلو أرسلت إلیه فأمرته أن یستأذن حتّی تأخذ أهلی حذرها[408] منه، فأرسل إلیه رسول اللّه صلی الله علیه و آله فدعاه، فقال: یا سمرة ما شأن فلان یشکوک ویقول: یدخل بغیر إذنی فتری من أهله ما یکره ذلک، یا سمرة استأذن إذا أنت دخلت، ثمّ قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: یسرّک أن یکون لک عذق فی الجنّة بنخلتک؟ قال: لا، قال: لک ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراک یا سمرة إلّا مضارّاً، اذهب یا فلان، فاقطعها واضرب بها وجهه»[409].
الحسن بن زیاد الصیقل مع کونه کثیر الروایة لا یری مدحه ولا ذمّه فی کتب الرجال ولکن عُمِل بروایته، وأبو عبیدة الحذّاء ثقة.
4- ما رواه ثقة الإسلام محمّد بن یعقوب الکلینی عن محمّد بن یحیی، عن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 398
محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عبداللّه بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله بین أهل المدینة فی مشارب النخل أنّه لا یمنع نفع الشیء[410]، وقضی صلی الله علیه و آله بین أهل البادیة أنّه لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»[411].
5- ما رواه المشایخ الثلاثة ونقله عنهم الشیخ الحرّ فی «وسائل الشیعة» حیث قال: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عبداللّه بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله بالشفعة بین الشرکاء فی الأرضین والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا ارّفت الارف[412] وحدّت الحدود فلا شفعة».
ورواه الشیخ بإسناده عن محمّد بن یحیی مثله.
ورواه الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد، وزاد: «ولا شفعة إلّالشریک غیر

مقاسم»[413].
6- ما فی کتاب إحیاء الموات من مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام:
روینا عن أبی عبداللَّه علیه السلام أنّه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بینه وبین
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 399
جاره سقط، فامتنع من بنیانه، قال: «لیس یجبر علی ذلک، إلّاأن یکون وجب ذلک لصاحب الدار الاخری بحقّ أو بشرط فی أصل الملک، ولکن یقال لصاحب المنزل: استر علی نفسک فی حقّک إن شئت، قیل له: فإن کان الجدار لم یسقط، ولکنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغیر حاجة منه إلی هدمه، قال: لا یترک، وذلک أنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار» وإن هدمه کلّف أن یبنیه»[414].
7- ما فی کتاب إحیاء الموات من المستدرک أیضاً عن دعائم الإسلام: قال:
روینا عن أبی عبداللَّه علیه السلام عن أبیه، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار»[415].
8- وما فی کتاب الفرائض والمواریث من الوسائل، عن الصدوق رحمه الله أنّه قال:
قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «الإسلام یزید ولا ینقص».
قال: وقال علیه السلام: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام، فالإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شرّاً»[416].
ولابدّ من ذکر نکتتین حول الروایة:
الاولی: أنّها وإن کانت مرسلة ظاهراً، لکنّ الصدوق حیث أسندها إلیالنبیّ صلی الله علیه و آله بقوله: «قال النبیّ» مع شدّة احتیاطه فی إسناد الروایات إلی المعصوم، فهی حجّة، ولابدّ من العمل بها، لأنّا نقطع بأنّ رواتها کانوا ثقات عند الصدوق، بحیث إنّه قطع بصدور الروایة عن النبیّ صلی الله علیه و آله فقال: «قال النبیّ»
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 400
ولم یقل: «روی عن النبیّ».
إن قلت: کون الرواة عنده ثقات لا یستلزم کونهم عندنا أیضاً ثقات.
قلت: کیف تعتمد علی قول النجاشی أو الشیخ أو غیرهما فی توثیق الرواة؟ فهکذا لابدّ من الاعتماد بتوثیق الصدوق رحمه الله، سیّما هذا النحو من التوثیق الذی یشعر بقطعه بصدور الروایة عن النبیّ صلی الله علیه و آله، فلا مجال للإشکال فی سندها.
الثانیة: یمکن أن یکون قوله: «فالإسلام یزید المسلم خیراً، ولا یزیده شرّاً» من تتمّة الروایة، ویحتمل[417] أن یکون استنتاج الصدوق منها.
وعلی أیّ حِال، معناه «أنّ المسلمِ یرِث من الکافر، لأنّ الإسلام یزید

المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً» وهذا أيضاً معنى قوله صلى الله عليه و آله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».
9- ما فى كتاب «المعيشة» من الكافى، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزة الغنوى، عن أبى عبداللّه عليه السلام فى رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع، فاشتراه رجل بعشرة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 401
دراهم، فجاء وأشرک فيه رجلًا بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أنّ البعير برء، فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال لصاحب الدرهمين: خُذ خمس ما بلغ، فأبى، قال: اريد الرأس والجلد، فقال: «ليس له ذلک، هذا الضرار، وقد اعطى حقّه إذا اعطى الخمس»[418].
وقال الشيخ فى «الخلاف» مستدلّاً على خيار الغبن: دليلنا ما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لا ضرر ولا ضرار»[419].
وقال ابن زهرة فى باب خيار العيب: ويحتجّ على المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»[420].
وعن «التذكرة» فى المسألة الاولى من باب خيار الغبن مرسلًا عن النبىّ صلى الله عليه و آله:
«لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»[421].
وعن نهاية ابن الأثير: فيه- أى فى الحديث-: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»[422].
وفى مجمع البحرين: وفى حديث الشفعة: «قضى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»[423].
10- ما عن مسند أحمد بن حنبل برواية عبادة بن الصامت فى ضمن نقل قضايا كثيرة عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار»[424].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 402
ويعلم ممّا نقل عن ابن الأثير وأحمد بن حنبل أنّ الحديث مروىّ من طرق العامّة أيضاً.
هذه عمدة الأخبار التى تكون مدركاً لقاعدة «لا ضرر»، وأعرضنا عن نقل كلّها لأجل الاختصار، وبملاحظة هذه الأخبار يحصل لنا الوثوق بصدور مدرک القاعدة عن المعصوم عليه السلام.

فلا ينبغى الشكّ فى صدور جملة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبىّ صلى الله عليه و آله إجمالًا، وإن لا نعلم صدور «فى الإسلام» أو «على مؤمن» عقيبها، فإنّا بملاحظة الأخبار نقطع بصدور أصل الجملة مع قطع النظر عن خصوصيّاتها وقيودها، لأنّها متواترة معنىً.
وكذلک لا ينبغى الشكّ فى أنّها صدرت فى قضيّة «سمرة بن جندب» لأنّها ذكرت فى الروايات المشتملة على قصّة «سمرة» بعنوان التعليل، فلا يحتمل استقلالها وعدم ارتباطها بالقصّة.
وإنّما الإشكال فى موضعين:
أحدهما: أنّها هل صدرت مستقلّة أيضاً أم لا؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله[425] إلى صدورها كذلک، حيث قال:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 403
والظاهر أنّه ورد على وجهين:
أحدهما: مستقلّاً من دون كونه ذيلًا لقضيّة وكبرى لصغرى خارجيّة.
وثانيهما: أنّه ورد كبرى لصغرى خارجيّة، كما فى ذيل قضيّة خاصّة.
أمّا الأوّل: فقد نقله شيخنا «مدّ ظلّه» عن دعائم الإسلام، فقال: فيه خبران مرويّان عن الصادق عليه السلام يتضمّن كلّ منهما حكاية «لا ضرر ولا ضرار» عن النبىّ صلى الله عليه و آله بلا تعرّض لقضيّة «سمرة» ونحوها، وفى الوسائل فى باب ثبوت «خيار الغبن» أيضاً نقل هاتين الجملتين مع زيادة «على مؤمن» بلا تعرّض لقضيّة اخرى، ولكن حيث إنّ بناء صاحب الوسائل على تقطيع الأخبار فالظاهر أنّ ما نقله فى هذا الباب هو الذى نقله فى ذيل قضيّة «سمرة» فى كتاب إحياء الموات.
وعلى أىّ حال، وروده مستقلّاً على الظاهر ممّا لا إشكال فيه، فإنّ فى نهاية ابن الأثير، والتذكرة، والعبارة التى نقلناها عن الوسائل[426] ناقلًا عن الصدوق لم يذكر فى ذيل قضيّة[427]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

أقول: لا دلیل علی وروده مستقلّاً، لأنّ ما نقل بنحو الاستقلال ظاهراً یمکن أن یکون قطعة من قصّة «سمرة بن جندب» أو قصّة «فضل الماء» أو غیر ذلک.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 404
ثانیهما: أنّها هل صدرت فی ضمن قصّة اخری غیر قصّة «سمرة بن جندب» أم لا؟
ظاهر روایة عقبة بن خالد التی نقلناها تحت الرقم 4 صدور «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بقصّة «فضل الماء والکلاء» لأجل «الفاء» التی تدلّ علی التعلیل، لکن فی بعض النسخ روی «وقال» بدل «فقال»، وعلیه فلا دلیل علی صدورها مرتبطةً بالقصّة.

وأمّا روایة «الشفعة» التی نقلناها تحت الرقم 5 فلا ظهور لها فی ارتباط قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بقصّة الشفعة وصدوره تعلیلًا لها أصلًا، فإنّ الروایة خالیة عمّا یدلّ علی التعلیل.
علی أنّ القول بکون الضرر علی الشریک موجباً للشفعة یستلزم فقهاً جدیداً وإشکالات متعدّدة، فإنّه لو کان بمنزلة العلّة للحکم لزم کونها معمّمة ومخصّصة، فیلزم من تعلیل الشفعة ب «لا ضرر ولا ضرار»:
أوّلًا: اختصاصها بما إذا کان بیع الشریک حصّته ضرراً علی الشریک الآخر، وهذا لا یقول به أحد، فإنّهم اتّفقوا علی ثبوت حقّ الشفعة للشریک، وإن لم یتضرّر ببیع الشریک الآخر حصّته.
وثانیاً: ثبوت حقّ الشفعة للشریک فی موارد توجّه الضرر إلیه من البیع، وإن کانت الشرکة بین ثلاثة أو أکثر، مع أنّهم اتّفقوا علی اختصاص الشفعة بما إذا کانت الشرکة بین اثنین، وأنّه لو باع واحد من الشرکاء الثلاثة رابعاً حصّته لا یثبت للشریکین الآخرین حقّ الشفعة.
وثالثاً: ثبوت حقّ الشفعة فی غیر البیع من المعاملات أیضاً فیما إذا تضرّر
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 405
الشریک الآخر بتلک المعاملة، ولم یقل به أحد.
ورابعاً: أن یثبت حقّ الشفعة وإن لم یکن شرکة فی البین إذا کان البیع موجباً لضرر الجار، کما إذا باع زیداً داره وهو فاسق معتاد بشرب الخمر وغیره ویؤذی جیرانه، فقضیّة کون «لا ضرر ولا ضرار» تعلیلًا للشفعة ثبوتها هاهنا أیضاً، فلابدّ من القول بجواز تملّک الجار الدار وإعطائه زیداً ثمنها، مع أنّه لم یقل به أحد.
وخامساً: أن لا یجوز للرجل بیع داره مثلًا لو لم یرتض به أهله وکان عدم رضایتهم بحیث یوجب المرض أو الهمّ الشدید، ولو باع فلابدّ من القول بجواز الفسخ لأهله، فإنّ المرض والهمّ ضرر علیهم، ولم یقل أحد فی هذا المورد وأمثاله بعدم جواز البیع، ولا بجواز الفسخ للأهل علی تقدیر تحقّقه.
وسادساً: أن لا یجوز للإنسان إعطاء أکثر أمواله أحد أولاده بهبة أو صلح أو غیرهما، لأنّه ضرر علی سائر الأولاد، ولو فعل فلابدّ من القول بجواز الفسخ لهم، مع أنّه لم یقل أحد بعدم جواز الإعطاء، ولا بجواز الفسخ لسائر الأولاد علی تقدیر تحقّق الإعطاء.
إلی غیر ذلک من الإشکالات التی یوجب الالتزام بها فقهاً جدیداً.
وهذه الإشکالات ناشئة عن کون العلّة معمّمة ومخصّصة، فلا یجوز القول بکون «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالشفعة وعلّة لثبوتها.
أضف إلی ذلک: أنّ الضرر الناشئ عن الشرکة الثانیة یندفع بجواز الفسخ

والردّ إلى الشركة الاولى، فلِمَ يجوز له تملّک حصّة الشريک؟
وبعبارة اخرى: إنّ لحقّ الشفعة مرحلتين:
أ- تزلزل البيع بجواز فسخه من قبل الشريک، مع قطع النظر برجوع المبيع بعد الفسخ إلى البائع أو إلى الشريک الفاسخ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 406
ب- رجوع المبيع بالفسخ إلى الشريک الفاسخ.
والذى يرتبط ب «لا ضرر ولا ضرار» هو المرحلة الاولى، لا الثانية، لأنّ الضرر المتوجّه من الشركة الثانية إلى الشريک الأوّل يندفع بمجرّد تزلزل البيع، بجعل الخيار له وإن رجع المبيع إلى البائع وتحقّقت الشركة الاولى، فلا مجال لكون قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة لجواز إرجاع الشريک الأوّل المبيع إلى نفسه الذى به قوام حقّ الشفعة.

ولقد أصرَّ العلّامة شيخ الشريعة الاصفهانى قدس سره بأنّ الحديثين[428] لم يكونا حال صدورهما عن النبىّ صلى الله عليه و آله مذيّلين بحديث «الضرر» وأنّ الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كلّ فى وقت خاصّ به.
وعمدة ما استدلّ به لهذه الدعوى هو أنّه يظهر بعد التروّى والتأمّل التامّ فى الروايات أنّ الحديث الجامع لأقضية رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فى مواضع مختلفة وموارد متشتّتة كان معروفاً بين الفريقين، أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام، وأمّا من طرق أهل السنّة فبرواية عبادة بن صامت.
ثمّ روى قضايا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن مسند أحمد برواية عبادة، وبرواياتنا عن أبى عبداللَّه عليه السلام ثمّ قال:
قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة ونقيصة، بل بعين تلك الألفاظ غالباً، إلّاالحديثين الأخيرين المرويّين عندنا بزيادة قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وتلك المطابقة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 407
بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة، من عدم التذييل بحديث «الضرر».
وقال أيضاً: والذى أعتقده أنّها كانت مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد عن أبى عبداللَّه عليه السلام كما فى رواية عبادة بن صامت، إلّاأنّ أئمّة الحديث فرّقوها على الأبواب[429].
هذا حاصل كلام العلّامة شيخ الشريعة الاصفهانى رحمه الله.
والمحقّق النائينى رحمه الله أيّده فى كون أقضية رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد وفرّقها أئمّة الحديث على أبواب الفقه بأنّ سند الروايات المتعدّدة المنقولة عن عقبة بن خالد واحد، وهو «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبداللَّه بن هلال، عن عقبة بن خالد» فبملاحظة وحدة السند يحصل لنا الوثوق بأنّ كلّها كانت رواية واحدة، وأنّ أئمّة الحديث فرّقوها ووضعوا كلّ قضاء فى بابه المناسب له[430].

«مدّ ظلّه»
واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:
أقول: إنّه قدس سره قد نقل من قضايا رسول اللّه صلى الله عليه و آله من طرق القوم برواية «عبادة» عشرين قضيّة تقريباً، ونقل من طرقنا برواية عقبة بن خالد ستّ أو سبع، اثنتان منهما قضيّة الشفعة وعدم منع فضول الماء، وقد تفحّصت فى الأخبار الحاكية لقضايا رسول اللّه صلى الله عليه و آله من طرقنا، فوجدت أنّ غالبها غير منقولة برواية عقبة بن خالد، وهو أيضاً غير متفرّد غالباً فيما نقله، فكيف يمكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 408
مع ذلک دعوى الوثوق بأنّ قضاياه كانت مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد، ففرّقوها أئمّة الحديث على الأبواب، فمن راجع الأخبار الحاكية لقضايا رسول اللّه ورأى أنّ عقبة بن خالد لم ينقل إلّانادراً من قضاياه ولم يكن فى نقل تلک النوادر متفرّداً غالباً، يطمئنّ بخلاف ما ادّعى ذلک المتبحّر، فلو كان لنا مجال واسع لروينا الروايات المتضمّنة لقضايا رسول اللّه حتّى تجد صدق ما ادّعيناه.
هذا مع أنّه بناءً على أن يكون التجزية على الأبواب من فعل أئمّة الحديث لا معنى لتكرار «لا ضرر» فى ذيل قضيّتين، فإنّ عقبة بن خالد لم يذكر حينئذٍ تلک القضيّة إلّامرّة واحدة.
وأمّا ما قيل فى تأييد قوله بأنّ سند الكلينى إلى «عقبة» فى جميع القضايا المنقولة منه واحد ففى غاية السقوط، لأنّ الطريق إلى أربابِ الكتب والاصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، فوحدة طريقهم إلى كتب الرواة لا تدلّ على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذٍ بقى الروايتان المذيّلتان بحديث «لا ضرر» فى قالب الإشكال[431].
هذا كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» ونِعْمَ الكلام.
وحاصله: أنّ رواية «عقبة» حيث لا تكون جامعة لجميع أقضية رسول اللّه صلى الله عليه و آله فكيف يمكن قياسها برواية «عبادة» الجامعة، وادّعاء مطابقة ألفاظها ثمّ استنتاج أنّ قضيّة «لا ضرر ولا ضرار» كانت قضاءً مستقلّاً فى رواية «عقبة» غير مرتبط بقضيّة «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» كما أنّها منقولة بنحو قضاء مستقلّ فى رواية «عبادة»؟!
على أنّ حديث «لا ضرر ولا ضرار» لو لم يرتبط فى الأصل بقضيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 409
«الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» وتحقّق تذييلها به من جهة

التقطيع، لم يعقل تكراره، فالتكرار دليل على كونهما مذيّلين به فى رواية «عقبة».

لكنّا نمنع ارتباطه بهما وكونه علّة لهما من جهات اخر ذكرناها آنفاً فراجع.
على أنّ «محمّد بن عبداللّه بن هلال» ضعيف، فلا يجوز الاعتماد بخبره فى كون قضيّة «لا ضرر ولا ضرار» علّة لقضيّة «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء».
على أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يلائم الحكم التحريمى، لا التنزيهى، مع أنّ المشهور قال بكراهة منع فضل الماء والكلاء، لا بحرمته، وبأنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء» حكم تنزيهى لا تحريمى.
فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا ريب فى صدور «لا ضرر ولا ضرار» عن النبىّ صلى الله عليه و آله، ولا ريب أيضاً فى كون قصّة «سمرة بن جندب» مذيّلة به، وأمّا صدوره بنحو الاستقلال أو فى ذيل قضيّة اخرى أيضاً فلا دليل عليه.
إن قلت: إنّ عبادة بن صامت رواه بنحو قضاء مستقلّ.
قلت: روايته ليست بحجّة عندنا، لأنّها مرويّة بطريق العامّة.

كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «فى الإسلام»

بقى البحث فى كون قيد «على مؤمن» و «فى الإسلام» من الحديث وعدمه.
أمّا الأوّل: فلا دليل على صدوره من النبىّ صلى الله عليه و آله فى ذيل «لا ضرر ولا

ضرار»، لأنّ روايته مرسلة[432] لا اعتبار بها فى إثبات هذا القيد.
نعم، لولا الإرسال لتقدّمت على الأخبار الخالية عن هذا القيد، لتقدّم «أصالة عدم الزيادة» على «أصالة عدم النقيصة» فى مقام الدوران.
وأمّا الثانى: فلا اعتماد بما رواه العامّة مثل ابن الأثير فى النهاية، من قوله: «فى الحديث: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» فإنّ الأخبار المنقولة بطرق العامّة ليست بحجّة عندنا.
وأمّا مرسلة[433] الصدوق فهى وإن كانت حجّة بالتقريب الذى ذكرنا آنفاً، إلّا أنّا نحتمل أن تكون تلك الزيادة من بعض النسّاخ، ومنشأ الاشتباه كلمة «فالإسلام» فى جملة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً» فإنّ كثيراً ما يتّفق للكاتب أن يقع نظره على كلمة، فيكتبها مرّتين، ثمّ بعد هذا الاشتباه والتكرار صحّح النسخة بعض من تأخّر عنه بظنّه، فبدّل «الفاء» ب «فى» وغفل عن كونه من قبيل الغلط فى التكرار.
فعلى هذا: لا دليل على صدور قيد «على مؤمن» أو «فى الإسلام» عن النبىّ صلى الله عليه و آله فى ذيل حديث «لا ضرر».

هل «الضرر» و «الضرار» بمعنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو بينهما فرق؟ وعلى الثانى فهل الفرق ذاتى وجوهرى، أو ما هو بين الثلاثى والمفاعلة؟ فيكون «الضرار» بين اثنين دون «الضرر».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 411
ولابدّ من النظر إلى قول اللغويّين فيهما أوّلًا، ثمّ إلى موارد استعمالات «الضرار» فى الكتاب والسنّة ثانياً، ليتّضح الحال، وإن كان المعتمد ما استعمل فيه فى الكتاب والسنّة، سواء كان مطابقاً لقول أرباب اللغة أم لا.
أمّا قول اللغويّين: فإليک نمازج منه:
1- ففى الصحاح: الضرّ: خلاف النفع، وقد ضرّه وضارّه بمعنى، والاسم: الضرر، ثمّ قال: والضرار: المضارّة[434].
هذا ظاهر فى كونهما بمعنى واحد من جميع الجهات، ويحتمل أن يكون مراده من قوله: «بمعنى» عدم فرق جوهرى بينهما، وإن كان «الضرار» بين اثنين وبمعنى مجازاة ضرر الغير، دون «الضرر» فإنّه ابتداء الفعل، ولكنّه خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر كلامه عدم الفرق بينهما أصلًا.
2- وفى القاموس: الضرر: ضدّ النفع، وضارّه يضارّه ضراراً، ثمّ قال: والضرر: سوء الحال، ثمّ قال: والضرار: الضيق.
ولا يبعد أن يكون مراده من «سوء الحال» الضرر المالى والجسمى، ومن «الضيق» الضرر الروحى.
ويؤيّده أنّه لو أراد من الأوّل مطلق سوء الحال، ولو كان روحيّاً، ومن الثانى مطلق الضيق، ولو كان ماليّاً وجسميّاً، لم يظهر بينهما فرق، وظاهره الفرق بينهما.
وعلى هذا فكان الفرق بينهما ذاتيّاً وجوهريّاً، وهذا هو الذى يستفاد من القرآن والأحاديث كما سيأتى.[435]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج5 ؛ ص411
3- وفى المصباح المنير: ضرّه، يضرّه، من باب قتل إذا فعل به مكروهاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 412
وأضرَّ به، يتعدّى بنفسه ثلاثيّاً، وبالباء رباعيّاً، والاسم: «الضرر»، وقد اطلق على نقص يدخل الأعيان، وضارّه مضارّة وضراراً: بمعنى «ضرّه»[436].
وهذا صريح فى كونهما بمعنى واحد، وأنّه لا فرق بينهما أصلًا.
وقوله: «يتعدّى بنفسه ثلاثيّاً، وبالباء رباعيّاً» يعنى لو بقى على كونه ثلاثيّاً مجرّداً لكان متعديّاً بنفسه، فيقال: «ضرّه» ولو كان من باب الإفعال الذى هو على أربعة أحرف لكان لازماً ومحتاجاً لتعديته إلى الباء، بخلاف ما هو

الغالب فى باب الإفعال، فيقال: «أضرّ به» ولا يقال: «أضرّه».
4- وفى النهاية لابن الأثير: فى الحديث: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، الضرّ: ضدّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضراراً، وأضرَّ به يضرّ إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار: فِعال[437]، من «الضرّ»: أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر: فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار:
الجزاء عليه، وقيل: الضرر: ما تضرّ به صاحبک وتنتفع به أنت، والضرار: أن تضرّه من غير أن تنتفع به، وقيل: هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد.
فالفرق بينهما- على ما اختاره ابن الأثير- أنّ الضرر: فعل الواحد وابتداء الفعل، والضرار: فعل الاثنين والجزاء عليه من دون أن يكون بينهما فرق فى أصل المعنى.
وقوله: «فمعنى قوله: لا ضرر: أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه» صريح فى كون «لا» فى الحديث بمعنى النهى، مع أنّ المشهور أنّه لنفى

الجنس، لا للنهى.
وأمّا الآيات والأخبار: فيستفاد منهما أنّ «الضرار» هو الضرر الاعتقادى والعرضى والروحى، لا الضرر المالى والجسمى الذى هو معنى «الضرر»، ولا هو بين الاثنين، فى مقابل «الضرر».
1- قال اللّه تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ»[438].
لا ريب فى أنّ المنافقين كانوا بصدد إيجاد الضرر الاعتقادى على المؤمنين والتفريق بينهم وجعلهم فى تزلزل روحى بعمارتهم هذا المسجد الذى سمّى فى القرآن ضراراً، ولم يصل إلى المؤمنين ضرر مالى ولا جسمى بعمارة هذا المسجد، ولا أنّ المؤمنين أضرّوا بالمنافقين كى يكون الضرار فى الآية بين الاثنين.
2- وقال تعالى أيضاً: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا»[439].
فى تفسير هذه الآية روايات نذكر إحداها، وهى:
ما عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «لا ينبغى للرجل أن يطلّق امرأته ثمّ يراجعها وليس له فيها حاجة، ثمّ يطلّقها، فهذا الضرار الذى نهى اللّه عزّ وجلّ عنه، إلّاأن يطلّق ثمّ يراجع، وهو ينوى الإمساک»[440].
فالمراد من «الضرار» فى الآية أن يراجع الرجل زوجته المطلّقة، لا بقصد الإمساک، بل بقصد أن يطلّقها ويراجعها ثانياً ويجعلها فى معرض الطلاق

الثالِث الذى يحرم فيه المراجعة، أو الطلاق التاسع الموجب لتحريمها عليه

أبداً.
ولا ريب فى أنّ هذا ضرر روحى، لا ضرر مالى ولا جسمى، فإنّ الرجل إنّما يجعلها بهذا العمل فى الاضطراب وتشويش الخاطر.
ولا ريب أيضاً فى عدم كونه بين الاثنين، ولا جزاءً على ضرر، لأنّه لم يتضرّر من قبل المرأة أصلًا.
3- وقال أيضاً: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»[441].
وفيه تفسيران:
أ- لا يضارّ الأب الامّ بنزع الولد عنها، ولا تضارّ الامّ الأب فلا ترضعه[442].
ب- ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «لا ينبغى للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها: لا أقربك، فإنّى أخاف عليک الحبل فتقتلى[443] ولدى، وكذلک المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على الرجل، فتقول: إنّى أخاف أن أحبل، فأقتل[444] ولدى، وهذه المضارّة فى الجماع على الرجل والمرأة»[445]. الحديث.
ونحوه ما روى عن أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن قول اللّه عزّ وجلّ: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» فقال: «كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعک، إنّى أخاف

أن أحبل فأقتل ولدى هذا الذى ارضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة، فيقول: أخاف أن اجامعک فأقتل ولدى، فيدعها، فلا يجامعها، فنهى اللّه عزّ وجلّ عن ذلک، أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل»[446].
وعلى أىّ حال لا يكون «الضرار» فى الآية بين الاثنين، لأنّه إن كان من قبل المرأة لا يتوجّه إليها من قبل الرجل ضرر أصلًا، وإن كان العكس فالعكس، سواء قلنا بالتفسير الأوّل، أو الثانى، ولا يكون أيضاً بمعنى الضرر المالى أو الجسمى، لأنّه على التفسير الأوّل: تضييق روحى إمّا على المرأة بنزع الرجل ولدها عنها، وإمّا على الرجل بعدم إرضاع المرأة إيّاه، ولا ريب فى أنّ هذا يرتبط بالعاطفة، لا المال أو النفس، وعلى الثانى: تضييق يرتبط بإطفاء الغريزة الشهويّة إمّا عليها بأن لا يجامعها الرجل، وإمّا عليه بامتناعها عنه.
وهاهنا آيات اخر استعمل فيها أيضاً «الضرار» الذى هو مفاعلة الضرر[447].
فاتّضح من الآيات والروايات وكلام بعض أرباب اللغة[448] أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضييق وإيصال المكروه والحرج والتكلّف وأمثالها، كما أنّ الشائع فى الضرر والضرّ والإضرار هو استعمالها فى المال والنفس، فبينهما تفاوت معنوى، فلا يكون «لا ضرار» فى الحديث تأكيداً ل «لا ضرر».

والضرر الواصل إلى الأنصاری فی قصّة سمرة بن جندب أیضاً لم یکن مربوطاً بالمال أو النفس، بل أوقعه سمرة فی اضطراب روحی بدخوله فی الدار من غیر استیذان واطّلاعه علی أهله، ولم یضرّه الأنصاری حتّی یکون بین الاثنین أو جزاءً علیه، ومع ذلک قال صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار».

إن قلت: هذا لا یدلّ علی کون عمل سمرة داخلًا فی «الضرار» إذ یمکن دخوله فی «الضرر»، نعم، لو اکتفی صلی الله علیه و آله عقیب القصّة ب «لا ضرار» لعلم کون عمله «ضراراً» ولکنّه صلی الله علیه و آله حیث قال: «لا ضرر ولا ضرار» فالدخول فی کلّ منهما محتمل، فلم یثبت انحصار «الضرر» بالضرر المالی والنفسی، لاحتمال شموله لقصّة سمرة مع الأنصاری، وإنّما هی تضییق روحی، ولم یثبت أیضاً انحصار «الضرار» بغیرهما، لاحتمال کونه فی الحدیث بمعنی الضرر المالی أو الجسمی، ولا عدم کونه بین الاثنین، لاحتمال کونه فی الحدیث بین الاثنین.

قلت: لا یکون عمل سمرة داخلًا فی قوله: «لا ضرر»، بل فی قوله: «لا ضرار»، لأنّه صلی الله علیه و آله قال علی ما فی المرسلة: «إنّک رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن» ولم یقل: «إنّک رجل ضارّ» حتّی یصلح لدخول عمله فی «لا ضرر».

وأیضاً قال صلی الله علیه و آله علی ما فی روایة أبی عبیدة الحذّاء: «ما أراک یا سمرة إلّا مضارّاً» ولم یقل: «إلّا ضارّاً».

قد عرفت أنّ المستفاد من كلام ابن الأثير أنّ «لا» فى الحديث للنهى، حيث قال: «فمعنى قوله: لا ضرر، أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار: فِعال من الضرّ، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 417
وفيه: أنّ الأمر والنهى يختصّان بالفعل، وكلّ من الضرر والضرار اسم[449]، ولا يمكن النهى عن الاسم، وتفسيرهما بالفعل- كما فعله- تحكّم.
فلا يكون «لا» للنهى، بل لنفى الجنس كما عليه المشهور.
وحينئذٍ فهل يمكن إرادة الحقيقة من الجملة أم لا؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا يمكن إرادة الحقيقة منها، إذ لا يمكن إنكار وجود الضرر فى الإسلام، فلابدّ من إرادة المجاز، وهو نفى تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفى بالخبر، وكذلک لزوم البيع من غير شفعة للشريک، وكذلک وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّابثمن كثير، وكذلک سلطنة المالک على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استيذان من الأنصارى[450]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
أقول: هذا الاستعمال إمّا أن يكون من قبيل قيام المسبّب مقام السبب، فإنّ الضرر والضرار مسبّبان عن الحكم الضررى المنفىّ حقيقةً، أو من باب المجاز فى الحذف، فلابدّ من تقدير شىء مناسب قبل الضرر والضرار[451]، أو من قبيل الحقيقة الادّعائيّة التى قال بها السكّاكى فى الاستعارة، بناءً على جريانها فى المجاز المرسل أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 418

وذهب الأعلام الثلاثة: النائینی والعراقی والحائری «قدّس اللَّه أسرارهم» إلی أنّه لا تجوّز ولا ادّعاء فی قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»، بل اُرید منه معناه الحقیقی بلا عنایة ومسامحة[452]، وکلّ منهم ذکر له وجهاً، لکنّها[453] متقاربة، فنذکر ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله لأجل کونه أتمّ وأطول، فإن أجبنا عنه ظهر حال الوجهین الآخرین الذین ذکرهما العراقی والحائری رحمهما الله.

وحیث إنّ النائینی رحمه الله ذکر لتقریب ما اختاره مقدّمات عدیدة طویلة مملّة نذکر أهمّها- وهو اثنان- مع رعایة الاختصار وحذف الزوائد.

الأوّل: أنّ حال «لا ضرر ولا ضرار» حال «رفع عن امّتی تسعة»[454] بعینه، ولا وجه للقول بالتجوّز وتقدیر المضاف فی حدیث «الرفع» إلّاعلی القول بکون قوله: «رفع» فی مقام الإخبار عن عالم التکوین المستلزم للکذب لو اُرید المعنی الحقیقی، ونحن لا نقول به، بل نقول بکونه فی مقام الإنشاء فی عالم التشریع.

وعلی هذا فالمرفوع فی بعض فقرات الحدیث نفس العنوان المأخوذ فیه، مثل «ما لا یعلمون» لو اُرید من الموصول الأحکام، فإنّ معناه «رفع الأحکام التی لا یعلمونها» مثل حرمة شرب التتن، ولا ریب فی کون هذا حقیقةً بلا تجوّز وادّعاء أصلًا، فإنّه صلی الله علیه و آله فی مقام رفع الأحکام الواقعیّة عن الجاهل بها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 419

حقیقةً، لکن فی الظاهر، إذ الحکم الواقعی- الذی یشترک فیه العالم والجاهل- لا یمکن أن یرفع لأجل الجهل.

وفی بعضها آثار العنوان المأخوذ فیه، مثل «رفع النسیان» فإنّا لو قلنا بکون «النسیان» هاهنا بمعنی المنسیّ فالمرفوع آثاره، مثل الصلاة المنسیّة فی الوقت المرفوع أثرها فرضاً، وهو القضاء[455].

ففی هذا القسم وإن کان المرفوع آثار العنوان، لکن رفع الآثار فی مقام التشریع یساوق رفع نفس الموضوع ذی الأثر حقیقةً، ولم یکن مثل الامور التکوینیّة التی لا ترفع برفع آثارها تکویناً.

فالحاصل: أنّ حدیث «الرفع» استعمل فی جمیع فقراته بنحو الحقیقة بلا ادّعاء وتقدیر أصلًا، لأنّه فی مقام الإنشاء فی عالم التشریع، لا فی مقام الإخبار عن التکوینیّات، وهذا أیضاً حال قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بعینه.

الثانی: أنّ الجمل علی ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض فی الإنشاء، مثل الأمر والنهی، فإن قال المولی: «أکرم زیداً» أو «لا تکرم عمراً» لا یحتمل الإخبار أصلًا.

وبعضها متمحّض فى الإخبار، وهو فيما إذا كان الموضوع جامداً غير مصدّر ب «لا» و «ليس» ونحوهما، ولم يكن المحمول من الإيقاعات، مثل «زيد قائم» فهذه الجملة متمحّضة فى الإخبار ولا يمكن إرادة الإنشاء منها أصلًا. واحترز بعدم كون المحمول من الإيقاعات من مثل «الوطى فى العدّة رجوع». وهذا المثال وإن لا يخلو من الإشكال، لكن ذكرناه لمجرّد توضيح مقصوده، والمناقشة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 420
فى المثال ليست من دأب المحصّلين.
وبعضها ذو وجهين: أى يمكن إرادة كلّ من الإنشاء والإخبار منه، مثل «يعيد» فإنّه كثيراً ما استعمل فى مقام الإنشاء، كقوله عليه السلام: «يعيد صلاته»[456] فإنّه يكون بمعنى «يجب عليه إعادة صلاته»، وكثيراً ما استعمل فى الإخبار أيضاً، فإنّک إذا سألت صديقک عن فعل زيد، فقال: «يعيد صلاته» فلا ريب فى كونه للإخبار، ومثل «بعت» فإناستعملته بقصد الإيجاب وقلت: «بعتک كتابى هذا بعشرة دراهم» فلاريب فى كونه للإنشاء، وإن استعملته فى جواب السائل الذى قال: «أين كتابک؟» وقلت: «بعت كتابى» فلا ريب فى كونه للإخبار.
ثمّ قال رحمه الله: وليس صحّة تعدّد الاستعمال بسبب الوضع، إذ الوضع لم يكن متعدّداً، بل بحسب مدلول السياق، فإنّ سياق الكلام تارةً يقتضى الإنشاء، واخرى يقتضى الإخبار، كما هو واضح من المثالين المتقدّم ذكرهما آنفاً.
وإذا كان صحّة تعدّد الاستعمال بحسب مدلول السياق لا بحسب الوضع فلا مانع من أن يراد من جملة واحدة فى استعمال واحد كلا المعنيين- أى الإنشاء والإخبار معاً- بالنسبة إلى الموارد المتعدّدة والمصاديق المختلفة، كأن يراد فرضاً من قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» النفى والنهى معاً، لكنّ النفى بالنسبة إلى بعض المصاديق والنهى بالنسبة إلى بعض آخر.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّه رحمه الله بعد ذكرهما وذكر ما لم ننقله من المقدّمات قال: أصوب الوجوه أنّ المنفىّ فى قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» هو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 421
الحكم الضررى، ويكون الاستعمال مع ذلک بنحو الحقيقة من دون تجوّز وادّعاء.
لا يقال: هذا لا يتصوّر إلّافى الأفعال التى لها عنوانان أحدهما سبب مولّد للآخر، كالضرب المعنون بنفس عنوان «الضرب» وعنوان «الضرر» المسبّب عنه، ففى هذه الأفعال نفى أحد العنوانين يساوق نفى الآخر حقيقةً، لأنّهما حاكيان عن شىء واحد، فإذا قيل: «لا ضرر» يشمل نفى الضرب حقيقةً، وهذا نفى بسيط، هذا فى التكوينيّات.
وأمّا فى التشريعيّات: فلا يتصوّر هذا المعنى، إذ لا يمكن توجيه النفى إلىالضرر وإرادة الحكم الضررى بلا تجوّز وادّعاء، لأنّ النفى فيها وإن كان بحسب الظاهر نفياً بسيطاً، إلّاأنّه نفى تركيبى واقعاً، وهو مجاز.
فإنّه يقال: يمكن تصوّر ما ذكرت فى التشريعيّات أيضاً، أمّا فى الأحكام الوضعيّة فلأنّ الحكم بلزوم البيع الغبنى مثلًا المستفاد من إطلاق قوله تعالى:
«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[457] عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» عنوان ثانٍ له متولّد من الأوّل، وأمّا فى الأحكام التكليفيّة فلأنّ إيجاب الوضوء مثلًا على كلّ من امر بالصلاة المستفاد من إطلاق قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[458] عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» المتوجّه إلى بعضٍ باستعمال الماء عنوان آخر له متولّد من الأوّل، فنفى الضرر بالحديث نفى للحكم الوضعى والتكليفى حقيقةً.
إن قلت: بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة فرق، وهو أنّ الحكم بلزوم البيع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 422
الغبنى مثلًا مستلزم للضرر من دون توسّط أمر آخر، وأمّا إيجاب الوضوء فلا يستلزم الضرر مباشرةً، بل بتوسّط إرادة التوضّى وإيجاده فى الخارج، والشاهد على هذا أنّه لو لم يرده أو أراد ولكن لم يتوضّأ خارجاً لم يتوجّه إليه ضرر ولو حكم الشارع بوجوب الوضوء عليه، فما ذكرت يجرى فى الوضعيّات دون التكليفيّات.
قلت: نعم، ولكن هذا الفرق لا يوجب جريان ما ذكرنا فى الأوّل دون الثانى، لأنّ الواسطتين مقهورتان لتكليف الشارع، ألا ترى أنّه لو لم يكن تكليف

الشارع بوجوب الوضوء لم يتحقّق إرادة ولا توضٍّ أصلًا، فلا إشكال فى أنّ الضرر معلول لعلّة العلل، وهى إيجاب الوضوء.
وليست نسبة الحكم إلى الضرر نسبة المعدّ إلى ما حصل عقيب العلّة التامّة حتّى يقال: إنّ المعدّ أضعف ما كان دخيلًا فى تحقّق المعلول، فالارتباط بين الحكم والضرر ارتباط ضعيف لا يصحّح كون الاستعمال بنحو الحقيقة فى المقام.
بل النسبة بينهما هى النسبة بين العلّة والمعلول، فلا إشكال فى تصحيحها كون الاستعمال بنحو الحقيقة.
وأيضاً ليست النسبة بينهما كالنسبة الواقعة بين «حركة اليد» و «حركة المفتاح» حتّى يقال: كما لا يجوز استعمال حركة المفتاح وإرادة حركة اليد إلّا مجازاً، فكذلک لا يجوز فى المقام نفى الضرر وإرادة الحكم إلّاكذلک.
بل النسبة بينهما كنسبة «الضرب» و «الإيلام» لأنّهما عنوانان لشىء واحد وهو فعل الشارع، كما أنّ للضرب والإيلام وجوداً واحداً، وهو فعل زيد مثلًا، بخلاف حركة اليد وحركة المفتاح اللتين لكلّ منهما وجود مستقلّ عن الآخر،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 423
ولا يكون كلتاهما عنوانين لشىء واحد، فكما أنّ نفى الإيلام وإرادة نفى الضرب لا يكون مجازاً، فكذلک نفى الضرر وإرادة نفى الحكم الضررى، لأنّ لهما أيضاً وجوداً واحداً مثلهما بلا فرق، إلّاأنّ أحدهما من التكوينيّات، والآخر من التشريعيّات[459].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى توجيه كون الاستعمال فى حديث «لا ضرر» بنحو الحقيقة.

وفى كلامه مواقع للنظر:

كون الإسناد مجازيّاً فى حديث «الرفع»

الأوّل: ما ذكره فى المقدّمة الاولى: من أنّ رفع آثار الشىء فى مقام التشريع يساوق رفع نفس ذلک الشىء حقيقةً.
وذلک لأنّ المجاز على قسمين: مجاز فى الكلمة، ومجاز فى الإسناد، والقائل بالتجوّز فى حديث الرفع يقول بالثانى، لا الأوّل، فإنّه ذهب إلى أنّ كلمة «رفع» فى فقرة «رفع ما استكرهوا عليه» مثلًا استعملت فى معناها الحقيقى، وكذلک كلمة «ما استكرهوا عليه» لكن إسناد الرفع إليه مجاز، إذ المرفوع فى الحقيقة آثار العمل المستكره عليه، لا نفسه، وهذا لا يمكن إنكاره، لأنّ أحد مصاديق الموصول شرب الخمر عن إكراه، وهو أمر تكوينى موجود فى الخارج ولا يمكن رفعه تشريعاً، بل المرفوع فى مقام التشريع حقيقةً هو آثاره
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 424
من الحرمة والحدّ، لا نفس شرب الخمر المستكره عليه، كما أنّ المنفىّ فى قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»[460] هو آثار الرجوليّة من الغيرة والشجاعة والمقاومة أمام العدوّ، وتوجيه النفى إلى نفس رجوليّتهم لا يكون إلّامجازاً.
والحاصل: أنّ إسناد الرفع إلى «ما استكرهوا عليه»- مع أنّ المرفوع واقعاً هو آثاره- لا يكون إلّامجازاً، وكون المتكلّم فى مقام التشريع لا يوجب كون الاستعمال بنحو الحقيقة، إذ الشارع بما هو شارع لا يقدر على رفع أمر موجود تكوينى.

الثانى: ما ذكره فى المقدّمة الثانية: من أنّه لا يكون استعمال «بعت» وأمثاله فى الإنشاء تارةً وفى الإخبار اخرى مرتبطاً بالوضع، بل بمداليل السياق.
فإنّ كلّ واحد من «بعت» و «بعنا» و «يعيد» ونظائرها مركّب من المادّة والهيئة، فمادّة «بعت» هو «البيع»، ولا إشكال فى كونه موضوعاً للمعنى المصدرى الذى يشترک فيه جميع مشتقّاته.
إنّما الإشكال فى أنّ هيئته هل هى موضوعة أم لا؟ الظاهر بل المقطوع هو الأوّل، كيف يمكن أن تكون هيئة كلّ من مشتقّات «البيع» موضوعة لمعنى، إلّا هيئة المتكلّم وحده ومع الغير من فعل الماضى؟! هل يمكن الالتزام بأنّ هيئة المتكلّم مهملة، لكن يعرف المراد منها بمعونة السياق؟!
فالأمر دائر بين كونها موضوعة لكلّ من الإنشاء والإخبار، فتارةً وضعت
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 425
ل «بعت» الإنشائى، واخرى ل «بعت» الإخبارى، وبين كونها موضوعة للجامع بينهما، وهو مفهوم «بعت» مع قطع النظر عن صدوره فى مقام الإخبار أو الإنشاء.
لكنّ الحقّ هو الأوّل حَسب تحقيقاتنا فى وضع الحروف وما يلحق بها، فإنّا قلنا هناک بكون الوضع فى الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الموضوع له فيها- كالوضع- عامّاً.
والهيئات ممّا يلحق بالحروف فى هذه الجهة، فالموضوع له فيها أيضاً لابدّ من أن يكون خاصّاً وجزئيّاً، مع أنّ الجامع بين شيئين لا يكون إلّاكلّيّاً، فلا يمكن أن يكون الجامع بين الإخبار والإنشاء ممّا وضعت له هيئة «بعت» فى المقام.
فتعيّن الأوّل، وهو كون «بعت» موضوعاً للإخبار تارةً، وللإنشاء اخرى، مع حفظ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً فى كلّ منهما، فإذا أراد الواضع وضعه للإخبار تصوّر مفهوم «بعت» الإخبارى، لكن وَضَعَه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وهى قول زيد فى مقام الإخبار عن بيع داره: «بعت دارى أمس» وقول عمرو فى مقام الإخبار عن بيع كتابه: «بعت كتابى يوم الجمعة» وسائر موارد استعماله فى مقام الإخبار، وكذلک الإنشاء، أعنى أنّ الواضع إذا أراد وضعه للإنشاء تصوّر مفهوم «بعت» الإنشائى، لكن وضعه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وأمثلته واضحة.
فالقول بكون استعمال «بعت» وأمثاله فى الإنشاء والإخبار غير مرتبط

بالوضع أصلًا- كما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله- غير صحيح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 426

منع كون الحكم الضررى علّة للضرر

الثالث: ما ذهب إليه: من أنّ الضرر معلول للحكم الضررى، ولو كان تكليفيّاً، لأنّ الواسطة- وهى الإطاعة- مقهورة ومعلولة للحكم، فالضرر مسبّب عن الحكم الضررى، وإن كان بينهما واسطة.
فإنّه رحمه الله إن أراد من كون الحكم الضررى علّة للإطاعة: العلّيّة التامّة، فبطلانه واضح، لأنّه يستلزم عدم صدور عصيان من أحد أصلًا، إذ تخلّف المعلول عن علّته التامّة محال.
وإن أراد: العلّيّة الناقصة، فهو أيضاً باطل، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإطاعة معلولة لتصوّر المكلّف أمر المولى، وتصوّره الثواب المترتّب على إيجاد المأمور به، والعقاب المترتّب على تركه، والعصيان معلول لتوانيه وجرأته على المولى، إمّا لرجاء عفوه، أو استخفاف عقابه، أو غير ذلک، لا أنّ الأمر والتكليف سبب ناقص للإطاعة، والمطيع يكمّله والعاصى يمنع عن تأثيره.
نعم، هو موضوع للإطاعة والعصيان، لأنّه لو لم يكن لم يتحقّق إطاعة ولا عصيان أصلًا، وهذا القدر من الارتباط لا يكفى فى العلّيّة، وإلّا لكان نفس المولى أيضاً علّةً، لأنّه لو لم يكن لم يأمر، فلم يتحقّق إطاعة ولا عصيان.
بل هذا القدر من الارتباط أضعف من ارتباط المعدّ بالنسبة إلى المعلول، لأنّ المعدّ يعين السبب فى التأثير بإيجاد شرائطه ورفع موانعه، بخلاف الحكم الصادر من المولى، فإنّه لم يكن دخيلًا فى تحقّق الإطاعة أصلًا.

الرابع: ما أفاده: من أنّ العنوانين إذا اتّحدا فى الوجود- كالضرب والإيلام- يطلق أحدهما على الآخر حقيقةً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 427
فإنّ اتّحاد العنوانين فى الوجود لا يستلزم الاتّحاد فى مفهومهما، مع أنّ مسألة الحقيقة والمجاز مرتبطة باستعمال اللفظ فى مفهومه وفى غير مفهومه.
ولو كان الاتّحاد فى الوجود مصحّحاً لإطلاق أحد اللفظين على الآخر حقيقةً لجاز إطلاق «الإنسان» وإرادة «الضاحک» كذلک، لكونهما متّحدين وجوداً دائماً، مع أنّه لا يجوز قطعاً، ألا ترى أنّ تفسير قوله تعالى: «لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»[461] بقولک: «ليس‌للضاحک[462] إلّاماسعى» كاذب وخطأ؟
وأيضاً لو كان الاتّحاد فى الوجود- ولو أحياناً- كذلک، لجاز إطلاق لفظ «الصلاة» وإرادة «الغصب» حقيقةً، لاتّحادهما وجوداً أحياناً، مع أنّ بطلانه واضح، ألا ترى أنّ تفسير قوله عليه السلام: «الصلاة معراج المؤمن»[463] بقولک: «الغصب معراج المؤمن» مضحک غير معقول؟
فلا يوجب الاتّحاد فى الوجود صحّة إطلاق أحد العنوانين على الآخر حقيقةً، سواء كانا متّحدين دائماً أو أحياناً.
وأمّا قوله رحمه الله فى طىّ كلامه: «وأمّا مثل القتل أو الإيلام المترتّب على الضرب فإطلاق أحدهما على الآخر شائع متعارف»[464] فجوابه أنّ الإطلاق والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلا يثبت به مدّعاه.
وبالجملة: لا يمكن القول بالحقيقة فى حديث «لا ضرر».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 428

فلابدّ من القول بالمجاز، إمّا بنحو الحقيقة الادّعائيّة، أو إطلاق المسبّب على السبب، أو بنحو المجاز فى الحذف، فينبغى البحث فى أنّ أىّ وجه من هذه الوجوه الثلاثة صحيح.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى توجيه الحقيقة الادّعائيّة فى الحديث

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل حيث قال: الظاهر أن يكون «لا» لنفى الحقيقة كما هو الأصل فى هذا التركيب، لكن نفى الحقيقة تارةً يكون بنحو الحقيقة، مثل «لا رجل فى الدار» واخرى بنحو الادّعاء كناية عن نفى الآثار، كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد»[465] و «يا أشباه الرجال ولا رجال»[466]، فالمنفىّ فى هذين الخبرين نفس «الصلاة» و «الرجال» لكن ادّعاءً بملاک نفى الآثار، إذ لا تكون الصلاة فى الدار معراجاً ومقرّبةً إلى اللّه بالمرتبة الكاملة لجار المسجد، فليست منشأً للآثار المترتّبة على الصلاة، وهى كونها «معراج المؤمن» و «قربان كلّ تقىّ» و «ناهية عن الفحشاء والمنكر» بالمرتبة الكاملة، والرجال الذين يفرّون من الحرب وقتال العدوّ أيضاً ليسوا منشأً للآثار المترقّبة من الرجل، وهى الشجاعة والشهامة والمقاومة أمام العدوّ ونحوها.

فالمنفىّ هو نفس الصلاة والرجال، لكن ادّعاءً بملاک فقدان الآثار.

إن قلت: ما الفرق بين نفى الآثار مجازاً ونفى ذيها ادّعاءً بملاكها

وكناية عنها؟

قلت: الفرق بينهما أنّ الثانى آكد من الأوّل وأنسب بالبلاغة، فإنّ قضيّة البلاغة فى الكلام هو إرادة نفى الحقيقة ادّعاءً، لا نفى الحكم والصفة كما لا يخفى، ونفى الحقيقة ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفى أحدهما ابتداءً مجازاً فى التقدير أو فى الكلمة ممّا لا يخفى على مَن له معرفة بالبلاغة[467].

هذا محصّل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا.

وزاد على ذلک فى حاشيته على الرسائل: أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» مثل أن يقال: «لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل فى الإسلام»[468].

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

أقول: كلامه قدس سره بالنسبة إلى الخبرين: «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد» و «يا أشباه الرجال ولا رجال»، متين، لكنّه لا ينطبق على المقام، إذ لا أثر للضرر حتّى يكون نفى الحقيقة بلحاظه.
نعم، لو قيل: «لا وضوء ضرريّاً» و «لا بيع غبنيّاً» وأمثال ذلک ممّا له أثر شرعى، لأمكن القول بكون لاء النفى متوجّهاً إلى نفس مدخوله بنحو الحقيقة الادّعائيّة بلحاظ نفى أثره، وهو فى المثال الأوّل «الوجوب» وفى المثال الثانى «اللزوم»، وأمّا نفس الضرر فليس موضوعاً لأثر حتّى يتوجّه إليه النفى بلحاظ نفيه، فلا يصحّ القول بالحقيقة الادّعائيّة فيما نحن فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 430
وكذلک القول بالمجاز بعلاقة ذكر المسبّب وإرادة السبب، إذ لم يكن الحكم الضررى سبباً للضرر، كما عرفت[469] آنفاً فى الجواب الثالث عن كلام المحقّق النائينى رحمه الله.

وأمّا المجاز فى الحذف: فتقريره أنّ المنفىّ كلّ حكم يرتبط بالضرر، وإن كان هذا الارتباط من قبيل المعدّ، بل أضعف منه، فالتقدير «لا حكم مرتبطاً بالضرر ولا حكم مرتبطاً بالضرار»، فوجوب الوضوء الضررى ولزوم البيع الغبنى مثلاً منفيّان، لأنّهما يكونان منشأً للضرر.

الإشكال فى المقام بلزوم تخصيص الأكثر

واورد عليه بأنّ فى الإسلام أحكاماً ضرريّة تكليفيّة ووضعيّة، ولا يمكن شمول الحديث لها، مثل وجوب الخمس، والزكاة، والجهاد، والحكم بالضمان إذا أتلف مال الغير، بل إذا تلف من غير إفراط وتفريط فيما إذا كانت يده عدوانيّة، والحكم بكون تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه- مع أنّه لا شكّ فى أنّ الحكم بانفساخ البيع بمجرّد تلف المبيع فى يد البائع من دون إفراط وتفريط وبكون التلف من ماله لا يكون إلّاضرريّاً، فإنّ البايع يتضرّر من ناحية هذا الحكم- والحكم بعدم ماليّة الخمر والخنزير وحرمة التجارة بهما مع أنّ فيهما منافع كثيرة للناس، والحكم بإجراء الحدود والتعزيرات، وغير ذلک من الأحكام الضرريّة التى لا يمكن نفيها بحديث «لا ضرر».
وتخصيص الحديث بها يستلزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 431

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى حلّ الإشكال

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره عنه بأنّ تخصيص الأكثر على قسمين:
أ- أن يكون الإخراج بعنوان عامّ جامع للأفراد الخارجة، نحو «أكرم الناس» و «لا تكرم الفسّاق».
ب- أن لا يكون كذلك، بل كان كلّ فرد خارجاً بعنوان خاصّ، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وكان كلّهم خمسين مثلًا، ثمّ أخرج منه زيداً وعمراً و ... حتّى لا يبقى تحته إلّاعشرون، والمستهجن من تخصيص الأكثر هو هذا القسم الثانى، لا الأوّل.
إن قلت: ما الجامع بين هذه الأحكام الكثيرة الخارجة عن تحت حديث «لا ضرر» فى المقام؟
قلت: لا يلزم العلم بالجامع تفصيلًا، فإنّا إذا لاحظنا حديث الضرر وخروج هذه الأحكام الضرريّة الكثيرة عن تحته نعلم إجمالًا أنّ فوقها عنواناً عامّاً جامعاً لها، وهذا كافٍ فى صحّة تخصيص الأكثر وعدم استهجانه[470].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله فى الجواب عن الإشكال.

واستشکل المحقّق النائینی رحمه الله فی هذا الجواب، ثمّ أجاب عن الإشکال بوجه آخر.
أمّا إشکاله علی الشیخ فهو مشتمل علی مقدّمة ونتیجة:
فقال: إنّ العمومات علی قسمین: قسم یرد علی الأفراد الخارجیّة، وقسم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 432
یرد علی الأفراد المقدّر وجودها الذی یعبَّر عنه بالقضیّة الحقیقیّة، والملاک فی الخارجیّة ورود الحکم علی کلّ شخص شخص من الأفراد ابتداءً بلا جامع بینها بحسب الملاک، وإنّما الجامع بینها دخولها تحت لفظ واحد وصحّة إیرادها فی قالب واحد، مثل «کلّ من کان فی المحبس محکوم بالإعدام»[471]، فإنّ شمول العامّ لبعضهم بملاک النفاق، ولبعضهم الآخر بملاک الزنا المحصنة، ولبعضهم الثالث بملاک القتل، وهکذا، والملاک فی القضیّة الحقیقیّة أن یرد الحکم علی الطبیعة، وبلحاظ انطباقها علی الأفراد یشمل الحکم للأفراد، فلا نظر فی الحقیقیّة إلی الأفراد، مثل «یجوز الاقتداء بکلّ عادل».
فالعامّ الموجود فی القضایا الخارجیّة لا یکون إلّاجامعاً لفظیّاً بین أفراده، بخلاف العامّ الموجود فی القضایا الحقیقیّة، فإنّه جامع معنوی واقعی.
هذا بالنسبة إلی العامّ.
ثمّ إنّ التخصیص الوارد علی القضایا الحقیقیّة علی قسمین: قسم یوجب التصرّف فی کبری[472] الحکم، وهو إذا کان الإخراج بعنوان واحد، وقسم یوجب التصرّف فی کلّیّة الکبری[473]، وهو إذا کان التخصیص بملاکات عدیدة، فإذا قال: «أکرم کلّ عالم» فإن خصّصه بقوله: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کان من قبیل الأوّل، وکان حاصل الدلیلین: «أکرم کلّ عالم غیر فاسق»، وإن خصّصه بقوله: «لا تکرم زیداً العالم» و «لا تکرم عمراً العالم» وهکذا، کان
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 433
من قبیل الثانی.
وأمّا التخصیص المتوجّه إلی القضیّة الخارجیّة فیکون مضیّقاً لدائرة الأداة وکلّیّة الکبری دائماً، ولا یمکن هاهنا أن یکون الإخراج تقییداً لمدخول «کلّ» ولنفس الکبری.
فإن کان الإخراج تضییقاً لدائرة الکبری- وهو القسم الأوّل من تخصیص القضیّة الحقیقیّة- لم یکن مستهجناً، ولو کان الخارج أکثر أفراد العامّ، وإن کان تضییقاً لدائرة کلّیّة الکبری- وهو القسم الثانی من تخصیص القضیّة الحقیقیّة، والتخصیص المتوجّه إلی القضیّة الخارجیّة- کان مستهجناً إذا

استلزم تخصيص الأكثر.
وتفصيل ذلک راجع إلى باب العامّ والخاصّ، وإجماله: أنّ العامّ من جهة المدخول نظير المطلق، أى توسعة المدخول وتضييقه إنّما هما بمقدّمات الحكمة، لأنّ أداة العموم وضعت لكلّيّة الكبرى، وأمّا الكبرى ما هى؟ فليست الأداة موضوعة لتعيينها، فكلّ ما اريد من المدخول فالأداة دالّة على عمومه، فالعامّ من هذه الجهة نظير المطلق، وإن كان بينهما فرق فى إحراز كون المتكلّم بصدد البيان، فإنّه يحرز فى باب المطلق بقرينة الحال، بخلاف باب العامّ، فإنّه يحرز بنفس الأداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب لتقييد المدخول، كما لو قيل: «أكرم العالم العادل»، أو قيل بالدليل المنفصل: «لا تكرم فسّاقهم»، فإنّ موضوع الحكم يصير مقيّداً بالعدالة، ويصير عنوان العامّ أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو القيد الناشئ من التخصيص، ولذا لا يجوز التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة، لأنّ عنوان العامّ ليس هو تمام الموضوع للحكم، وأمّا لو كان أفراديّاً فلو علم أنّ خروج هذه الأفراد بجامع واحد فهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 434
أيضاً موجب للتصرّف فى الكبرى، ولو لم يعلم فهو موجب للتصرّف فى الأداة، أى فى كلّيّة الكبرى من دون تصرّف فى مدخولها، أى فى الكبرى، هذا فى القضايا الحقيقيّة، وأمّا التخصيص الوارد فى القضايا الخارجيّة فحيث إنّ الأفراد لا جامع بينها فلا كبرى فى البين حتّى يرد التخصيص عليها، فلا محالة يرجع إلى أداة العموم، فلو خرج أفراد كثيرة من قوله: «كلّ من كان فى المحبس محكوم بالإعدام» يصير التخصيص مستهجناً.
وحيث إنّ قاعدة «لا ضرر» من قبيل العمومات الواردة على الأفراد الخارجيّة، فإنّ المنفىّ هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعولة فى الخارج، فكثرة الخارج أيضاً مستهجن، ولو كان الإخراج بعنوان واحد، وبالجملة: فى القضايا الخارجيّة لا فرق بين كثرة الإخراج وكثرة الخارج، فما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره فى المقام لا يرفع الإشكال[474].
هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.

نقد ما استشكل به المحقّق النائينى على كلام الشيخ الأعظم 0

ويرد عليه أنّا لا نسلّم الفرق الذى ذكره فى المقدّمة بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة، وهو شمول العامّ أفراده فى الاولى بملاک واحد، وفى الثانية بملاكات متعدّدة، إذ لا فرق بينهما عندنا إلّافى سعة الاولى وضيق الثانية، فإنّ القضايا الحقيقيّة ذات أفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود، بخلاف القضايا الخارجيّة التى تختصّ بما هو محقّق الوجود من الأفراد.
على أنّ الفرق المذكور- على فرض تسليمه- يقتضى كون حديث الضرر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 435
قضيّة حقيقيّة لا خارجيّة، إذ شموله للأحكام الضرريّة- سواء كانت تكليفيّة أو وضعيّة- لا يكون إلّابملاک واحد، وهو «الضرر»، ألا ترى أنّه ينفى وجوب الوضوء الضررى لأجل كونه ضرريّاً، ولزوم البيع الغبنى أيضاً لذلک.
فالحديث لا يكون قضيّة خارجيّة حتّى يكون إخراج أكثر أفرادها مستهجناً، بل قضيّة حقيقيّة، ولا استهجان عند هذا المحقّق الكبير فى تخصيص أكثر أفرادها إذا كان التخصيص بعنوان واحد، والشيخ رحمه الله ادّعى كونه بعنوان واحد، وإن لم نعرفه تفصيلًا، فلا يرد عليه الإشكال.

نعم، یرد علیه إشکال آخر، وهو أنّه لا فرق عرفاً فی استهجان تخصیص الأکثر بین کونه بعنوان واحد جامع للأفراد الخارجة وبین کونه بعناوین متعدّدة، ألا ترى أنّ الوجدان حاکم باستهجان قول المولى: «لا تکرم غیر المراجع من الروحانیّین» عقیب قوله: «أکرم کلّ روحانی» مع کون التخصیص بعنوان واحد؟
نعم، لو قال: «أکرم کلّ روحانی مرجع» فلا استهجان فیه، لکنّه خارج عمّا نحن فیه، لأنّ القید فیه متّصل، ولا إشکال فی عدم استهجان تخصیص الأکثر إذا کان المخصّص متّصلًا، لأنّا قلنا فی مبحث العامّ والخاصّ بعدم کونه مخصّصاً واقعاً، والتعبیر بالتخصیص فیه تعبیر مسامحی.
وحاصل البحث إلى هنا: أنّ الإشکال بقی على حاله، لعدم تمامیّة ما أفاده الشیخ رحمه الله فی حلّه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 436

ثمّ أجاب المحقّق النائینی رحمه الله عنه بوجهین آخرین:
الأوّل: أنّ حدیث «لا ضرر» حاکم علی أدلّة الأحکام المجعولة التی تارةً تکون ضرریّة، واخری لا تکون کذلک، وناظر علیها علی وجه التخصیص[475]، مثل دلیل وجوب الوضوء ولزوم البیع، ولا یمکن أن یکون حاکماً علی دلیل وجوب الزکاة والخمس وغیرهما من الأحکام الضرریّة التی یکون طبعها ضرراً، إذ لم تکن هذه الأحکام علی قسمین: ضرری وغیر ضرری حتّی تکون أدلّتها محکومة لحدیث الضرر، بل هی ضرریّة دائماً وفی جمیع الموارد.
وبالجملة: لسان حدیث الضرر لسان الحکومة علی وجه التخصیص، فیکون ناظراً إلی أدلّة الأحکام التی تکون ضرریّة أحیاناً، وأمّا بالنسبة إلی أدلّة الأحکام التی تکون طبعها ضرریّة فهو معارض لها، لا حاکم علیها.
الثانی: أنّا لا نسلّم تخصیص الأکثر فی المقام، لأنّ غالب ما ذکره من الأحکام وادّعی خروجها عن تحت الحدیث تخصیصاً لا یکون ضرریّاً، فلم یکن داخلًا فیه من أوّل الأمر.
فإنّ الحکم بالضمان المستفاد من قاعدة «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن» لم یکن ضرریّاً، لأنّ تأدیة المتلِف المثل أو القیمة إلی صاحب المال تکون جبراً للمتلَف، لا ضرراً علی المتلِف، وهکذا الحکم بلزوم إعطاء الدیة فی القتل خطأً، أو عمداً مع اختیار أولیاء المقتول الدیة، لم یکن ضرریّاً، لأنّ القتل مستند إلی القاتل، فلابدّ له من جبرانه.
وکذلک الحکم بوجوب الزکاة والخمس، إذ أربابهما شرکاء المالک فی المال

المتعلّق لهما، وأداء سهم الشریک من المال المشترک فیه لا یکون ضرراً کما هو واضح، وهکذا الموارد الاخر.
نعم، بعض الأحکام یکون ضرریّاً ومخصّصاً لحدیث الضرر- مثل الجهاد والحجّ- لکن تخصیصه بها لا یستلزم تخصیص الأکثر، لأنّها قلیلة[476]. هذا حاصل کلامه قدس سره.

واستشكل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جوابه الثانى بوجهين:
أ- أنّ بعض الأحكام التى أنكر كونها ضرريّة يكون ضرريّاً، مثل الحكم بالضمان فى الإتلاف إذا كان عن غفلة، كما إذا كان نائماً وأتلف مال الغير بتحريک رجله من دون التفات وشعور، نعم، إذا كان الإتلاف عن علم وعمد والتفات فالحكم بالضمان لم يكن ضرريّاً، والحكم بوجوب الزكاة والخمس أيضاً ضررى، لأنّ أدائهما وإن كان لأجل الشركة ومن موارد تسليم مال الغير إليه، لكن جعل أربابهما شركاء المالک فى المال يكون حكماً ضرريّاً، لأنّ رأس المال كان للمالک، وازدياده أيضاً تحقّق بعمله من دون أن يكون أرباب الزكاة والخمس شركاء فى رأس المال أو فى العمل، فمن أين جاء الشركة؟!
وبعبارة اخرى: فى باب الزكاة مثلًا حكمان للشارع: أحدهما: الحكم بأنّ الفقراء مثلًا شركاء المالک إذا بلغ المال إلى النصاب، والثانى: الحكم بأنّه يجب عليه أداء سهمهم، وهو العشر أو نصف العشر، والحكم الثانى وإن لم يكن

ضرريّاً، لكنّ الأوّل ضررى بلا ريب، وهكذا فى باب الخمس.
فقوله رحمه الله: «غالب ما ذكره من الأحكام وادّعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضرريّاً، فلم يكن داخلًا فيه من أوّل الأمر» غير تامّ، بل موارد التخصيص كثيرة جدّاً بحيث يتحقّق تخصيص الأكثر وهو قبيح.
ب- أنّ الاستهجان فى المقام لا يتوقّف على تخصيص الأكثر، لأنّ الحديث ورد فى مقام الامتنان، وما كان كذلک لسانه آبٍ عن التخصيص، كما أنّ قاعدة «الحرج» المستفادة من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[477] آبية عن التخصيص، لكونها واردة فى مقام الامتنان، وهكذا حديث «الرفع» وغير ذلک من الآيات والروايات الواردة لأجل التوسعة والامتنان على الامّة.
فإنكار تخصيص الأكثر فيما نحن فيه لا يجدى فى دفع الإشكال، إذ التخصيص فى الجملة ولو كان مورداً واحداً مستهجن فى المقام[478].
هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع توضيحاتنا، مستشكلًا على المحقّق النائينى رحمه الله، ولكن كلا الوجهين- كما لاحظت- يرتبطان بجوابه الثانى.
وجوابه الأوّل عن الإشكال أيضاً غير تامّ، بل كرّ على ما فرّ، لأنّ كون حديث الضرر معارضاً لأدلّة الأحكام التى يكون طبعها ضرريّاً يستلزم تخصيصه بها،

إذ التعارض هاهنا لا يكون إلّامن قبيل تعارض العامّ والخاصّ[479]، لأنّ حديث «لا ضرر» ينفى كلّ حكم ضررى، ودليل وجوب الزكاة مثلًا يثبت حكماً ضرريّاً واحداً، فلابدّ من تخصيص
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 439
الحديث به.
وبالجملة: كون الحديث معارضاً لأدلّة الأحكام التى طبعها ضررى لا حاكماً عليها لا يرفع إشكال تخصيص الأكثر، بل يثبته.
وذكر فى معنى الحديث احتمالان آخران:

هل المنفىّ بالحديث خصوص الضرر غير المتدارک؟

الأوّل: ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عن بعض الفحول: من أنّ المنفىّ هو الضرر غير المتدارک، فيكون «لا ضرر» كناية عن لزوم تداركه، ومصحّح دعوى نفى الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارک، فينزّل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزلة العدم، ويقال: «لا ضرر ولا ضرار»، فإذا حكم الشارع بأنّ الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة إذا تلف فالضرر المتوجّه إلى المغصوب منه ينزّل منزلة العدم، وإذا حكم الشارع بجواز أخذ المشترى الأرش من البائع لو ظهر المبيع معيباً فالضرر الناشئ عن العيب ينزّل منزلة العدم، بل لم يتحقّق ضرر أصلًا، فإنّ الضرر إنّما يكون فيما إذا لم يجبر، فلا إشكال فى نفى ماهيّة الضرر حقيقةً.
وجعله الشيخ الأعظم أردء الاحتمالات، وأجاب عنه بأنّ الضرر ينعدم بنفس التدارک خارجاً- الذى هو فعل الغاصب والبائع فى المثالين- لا بالحكم به من قبل الشارع، والحكم به لا يستلزمه خارجاً، إذ يمكن أن يخالفه من عليه التدارک، فكيف يصحّ نفى هويّة الضرر غير المتدارک حقيقةً مع كونه موجوداً تكويناً[480]؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 440

الثانى: ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهانى: من أنّ المراد به النهى عن الضرر، أى «لا يجوز أن يضرّ رجلٌ رجلًا» وهو الذى لا تسبق أذهان العرف الفارغة عن الشبهات العلميّة إلّاإليه.
ويؤيّده أوّلًا: أنّ إرادة النهى من هذا التركيب كثيرة فى الآيات والروايات:
منها: قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ»[481]. ومنها قوله صلى الله عليه و آله: «لا سبق[482] إلّافى خفّ[483] أو حافر أو نصل»[484].
ومنها: قوله صلى الله عليه و آله: «لا غشّ بين المسلمين»[485].
إلى غير ذلک من الآيات والروايات.
وثانياً: أنّ الحديث مذيّل ب «على مؤمن» فيما نقل مرسلًا عن زرارة، ولا يناسبه نفى الأحكام الضرريّة، كوجوب الوضوء الضررى ولزوم البيع الغبنى، لأنّ نفى الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن، فلابدّ من القول بكونه للنهى.
وثالثاً: أنّ قوله صلى الله عليه و آله فى قضيّة سمرة: «إنّک رجلٌ مضارّ ولا ضرر ولا ضرار» بمنزلة الصغرى والكبرى، فلو اريد التحريم كان معناه «إنّک رجل مضارّ والمضارّة حرام» وهو المناسب لتلک الصغرى، ولو اريد نفى الحكم الضررى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 441
كان معناه «إنّک رجلٌ مضارّ والحكم الموجب للضرر منفى، أو الحكم المجعول منفىّ فى صورة الضرر» ولا أظنّ بالأذهان المستقيمة ارتضائه.
ورابعاً: أنّ قول أئمّة اللغة ومهرة أهل اللسان[486] حول الحديث موافق للنهى الذى ذهبنا إليه.
ثمّ قال: وليعلم أنّ المدّعى أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهى عنه، سواء كان باستعمال التركيب فى النهى ابتداءً، أو أنّه استعمل فى معناه الحقيقى، وهو النفى، ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهى- إلى أن قال-: فالمدّعى أنّ الحديث يراد به إفادة النهى، لا نفى الحكم الضررى، ولا نفى الحكم المجعول للموضوعات عنها، ولا يتفاوت فى هذا المدّعى أنّ استعمال النفى فى النهى بأىّ وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال فى معنى النفى مقدّمةً للانتقال إلى طلب الترک أدخل فى إثبات المدّعى، حيث لا يتّجه حينئذٍ ما يستشكل فى المعنى الأوّل من أنّه تجوّز لا يصار إليه[487].
هذا حاصل ما أفاده شيخ الشريعة الاصفهانى رحمه الله.
والحديث على ما ذهب إليه صدر لجعل حكم من الأحكام الأوّليّة، وهو تحريم الإضرار بالغير، فلا يكون قاعدة فقهيّة وحكماً ثانويّاً ناظراً إلىالأحكام الأوّليّة المستلزمة للضرر أحياناً.

والإنصاف أنّ ماأفاده رحمه الله أرجحالاحتمالات المتقدّمة وأقرب إلى ما سنحقّقه.

ولكن مع ذلک يرد عليه أوّلًا: أنّ استعمال هذا التركيب فى النهى وإن كان كثيراً، إلّاأنّ استعماله فى النفى لم يكن قليلًا، بل أكثر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 442
منه[488]، فاستعماله وإرادة النهى مع كونه شائعاً ليس بحدّ يكون ظاهراً فيه.
وثانياً: كما أنّ نفى الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن كذلک حرمة الإضرار بالغير أيضاً لا تختصّ به، إذ لا يجوز الإضرار بالكافر الذمّى أيضاً، فلا يكون تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» دليلًا على إرادة النهى عن الضرر.
وثالثاً: إن اريد بهذا المعنى أنّ كلمة «لا» لاء النهى، ولكنّها دخلت على الاسم فهو واضح البطلان، لأنّ النهى لا يتعلّق إلّابالفعل، وإن اريد به أنّها لاء النفى ولكن اريد بها النهى فلا يمكن بنحو الحقيقة، إذ كون استعمال لاء النفى فى النهى حقيقةً غير معقول، وأمّا كونه بنحو المجاز فلا يصار إليه فى مثل هذا الحديث كما اعترف به فى آخر كلامه.

نظريّة الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» يفيد النهى عن الضرر، لكن لا بمعنى كونه نهياً من قبل اللّه وإنّما أخبر به الرسول صلى الله عليه و آله كما اختاره شيخ الشريعة رحمه الله.
بل بمعنى النهى السلطانى والحكم المولوى، وقد صدر عنه صلى الله عليه و آله بما أنّه سائس الملّة وقائدها ورئيس الملّة وأميرها.
وتوضيح ذلک يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الاولى: أنّ لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله شؤوناً:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 443
أحدها: النبوّة والرسالة، أى تبليغ الأحكام الإلهيّة من الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، حتّى أرش الخدش.
وثانيها: مقام السلطنة والرياسة والسياسة، لأنّه صلى الله عليه و آله سلطان من قبل اللَّه تعالى، والامّة رعيّته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرسالة والتبليغ، فإنّه بما أنّه مبلِّغ ورسول من اللَّه ليس له أمرٌ ولا نهى، ولو أمر أو نهى فى أحكام اللَّه تعالى لا يكون إلّاإرشاداً إلى أمر اللَّه ونهيه، ولو خالف المكلّف لم يكن مخالفته مخالفة رسول اللَّه، بل مخالفة اللَّه تعالى، لأنّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ليس بالنسبة إلى أوامر اللَّه ونواهيه ذا أمر ونهى، بل هو مبلِّغ ورسول ومخبر عنه تعالى، كما أنّ أوامر الأئمّة عليهم السلام ونواهيهم فى أحكام اللَّه كذلك، وليست أوامر النبىّ والأئمّة «عليه وعليهم الصلاة والسلام» من هذه الجهة إلّاكأوامر الفقهاء مقلّديهم، فقول الفقيه لمقلّده: «اغسل ثوبک عن أبوال ما لا يؤكل لحمه» كقول النبىّ والأئمّة عليهم السلام من حيث إنّه إرشاد إلىالحكم الإلهى، وليس مخالفة هذا الأمر إلّامخالفة اللَّه، لا مخالفة الرسول والأئمّة والفقيه.
وأمّا إذا أمر رسول اللَّه أو نهى بما أنّه سلطان وسائس يجب إطاعة أمره بما أنّه أمره، فلو أمر سريّة أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنّه سلطان وحاكم، فإنّ أوامره من هذه الجهة كأوامر اللَّه واجب الإطاعة، وليس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الأئمّة إرشاداً إلى حكم اللَّه، بل أوامر مستقلّة منهم تجب طاعتها.
والدليل على كون الرسول صلى الله عليه و آله سلطاناً وحاكماً على العباد وأنّه تجب إطاعته عليهم، هو الروايات، بل الآيات:
منها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 444
الْأَمْرِ مِنْكُمْ»[489].
فإنّ الأمر فى «أطيعوا اللَّه» وإن كان إرشاداً إلى حكم العقل[490]- وإلّا لزم تعدّد استحقاق المثوبة فى صورة إطاعة الأمر بالصلاة مثلًا، والعقوبة فى صورة عصيانه- إلّاأنّ الأمر فى «أطيعوا الرسول واولى الأمر منكم» مولوى صادر لإيجاب إطاعة الرسول واولى الأمر فى الأوامر والنواهى الصادرة عنهم عليهم السلام مستقلّةً.
فمن لم يصلّ عوقب يوم القيامة على مخالفةِ اللَّه تعالى، ومَن خالف أمر

الرسول صلى الله عليه و آله بحفر الخندق مثلًا عوقب على مخالفته صلى الله عليه و آله وإن كان وجوب إطاعته لأجل قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ».
والشاهد على كون الأمر بإطاعة اللَّه إرشاديّاً والأمر بإطاعة الرسول مولويّاً تكرار «أطيعوا» فى الآية، فلو كانا بمعنى واحد ينبغى أن يقال: «أطيعوا اللَّه والرسول واولى الأمر منكم».
ومنها: قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[491].
فإنّه عزّ وجلّ جعل الولاية لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله بهذه الآية.
فهاتان الآيتان تدلّان على وجوب إطاعة الرسول وعلى كونه وليّاً وحاكماً على الامّة فى الامور الاجتماعيّة، بل وفى الامور الشخصيّة، فإذا أمر سريّة أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم، وكذا لو أمر زيداً مثلًا ببيع داره أو طلاق زوجته.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 445
وثالث المقامات: مقام القضاوة والحكومة الشرعيّة، وذلک عند تنازع الناس فى حقّ أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاوة يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلّف عنه، لا بما أنّه رئيس وسلطان، بل بما أنّه قاضٍ وحاكم شرعى، وقد يجعل السلطان الأمارة لشخص، فينصبه لها، والقضاوة لآخر، فيجب على الناس إطاعة الأمير فى إمارته لا فى قضائه، وإطاعة القاضى فى قضائه لا فى أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص.
وبالجملة: إنّ لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله مضافاً إلى المقامين الأوّلين مقام فصل الخصومة والقضاء بين الناس.
والدليل عليه أنّ له نصب القاضى، فله تصدّى القضاء بنفسه بطريق أولى.

المقدّمة الثانية: كلّ ما ورد عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بلفظ «قال» أو «يقول» وأمثالهما هل هو ظاهر فى تبليغ حكم اللَّه تعالى، أو فى كونه أمراً صادراً منه صلى الله عليه و آله مستقلّاً بما أنّه سلطان وحاكم، أو لم يكن ظاهراً فى أحدهما؟
الظاهر هو الأخير، فما ورد منه صلى الله عليه و آله بلفظ «قال» وأمثاله خالياً عن القرينة يكون مجملًا مردّداً بين كونه بياناً لحكم اللَّه تعالى، وبين كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته.
وأمّا ما نقل عنه صلى الله عليه و آله بلفظ «أمر» أو «نهى» أو «حكم» أو «قضى» خالياً عن القرينة وغير صادر فى مقام فصل الخصومة فهو ظاهر فى كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته، إذ بيان حكم اللَّه تعالى وحلاله وحرامه لم يكن أمر الرسول صلى الله عليه و آله حقيقةً، بل أمر اللَّه تعالى، فإسناد الأمر والنهى والحكم والقضاء إلى الرسول وإرادة تبليغه حكم اللَّه مجاز يحتاج إلى القرينة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 446
فالظاهر من «أمر رسول اللَّه بكذا» و «قضى رسول اللَّه بكذا» خالياً عن القرينة هو الأمر المولوى والحكومتى، لا الإرشاد إلى حكم إلهى.

ما اختاره الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: إنّ حديث نفى الضرر والضرار قد نقله العامّة بطرق مختلفة عن عبادة بن صامت الذى صرّحوا بإتقانه وضبطه، وهو من أجلّاء الشيعة، وعن الكشّى عن الفضل بن شاذان أنّه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كحذيفة وخزيمة بن ثابت وابن التيهان وجابر بن عبداللّه وأبى سعيد الخدرى، وهو ممّن شهد العقبة الاولى والثانية وشهد بدراً واحداً والخندق والمشاهد كلّها مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله.

والرواية وإن كانت عامّيّة بالرواة المتأخّرة عن عبادة، إلّاأنّ القضايا التى نقلها عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله على ما فى مسند أحمد وجمعها فى حديث واحد تكون غالباً بألفاظها أو قريباً منها فى أحاديثنا متفرّقةً فى الموارد المحتاج إليها، منقولةً عن الصادقين عليهما السلام، وبذلک يحصل لنا الوثوق بصدور رواية عبادة بن صامت.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه عبّر عن الحديث فى رواية عبادة ب «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» فلابدّ من حمله إلى الأمر المولوى الصادر عن مقام ولايته وحكومته صلى الله عليه و آله، لعدم القرينة على كونه صلى الله عليه و آله فى مقام بيان حكم اللّه، أو فى مقام فصل الخصومة، فيكون مفاده أنّه حكم رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأمر بأن لا يضرّ أحدٌ أحداً، ولا يجعله فى ضيق وحرج ومشقّة، فيجب على الامّة إطاعة هذا النهى المولوى السلطانى، بما أنّها إطاعة السلطان المفترض الطاعة.

وأمّا ما ثبت وروده من طرقنا فهو قضيّة سمرة بن جندب وورود الحديث فى ذيلها من غير تصديره بلفظة «قضى» أو «أمر» أو «حكم» بل ورد بلفظة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 447

«قال»، لكنّ التأمّل فى صدر القصّة وذيلها وشأن صدور الحديث ممّا يكاد أن يشرف الفقيه بالقطع بأنّ «لا ضرر ولا ضرار» حكم صادر منه صلى الله عليه و آله بنحو الآمريّة والحاكميّة بما أنّه سلطان ودافع للظلم عن الرعيّة، فإنّ الأنصارى لمّا ظُلِم ووقع فى الحرج والمضيقة، بورود سمرة بن جندب هذا الفاسق الفاجر على أهله من غير استئذان منه وفى حالة يكره وروده عليه وهو فيها، شكا إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله بما أنّه سلطان ورئيس على الملّة لكى يدفع الظلم عنه، فأرسل رسول اللّه إليه، فأحضره وكلّمه بما هو فى الأخبار، فلمّا تأبّى حكم بالقلع ودفع الفساد وحكم بأنّه لا يضرّ أحدٌ أخاه فى حمى سلطانى وحوزه حكومتى، فليس المقام مقام بيان حكم اللّه وأنّ الأحكام الواقعيّة ممّا لا ضرر فيها وأنّه تعالى لم يشرّع حكماً

ضرريّاً، أو أخبر أنّه تعالى نهى عن الضرر، فإنّ كلّ ذلک أجنبىّ عن المقام، فليس لهما شبهة ولا موضوعيّة، بل لم يكن شىء إلّاتعدّى ظالم على مظلوم وتخلّف طاغٍ عن حكم السلطان بعد أمره بالاستئذان، فلمّا تخلّف حكم بقلع الشجرة وأمر بأنّه «لا ضرر ولا ضرار»، أى الرعيّة ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسياسةً لحوزة سلطانه وحمى حكومته[492].
هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى».

تأييد نظريّة الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى المقام

والشاهد على كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً حكومتيّاً، لا إلهيّاً أنّه تعليل لقوله صلى الله عليه و آله: «فاقلعها وارمِ بها إليه» فإنّ الأمر بالقلع والرمى حكومتى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 448
قطعاً، والقاعدة تقتضى أن تكون العلّة من سنخ المعلول.
إن قلت: لو كان الحكم حكومتيّاً فلِمَ ساومه رسول اللّه صلى الله عليه و آله بما فى الأخبار ولم يحكم ابتداءً، بل بعد إبائه عن البيع بالثمن الذى جعله صلى الله عليه و آله؟
قلت: إنّه صلى الله عليه و آله كان فى وسع من الحكم ابتداءً بعد إبائه عن الاستئذان، ولكنّه ساومه بذلک الثمن رأفةً ورحمةً لسمرة، فإنّه نبىّ الرحمة.

إشكال ودفع

قال الشيخ الأنصارى رحمه الله فى رسالة «لا ضرر»: فى هذه القصّة إشكال، لأنّ قلع الشجرة ضرر على سمرة، فما يجوّز دفع الضرار[493] عن الأنصارى بإيجاد الضرر[494] على سمرة بن جندب، مع أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يشمل كلّ مسلم.
ثمّ قال: ولكن هذا الإشكال لا يخلّ بالاستدلال بها على قاعدة «لا ضرر»[495].
أقول: يرد عليه أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة للأمر بقلع الشجرة والرمى بها إلى سمرة، لأنّه صلى الله عليه و آله فرّعه عليه بقوله: «فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» وخروج المورد عن التعليل مستهجن قطعاً.
نعم، لو لم يكن «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالأمر بالقلع بل كان جملةً مستقلّة لم يخلّ ورود الإشكال وعدم إمكان الجواب عنه، بالاستدلال بالحديث على قاعدة «لا ضرر».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 449
ولكن هذا الإشكال مندفع على ما اخترناه فى معنى الرواية.
توضيح ذلك: أنّ الحديث لو كان فى مقام بيان حكم اللّه تعالى- سواء كان حكماً ثانويّاً نافياً للأحكام الضرريّة، أو بمعنى النهى الإلهى كما اختاره شيخ الشريعة- لما أمكن الجواب عن الإشكال، لأنّ حكم اللّه تعالى يعمّ جميع المسلمين حتّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فالحكم الإلهى- أعنى «لا ضرر ولا ضرار»- كما يمنع سمرة بن جندب عن الإضرار بالأنصارى، كذلك يمنع رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن الإضرار بسمرة، ولكنّه إذا كان حكماً صادراً عنه صلى الله عليه و آله بما أنّه سلطان وحاكم على الامّة فلا إشكال فيه، إذ الحكم لا يعمّ الحاكم، لأنّه صادر عن مقام السلطنة والحكومة، والحاكم لا يعقل أن يكون حاكماً على نفسه، بل هو حاكم على الرعيّة فقط، فحكم النبيّ صلى الله عليه و آله بقلع الشجرة والرمى بها إلى سمرة وإن كان موجباً للإضرار به، إلّاأنّه لا يستلزم محذوراً أصلًا.
نعم، لا يجوز للسلطان أن يحكم على الرعيّة اتّباعاً لنفسه، بل لابدّ من اشتمال حكمه على مصلحة كما فى هذه القصّة، فإنّه صلى الله عليه و آله أمر بقلع الشجرة ورميها إلى سمرة ليرى[496] المسلمون تبعة الظلم وعاقبة الطغيان والتخلّف عن حكم السلطان، فلا يظلمون على الغير ولا يخالفون حكم السلطان.
فلا إشكال فى الحديث على المعنى المختار، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله وباقى الفقهاء فى معناه، فإنّ الإشكال وارد على كلّهم

ولا يتمكّنون عن جوابه.
وانحصار دفع الإشكال بما ذهبنا إليه فى معنى الحديث دليل على صحّته وبطلان غيره من المعانى التى اختارها العلماء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 450

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى دفع الإشكال

ولقد تصدّى المحقّق النائينى رحمه الله للجواب عنه بوجهين:
الأوّل: أنّ «لا ضرر ولا ضرار» ليس علّة للقلع، بل علّة لوجوب الاستئذان، وإنّما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره على الإضرار، فأمر به من باب السلطنة والولاية العامّة، حسماً للفساد.
الثانى: أنّه لو سلّمنا علّيّته للقلع، إلّاأنّه لا ينافى القواعد، لحكومة «لا ضرر» على قاعدة السلطنة التى من فروعها احترام مال المسلم الذى هو عبارة عن سلطنة المالک على منع غيره من التصرّف فى ماله.
إن قلت: قاعدة السلطنة مركّبة من أمر وجودى هو كون المالک مسلّطاً على التصرّف فى ماله بما يشاء، وأمر سلبى هو سلطنته على منع غيره منه، والضرر يرد على الأنصارى من تصرّف سمرة فى ماله بما يشاء، لا من منع الأنصارى عن قلع عذقه، فلابدّ من أن يرفع بدليل «الضرر» ما هو موجب للضرر على الأنصارى، وليس إلّادخوله بلا استئذان، لا كون ماله محترماً.
قلت: هذا التركيب انحلالى عقلى، لا أنّها مركّبة من حكمين، فلا معنى لحكومة «لا ضرر» على أحد الجزئين.
على أنّ الدخول بلا استئذان وإن كان هو الجزء الأخير من علّة الضرر، إلّا أنّه متفرّع على إبقاء النخلة، فالضرر نشأ من علّة العلل، فينفى حقّ الإبقاء، لأنّ سمرة لم يكن مالكاً إلّاللنخلة، وله حقّ إبقائها فى البستان، وهذا علّة لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلّته، لأنّ الضرر فى الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لإبقاء عذقه، فقاعدة «الضرر» ترفع هذا الاستحقاق، وله نظائر فى الفقه، ألا ترى أنّا لو قلنا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 451
بوجوب مقدّمة الواجب وكانت المقدّمة ضرريّة فلابدّ إمّا من القول بعدم مقدّميّتها فى هذا الحال أو بعدم وجوب ذيها، وأمّا سقوط وجوب المقدّمة دون وجوب ذيها مع بقاء المقدّميّة فغير معقول.
إن قلت: هذا منقوض برفع دليل «الضرر» اللزوم فى العقد الغبنى دون الصحّة مع كون اللزوم متفرّعاً عليها.
قلت: إنّ اللزوم وإن كان مترتّباً على الصحّة، إلّاأنّه لا يكون معلولًا لها وإلّا لزم لزوم جميع المعاملات الصحيحة، فالصحّة واللزوم حكمان مستقلّان ملاكاً ودليلًا، ولا علّيّة بينهما، بخلاف جواز الدخول بلا استئذان، فإنّه مع كونه مترتّباً على استحقاق إبقاء العذق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق.

كما أنّ وجوب المقدّمة أيضاً على القول به معلول لوجوب ذيها، فالضرر معلول لوجوبه، لأنّه علّة العلل، فالحديث يرفعه[497].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

نقد جوابه الأوّل عن الإشكال

ويرد على جوابه الأوّل أنّ الظاهر من الرواية هو كون «لا ضرر» علّة للأمر بالقلع، لا لوجوب الاستئذان، لأجل الفصل الطويل بينهما، فإنّه قال بعد إحضار سمرة وإخباره بقول الأنصارى وما شكا: «إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ من الثمن ما شاء اللّه[498]،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 452
فأبى أن يبيع، فقال: لک بها عذق يمدّ لک فى الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».
وهذا كما ترى ظاهر غاية الظهور فى كونه علّة للأمر بالقلع.
بل لا يصحّ حمله على كونه علّة لوجوب الاستئذان، لأنّ وجوبه المستفاد من قوله: «فاستأذن» إنّما يكون فى ضمن مقاولته صلى الله عليه و آله سمرة، ثمّ بعدما ساومه بكلام طويل، أعرض عنه وأقبل الأنصارى وقال له مستأنفاً: «اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فكيف يمكن أن يكون هذا الكلام المستقلّ مع الأنصارى تعليلًا لوجوب الاستئذان المستفاد من كلام مستقلّ مع سمرة مع هذا الفصل الطويل، وهل هذا إلّاالخروج عن طريق المحاورة وقانون التكلّم؟!
على أنّ الإصرار على الإضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصرّ بالكلّيّة، وإن كان للسلطان أن يأمر بالقلع، حسماً لمادّة الفساد.
ألا ترى أنّه لم يجز قلع نخلة سمرة لغير الأنصارى من المسلمين، وأيضاً لم يجز أن يتصرّف فيها بعد القلع إلّاسمرة، مع أنّه لو كان الإصرار على الإضرار بالغير موجباً لسقوط احترام مال المصرّ بالكلّيّة لجاز لكلّ مسلم التصرّف فى النخلة قبل القلع وبعده بأىّ تصرّف شاء.
فالأمر بالقلع أمر حكومتى لحسم مادّة الفساد، لا لسقوط احترام مال المصرّ بالإضرار وانتقاض قاعدة حرمة مال المسلم.
وبالجملة: لا يناسب كون «لا ضرر» تعليلًا للأمر بالاستئذان، كما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 453

ويرد على جوابه الثانى أوّلًا: أنّ عدّ قاعدة حرمة مال المسلم من فروع قاعدة «السلطنة» ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه، فإنّهما قاعدتان مستقلّتان عنواناً ومفهوماً ودليلًا، فإنّ قاعدة «السلطنة» عبارة عن سلطنة المالک على التصرّف فى ماله، وعلى منع غيره منه، وهذه قاعدة عقلائيّة قد أمضاها الشارع وأنفذها بقوله فى النبوى المشهور: «الناس مسلّطون على أموالهم»[499].
وقاعدة «حرمة مال الغير» عبارة عن حرمة تصرّف غير المالک بلا إذن منه، وهذه قاعدة عقلائيّة اخرى قد أمضاها الشارع أيضاً، والدليل عليها كثير: منه قوله صلى الله عليه و آله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معصية اللّه، وحرمة ماله كحرمة دمه»[500].
وبالجملة: إنّهما متغايرتان مفهوماً: فإنّ الموضوع فى قاعدة «السلطنة» هو المالک، وفى قاعدة «حرمة مال الغير» هو الأجنبىّ، ودليلًا: فإنّ دليل الاولى قوله صلى الله عليه و آله: «الناس مسلّطون على أموالهم» ودليل الثانية قوله صلى الله عليه و آله: «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه»، كما أنّهما متغايرتان عنواناً، وهو واضح.
فعدّ إحداهما من فروع الاخرى فى غير محلّه.
وممّا ذكرنا يعلم أنّ تفسير احترام مال المسلم بسلطنة المالک على منع غيره من التصرّف فى ماله- كما فعله المحقّق النائينى رحمه الله- أيضاً فى غير محلّه.
والشاهد على هذا أنّ قاعدة «حرمة المال» جارية فى مال الصغير أيضاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 454
فلا يجوز للأجنبىّ أن يتصرّف فيه، مع عدم جريان قاعدة «السلطنة» فيه، إذ لا يجوز للصغير أيضاً أن يتصرّف فى ماله.
فحكومة دليل نفى الضرر على قاعدة «السلطنة» غير مربوطة بقاعدة «حرمة مال المسلم».
وثانياً: أنّ القول بانحلال قاعدة «السلطنة» إلى أمر وجودى وسلبى عقلًا غريب، فإنّها كما لا تكون مركّبة من حكمين، لا تنحلّ أيضاً إلى جزئين عقليّين، بل هى بسيطة، ومعناها تسلّط المالک على ماله، والكثرة إنّما هى فى متعلّقها، فنقول: «المالک مسلّط على ماله: بالتصرّف فيه بما يشاء، وبمنع الغير من التصرّف فيه» فالسلطنة على منع الغير من أنحاء سلطنته على ماله ومتعلّقاتها، فلا انحلال.
سلّمنا، لكنّ السلطنة على منع الغير ليست أمراً سلبيّاً، ولو كان متعلّقها- وهو منع الغير ودفعه- سلبيّاً، والحال أنّ متعلّقها أيضاً ليس بسلبى، فإنّ

المنع والدفع أمر وجودى لا سلبى كما هو واضح.
وثالثاً: أنّه يلزم على ما ذهب إليه هذا المحقّق الكبير فى معنى الرواية[501] أنّه لو كان لأحد من المسلمين دار فى زماننا هذا وكان طريقه إليها فى جوف منزل شخص آخر وكان يدخل فيه بلا استئذان وأبى عن الاستئذان لجاز لهذا الشخص هدم داره ورميها إليه باستناد حديث «لا ضرر»، لأنّ الضرر وإن كان لأجل الدخول بلا استئذان إلّاأنّ جواز الدخول بلا استئذان معلول من استحقاق بقاء داره فى ذلک المكان- على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله- فدليل نفى الضرر رافع لعلّة العلل، وهو حقّ إبقاء الدار، فيجوز هدمها،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 455
ولا أظنّ أنّه رحمه الله يلتزم بمثل هذا مع كونه نظير قصّة سمرة مع الأنصارى.
ورابعاً: أنّا لا نسلّم كون حقّ الطريق معلولًا لاستحقاق إبقاء الملک فى مكانه، ألا ترى أنّ زيداً لو اشترى أرضاً من عمرو، وكانت فى وسط أراضيه، وقال عمرو: إنّى لم أبعه الطريق، وصدّقه زيد، إلّاأنّه ادّعى تبعيّة حقّ الطريق لملكيّة الأرض، لم يكن مسموعاً، بل يلزمه اشتراء الطريق مستقلّاً، وكذا لو كان سمرة بن جندب وهب نخلته لزيد دون حقّ طريقها وصرّح بذلک، كانت الهبة صحيحة، وصار زيد مالكاً لها، ولكنّه لا يجوز له الدخول فى منزل الأنصارى لوصوله إليها والتصرّف فيها إلّابعد اشتراء الطريق واستحقاقه له.
هذا أوضح شاهد على عدم ترتّب حقّ الطريق على استحقاق إبقاء الملک فى مكانه وعدم معلوليّته له، بخلاف وجوب المقدّمة، فإنّه- بناءً على الملازمة- معلول لوجوب ذى المقدّمة.
فحديث نفى الضرر لا يرفع إلّاجواز دخول سمرة بلا استئذان، لأنّه موجب للضرر على الأنصارى من دون أن يكون معلولًا لاستحقاق إبقاء نخلته فى البستان، فلِمَ أمر رسول اللّه صلى الله عليه و آله بقلعها والرمى بها إليه، معلّلًا بحكم اللّه تعالى: «لا ضرر ولا ضرار» على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله؟
وأمّا على ما ذهبنا إليه: من كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً صادراً من مقام سلطنة النبىّ صلى الله عليه و آله تعليلًا لحكم سلطانى آخر، وهو «فاقلعها وارم بها إليه» فالحديث حاكم على قاعدة «السلطنة» فى خصوص قصّة سمرة، فإنّ القاعدة تدلّ على سلطنة المالک على منع تصرّف الغير فى ماله، وهذا الحديث يرفع هذه السلطنة فى خصوص قصّة سمرة بالنسبة إلى قلع الأنصارى النخلة والرمى بها إليه فقط من دون تصرّف آخر فيها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 456
فقوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطانى صادر عن

النبىّ صلى الله عليه و آله حاكم على قاعدة السلطنة المستفادة من قوله صلى الله عليه و آله: «الناس مسلّطون على أموالهم».
لكنّه لا يكون حاكماً على سائر أدلّة الأحكام الأوّليّة، فالاستدلال به على نفى وجوب الوضوء الضررى وعدم لزوم البيع الغبنى وخيار العيب ونحوها غير تامّ.
ولا يلزم منه فقدان الدليل فى هذه الفروع الفقهيّة، إذ دلّ على كلّ منها دليل خاصّ به، فعدم وجوب الوضوء الضررى مستفاد من الأخبار، وعدم لزوم البيع الغبنى مجمعٌ عليه، على أنّه لا يمكن أن يكون حديث الضرر دليلاً على خيار الغبن، إذ يمكن دفع الضرر بردّ الغابن إلى المغبون ما زاد على قيمة المبيع من الثمن، ولا يستفاد من الحديث أكثر من ذلک وإن كان حكماً إلهيّاً، فثبوت الخيار للمغبون- وهو تخييره بين إمضاء البيع بالثمن المجعول وبين ردّه- أجنبىّ عن مفاد الحديث.
وأمّا خيار العيب فالروايات الكثيرة المتظافرة تدلّ عليه، فلم نحتج فى إثباته إلى حديث الضرر، بل لا يمكن الاستدلال به هاهنا أيضاً، لأنّ مقتضاه تعيّن الأرش، لا التخيير بينه وبين الفسخ، إذ الضرر يدفع بأخذ الأرش، فالتخيير بينهما- الذى عليه الفتوى- أجنبىّ عن الحديث.
وبالجملة: لا يلزم ممّا ذهبنا إليه فقدان الدليل على هذه الفروع الفقهيّة وأمثالها، بل لا يمكن الاستدلال بحديث الضرر على بعضها، فلا ملزم للقول بكونه حكماً إلهيّاً.
إن قلت: كون «لا ضرر ولا ضرار» نهياً سلطانيّاً خلاف المشهور فى معنى الحديث.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 457
قلت: لا ضير فى ذلک بعد علمنا بأنّ ما ذهب إليه المشهور مستند إلى هذه الأحاديث التى بأيدينا، ولم يكن لهم مدرک آخر لقاعدة «لا ضرر» سواها، لكنّهم فهموا منها غير المعنى المختار الموافق لفهم العرف منها.
على أنّهم لم يتّفقوا على معنى واحد كما عرفت، فإنّ شيخ الشريعة قال بكونه نهياً إلهيّاً، والباقون قالوا بكونه نفياً، ولكنّهم اختلفوا بعد ذلک، فذهب بعضهم إلى أنّ المنفىّ هو الضرر غير المتدارک- كما نقله الشيخ عن بعض الفحول- وبعضهم الآخر إلى كون الاستعمال بنحو الحقيقة من دون ادّعاء، وبعضهم الثالث إلى كونه بنحو الحقيقة الادّعائيّة، وبعضهم الرابع- مثل الشيخ رحمه الله- إلى كونه مجازاً، فإذا لم يتّفقوا على معنى واحد فمخالفتهم سهلة.

إذا عرفت أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطانى صادر عنه حاكم على قاعدة «السلطنة» فاعلم هاهنا أنّه لا يختصّ بزمان النبىّ صلى الله عليه و آله بل هذا النهى عن الإضرار بالغير الصادر عن مقام ولايته صلى الله عليه و آله نافذ فى جميع العصور وحاكم على تلك القاعدة إلى يوم القيامة[502]، لأنّ ولايته صلى الله عليه و آله المستفادة من قوله تعالى: «النَّبِىُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[503] عامّة لجميع المؤمنين فى جميع الأعصار، ووجوب إطاعته المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»[504] شامل لجميع الامّة إلى يوم القيامة، فالحكم الصادر من مقام الولاية أيضاً يكون نافذاً إلى يوم القيامة وحاكماً على قاعدة «السلطنة» فى جميع الأعصار، فلا يجوز فى زماننا هذا أيضاً الإضرار بالغير مستنداً إلى قوله صلى الله عليه و آله: «الناس مسلّطون على أموالهم» والشاهد على هذا التعميم أنّ أبا جعفر الباقر عليه السلام كان راوياً لهذه القصّة، فإنّ الظاهر أنّه عليه السلام نقلها لأجل العمل، لا لمجرّد نقل قصّة تأريخيّة.

إن قلت: بناءً على هذا يتوجّه الإشكال النقضى- الذى ذكرتموه آنفاً فى جواب المحقّق النائينى رحمه الله- إليكم أيضاً، إذ لو كان نهى النبىّ عن الإضرار بالغير حاكماً على قاعدة «السلطنة» فى زماننا هذا أيضاً للزم القول بجواز هدم الدار التى طريقها فى دار اخرى وصاحبها يأبى عن الاستئذان حين الدخول.

قلت: لا يتوجّه الإشكال إلينا، لأنّ فى كلامه صلى الله عليه و آله حكمين سلطانيّين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه و آله: «فاقلعها وارم بها إليه» والثانى: قوله صلى الله عليه و آله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، ونحن نقول بتعميم الثانى وحكومته على تلك القاعدة إلى يوم القيامة، وأمّا الأوّل فهو حكم سلطانى شخصى متوجّه إلى مخاطب خاصّ، وهو الأنصارى، فلا يمكن تعميمه إلى زماننا هذا والقول بجواز هدم الدار فى المثال.

نعم، لا يجوز لصاحبها أن يدخل بلا استئذان استناداً إلى قاعدة «السلطنة» لحكومة قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» على هذه القاعدة بالنسبة إلى الدخول من غير استئذان الذى يكون ضراراً على الغير، فلو أبى عن الاستئذان لا يجوز للمتضرّر هدم الدار، بل لابدّ له من الرجوع إلىالولىّ الفقيه، فيدعوه

ويأمره بالاستئذان حين الدخول، فإن أبى فذلک إلى الولىّ الفقيه، فإن رأى المصلحة فى هدم داره لحسم مادّة الفساد ولئلّا يجترئ الناس على الإضرار بالغير أمر به، وإن أمكن دفع الضرر ورفع النزاع من طريق آخر عمل به.
بل لو كان فى زمن الرسول صلى الله عليه و آله قصّة اخرى نظير قصّة سمرة بن جندب مع الأنصارى لم يجز لصاحب الدار قلع النخلة والرمى بها إلى صاحبها مستنداً إلى قصّة سمرة مع الأنصارى، بل لابدّ له من الرجوع إلى النبىّ صلى الله عليه و آله مستقلّاً وإخباره به، فإن أمره بالقلع والرمى بها إلى صاحبها بعد إبائه عن الاستئذان جاز له القلع، وإن رفع النزاع ودفع الضرر بطريق آخر لا يجوز.
فاتّضح بذلک عدم ورود الإشكال النقضى- الذى ذكرناه فى جواب المحقّق النائينى رحمه الله- علينا.

تنبيهات القاعدة

اشارة

وينبغى التنبيه على امور: فى تنبيهات القاعدة «لا ضرر»

حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرّر الغير

الأوّل: أنّ الموضوع فى حديث «الضرر» هو الإضرار بالغير، وأمّا دفع الضرر عنه فأجنبىّ عن مفاده، فلو توجّه ضرر إلى الغير لا يقتضى الحديث وجوب دفعه عنه.
وأمّا دفع الضرر عن نفسه لو كان مستلزماً لتضرّر الغير فإن لم يصدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفع السيل عن داره الموجب لتوجّهه بنفسه إلى دار الغير فجائز، وإن صدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفعه إلى دار الغير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 460
لئلّا يتوجّه إلى داره فغير جائز.
كلّ ذلک واضح، لأنّ الممنوع هو الإضرار بالغير مباشرةً أو تسبيباً، لا تحمّل الضرر عنه أو وجوب دفعه عنه.

الثانى: إذا اكره على الإضرار بالغير فهل يجوز له ذلک أم لا؟
مقتضى «حديث الرفع» هو الجواز، لحكومته على دليل النهى عن الإضرار بالغير، لأنّه حاكم على أدلّة الأحكام الأوّليّة، سواء كان المحكوم حكماً إلهيّاً، أو نبويّاً صادراً عن مقام ولايته صلى الله عليه و آله.
وإن أبيت عن ذلک وثقل عليک حكومته على الحكم النبوى السلطانى أمكن القول بحكومته على دليل وجوب إطاعة الرسول بما هو سلطان، وهو قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» فإنّ هذا حكم إلهى لا مانع من حكومة «حديث الرفع» عليه، فكما أنّه حاكم على دليل حرمة شرب الخمر ورافع لها فى صورة الإكراه، فكذلک يكون حاكماً أيضاً على دليل وجوب إطاعة الرسول والسلطان ورافعاً له فى تلک الصورة، إذ لا فرق بين حرمة شرب الخمر ووجوب إطاعة الرسول فى كون كلّ منهما حكماً إلهيّاً.
نعم، القول بحكومة «حديث الرفع» على أدلّة الأحكام فى جميع الموارد غير صحيح، إذ لا يمكن رفع اليد عن الأدلّة الأوّليّة لأجل الإكراه فيما لو اكره على هدم الكعبة وإحراق المصحف وأمثالهما، وكذا لو أمر الوالى المتولّى من قبله بهتک حرمات الناس وضربهم وشتمهم وسبى نسائهم وهدم بيوتهم ونهب أموالهم، وأوعده بما يتحقّق به أوّل مرتبة من الإكراه عند عدم الامتثال، فلا يمكن الالتزام بجواز هذه الأفعال باستناد «حديث الرفع».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج5، ص: 461
فالحقّ فى المسألة هو التفصيل بين ما إذا كان ما اكرِهَ عليه متناسباً لما اوعِد به، ف «حديث الرفع» حاكم على «حديث الضرر» وسائر أدلّة الأحكام الأوّليّة، وبين ما إذا لم يكن متناسباً له- بأن يكون ما اكرِهَ عليه من المهمّات والموبقات، وما اوعِدَ به مثل الشتم والهتک والضربَ وأخذ عشرة دنانير مثلًا- فلا يكون حاكماً عليه، بل فى بعض الموارد لا يمكن الالتزام بالجواز حتّى مع الإيعاد بالقتل.

الثالث: لو استلزم التصرّف فی ملکه الضرر علی غیره، وترکه الضرر علی نفسه، کما أنّه لو حفر بئراً فی داره لتضرّر الجار، ولو لم یحفر یلزم الضرر علی نفسه، فهل یجوز هذا التصرّف أم لا؟
قال المشهور بالجواز، وقد استدلّ علیه بوجهین:
أ- انصراف حدیث الضرر عمّا إذا کان ترک تصرّفه فی ملکه موجباً لتضرّره، لأنّ النهی عن الإضرار بالغیر لا یقتضی تحمّل الضرر، فلا یجب علی المالک تحمّله بترک التصرّف فی ملکه لئلّا یقع الضرر علی جاره.
وهذا الدلیل متین صحیح.
ب- أنّ جواز حفر البئر مثلًا ضرری، لتضرّر الجار به، ومنع المالک عن التصرّف فی ملکه أیضاً ضرری، لتضرّر المالک به، فیتعارض حدیث «لا ضرر» فی مصداقین من نفسه، وذلک لأنّه قضیّة حقیقیّة منحلّة إلی قضایا کثیرة، وإذا سقط الحدیث عن صلاحیّة التمسّک به فی المقام یرجع إلی قاعدة «السلطنة» أو إلی الاصول العقلیّة والشرعیّة.
وفیه: أنّه لا یعقل أن یتکفّل دلیل نفی نفسه أو مصادیقه، فقوله صلی الله علیه و آله:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج5، ص: 462
«لا ضرر ولا ضرار» إنشاء لنفی الأحکام الضرریّة- علی مسلکهم- فهذا الإنشاء لا یمکن أن ینفی «لا ضرر» لاستلزامه کون الدلیل النافی نافیاً لنفسه ومعدماً لذاته أو مصادیقه التی هی هو.
لا یقال: حکومة مصداق من «لا تنقض الیقین بالشکّ» علی مصداق آخر فی الشک السببی والمسبّبی من هذا القبیل.
فإنّه یقال: قضیّة الشکّ السببی والمسبّبی لیست من قبیل ما نحن فیه، بل الاستصحاب الجاری فی السبب یرفع الشکّ الذی هو موضوع الأصل المسبّبی، فلا یجری لعدم تحقّق الموضوع، وهذا ممّا لا مانع منه.
وأمّا لو فرض فی مورد نفی «لا تنقض» نفسه، أی یتکفّل إنشاء عدم نقض الیقین بالشکّ إعدام عدم النقض فهو أیضاً محال، وما نحن فیه من هذا القبیل.
ولو استلزم التصرّف فی ملکه الضرر علی الغیر وترک التصرّف لا یوجب الضرر علی نفسه، إلّاأنّه یوجب الحرج والضیق والکلفة علیه، فهل یقدّم دلیل نفی الضرر، وهو قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» أو دلیل نفی الحرج، وهو قوله تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»؟ [505]
قیل: دلیل الحرج حاکم علی دلیل الضرر، فیجوز للمالک أن یتصرّف فی

ملكه فى المثال.
أقول: هذا صحيح على مسلكنا فى معنى حديث «لا ضرر»، لأنّ دليل نفى الحرج ناظر إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة وحاكم عليها فيما إذا كانت مستلزمة للحرج، فكما أنّ وجوب الصوم حكم دينى منفىّ بآية «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لو كان حرجيّاً فكذلک حرمة الإضرار بالغير أيضاً حكم

دينى منفىّ بالآية لو كانت حرجيّة، إلّاأنّ الأوّل حكم إلهى، والثانى حكم نبوى سلطانى، ولكنّ كليهما من الدين والآية نافية للحرج الذى كان من الدين، فهى حاكمة على دليل وجوب الصوم وعلى دليل حرمة الإضرار بالغير كليهما.
وأمّا على مسلک القوم من كون «لا ضرر» بمعنى نفى تشريع الأحكام الضرريّة فلا معنى لحكومة دليل الحرج عليه، لأنّ كلّاً منهما قاعدة ثانوية ناظرة إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة، إذ دليل «الحرج» إخبار عن نفى الحكم الحرجى، وحديث «الضرر» إخبار عن نفى الحكم الضررى، وحديث «الضرر» متضمّن للحكم الإلهى- على مذهبهم- كآية «الحرج» فكلاهما فى عرض واحد، فلا يمكن حكومة أحدهما على الآخر ونظارته إليه.
وهذا شاهد آخر على استقامة مسلكنا فى معنى الحديث دون مسلک المشهور.
هذا تمام الكلام فى قاعدة «لا ضرر» والحمد للَّه‌ربّ العالمين.[506]

---

[1] (1) بناءً على كون نهى الوالد موجباً للحرمة. منه مدّ ظلّه.
[2] (1) كما أنّ الحرمة غالباً تكون كذلک. منه مدّ ظلّه.
[3] (1) كما إذا شكّ فى وجوب السفر إلى طهران مثلًا وحرمته، للشكّ فى أمر الوالد ونهيه، وكما إذا شكّ فى وجوب إنقاذ غريق وحرمته، للشكّ فى كونه مسلماً عاديّاً أو كافراً حربيّاً. م ح- ى.
[4] (1) الأكوان الأربعة: هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. م ح- ى.
[5] (2) فوائد الاصول 3: 444.
[6] (1) نهاية الأفكار 3: 293.
[7] (1) أى فى البيان. م ح- ى.
[8] (2) كفاية الاصول: 405.
[9] (1) وهو قوله: يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعه كذلک، أى على ما هو عليه من الإجمال.
فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلک وكان قاصراً عن أن

يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالى المتعلّق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المردّد بين وجوب الشىء أو حرمته قاصر عن أن يكون داعياً ومحرّكاً نحو فعل الشىء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينيّة لا يخلو عن الفعل أو الترک، فلا يصحّ تشريع التكليف على هذا الوجه؛ لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلّف عليه تكويناً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لايفعل، فهو غير قابل لتحريک عضلات العبد وغير صالح للداعويّة والباعثيّة، فإذا كان متعلّق العلم الإجمالى وجوب الفعل أو حرمته فالعلم لا يقتضى تنجيز متعلّقه وكان وجوده كعدمه. فوائد الاصول 3: 443. م ح- ى.

[10] (2) فوائد الاصول 3: 448.

[11] (1) نهاية الأفكار 3: 293.

[12] (1) وهم: المحقّق الخراسانى والنائينى والعراقى رحمهم الله.

[13] (1) راجع فوائد الاصول 3: 444.

[14] (2) فوائد الاصول 3: 448.

[15] (1) لكنّ الصحيح هو التعبير ب« أصالة الحلّيّة» لأنّ مدركها هو أحاديث« الحلّ» التى ليس فيها من التعبير ب« الإباحة» عين ولا أثر، وبين« الإباحة» و« الحلّيّة» فرق واضح، فإنّ« الإباحة»- سواء سمّيت حكماً أم لا- تكون فى مقابل الأحكام الأربعة الاخرى ولا تجتمع مع واحدة منها، بخلاف« الحلّيّة» فإنّها تكون فى مقابل الحرمة فقط، ويمكن أن تجتمع مع كلّ واحد من الوجوب والاستحباب والكراهة، فلابدّ من تسمية ما يستفاد من« حديث الحلّ» ب« أصالة الحلّيّة» لا ب« أصالة الإباحة». منه مدّ ظلّه.

[16] (2) وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4. وفيه« حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسک». الحديث. م ح- ى.

[17] (3) كما أنكر جريان مثل« حديث الرفع». م ح- ى.

[18] (4) وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.

[19] (5) لا تخلو العبارة من إشكال، والصحيح أن يُقال:« بل طرفاه هما الوجوب والحرمة». م ح- ى.

[20] (1) فوائد الاصول 3: 445.

[21] (2) هذا ينافى ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» فى ص 432- 437 من الجزء الرابع، من أنّ كلمة« بعينه» والتعبير ب« فيه حلال وحرام» قرينتان على اختصاص« أصالة الحلّيّة» بالشبهات الموضوعيّة، اللّهُمَّ إلّاأن يكون بعض أحاديثها فاقداً لهما، لكنّه صرف فرض، فإنّ التتبّع التامّ يقضى بأنّ جميع الأحاديث الدالّة على« أصالة الحلّيّة» إمّا واجدة لكلتا القرينتين أو لإحداهما.

م ح- ى.
[22] (1) مراده من« الاصول التنزيليّة» ما كان مفاده لزوم البناء على مؤدّاه. منه مدّ ظلّه.
[23] (1) فوائد الاصول 3: 449.
[24] (2) وسائل الشيعة 8: 217، كتاب الصلاة، الباب 10 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 3. والاستاذ« مدّ ظلّه» لخّص الحديث بحذف بعض الفقرات من وسطه. م ح- ى.
[25] (1) راجع ص 14.
[26] (2) كالشبهات البدويّة. م ح- ى.
[27] (3) كالعلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعة، أو بوجوب هذا الشىء أو حرمة ذلک الشىء الآخر. م ح- ى.
[28] (4) وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1.
[29] (1) كفاية الاصول: 406.
[30] (2) كما إذا علمنا بوجوب صلاةٍ يوم الجمعة، لكن شككنا فى أنّها متعيّنة فى الظهر، أو مخيّرة بينها وبين الجمعة. م ح- ى.
[31] (3) راجع ص 14.
[32] (1) وهذه المخالفة القطعيّة وإن كانت عين الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى الآخر، إلّاأنّ الموافقة القطعيّة لا تكون إلّامقتضية للوجوب فرضاً، فتأثيرها مشروط بعدم المانع. م ح- ى.
[33] (2) بعض المستقلّات العقليّة تستتبع الحكم الشرعى، كقبح الظلم الذى تلزمه الحرمة الشرعيّة، وبعضها لا تستتبعه، كقبح مخالفة التكليف الشرعى، فإنّه لو كان مستلزماً للحرمة شرعاً لاستحقّ من ترک الصلاة مثلاً عقوبتين: إحداهما: لأجل ترک الواجب الذى هو الصلاة، والثانية: لأجل فعل الحرام الذى هو مخالفة التكليف، ولا يمكن الالتزام بذلک. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.
[34] (1) فوائد الاصول 3: 453.
[35] (1) للوجوب التعبّدى أمثلة كثيرة واضحة، وأمّا الحرمة التعبّديّة فهى ما إذا كان ترک الحرام مشروطاً بقصد القُربة، كما فى مفطرات الصوم، حيث لا يكفى تركها مطلقاً، بل لابدّ من كون الترک مقارناً لقصد القربة. منه مدّ ظلّه.
[36] (1) المائدة: 90.
[37] (1) كما إذا خرج ابن المولى من الحجرة واحتمل العبد أنّه يسقط فى الحوض ويغرق، فيجب عليه حينئذٍ أن يعقّبه ويحفظه لو كان مشرفاً على الخطر، ولو لم يعتدّ بهذا الاحتمال وغرق ابن المولى لاستحقّ العقوبة، وليس له أن يعتذر بعدم علمه بذلک. منه مدّ ظلّه.

[38] (1) أصالة الحلّيّة شعبة من أصالة البراءة، والفرق بينهما أنّ أصالة البراءة تعمّ الشبهات الوجوبيّة، وأصالة الحلّيّة تختصّ بالشبهات التحريميّة، على أنّها فى مقام جعل الحكم الذى هو الحلّيّة، دون أصالة البراءة. منه مدّ ظلّه.
[39] (2) وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 7.
[40] (1) وسائل الشيعة 25: 117، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 1.
[41] (1) وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.
[42] (2) ومثل طبيعة« الجبن» التى منها قسم حلال، كالجبن المصنوع من أنفحة المذكّى، وقسم حرام، كالمصنوع من أنفحة الميتة على رأى العامّة. منه مدّ ظلّه.
[43] (1) المراد ببيع نفسه هو المصانعة والتبانى مع شخص آخر ليبيعه وهو يقرّ كونه عبداً له. منه مدّ ظلّه.
[44] (1) وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4.
[45] (2) وسائل الشيعة 23: 184، كتاب الإقرار، الباب 3 من أبواب الإقرار، الحديث 2.
[46] (1) كفاية الاصول: 261.
[47] (2) كما عليه الاستاذ« مدّ ظلّه». راجع ص 498- 507 من الجزء الرابع. م ح- ى.
[48] (1) وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، الباب 56 من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث 1.
[49] (2) مستدرک الوسائل 18: 20، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب 12 من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث 4.
[50] (1) قال رحمه الله فى« الاشتغال»:
فالحقّ حرمة المخالفة القطعيّة، لوجود المقتضى للحرمة، وعدم المانع عنها.
ثمّ قال فى وجه عدم المانع الشرعى:
لم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام:« كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» و« كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلک، ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حلّيّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلک تدلّ على حرمة ذلک المعلوم إجمالاً، لأنّه أيضاً شىء علم حرمته، إنتهى ملخّصاً. فرائد الاصول 2: 200.
و قال فى« الاستصحاب»:

العلم الإجمالى بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول« لاتنقض» لأنّ قوله:« لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة فى أحد المستصحبين فلايجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعيّن، لاشتراک الآخر معه فى مناط الدخول من غير مرجّح، وأمّا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العامّ، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين فى الخارج، فإذا خرجا لم يبق شىء، وقد تقدّم نظير ذلک فى الشبهة المحصورة وأنّ قوله عليه السلام:« كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، إنتهى. فرائد الاصول 3: 410.

[51] (2) وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1.

[52] (1) قال رحمه الله: أصالة الطهارة فى كلّ منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته، لأنّه نجس يقيناً، فلابدّ إمّا من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقة القطعيّة، وإمّا أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعيّة، على الاختلاف المذكور فى محلّه، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فرائد الاصول 1: 93.

[53] (2) ظاهر كلامه هذا أنّ صرف مخالفة الحكم الواقعى تعدّ معصية فى نظره رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[54] (1) راجع ص 42.

[55] (2) راجع ص 33- 34 من الجزء الرابع.

[56] (1) أراد ب« الأصل التنزيلى» الذي عبّر عنه ب« الأصل المحرز» أيضاً ما نزّله الشارع منزلة القطع تعبّداً، ک« الاستصحاب» فإذا كان المكلّف متطهّراً فى أوّل الصباح، ثمّ شكّ فى بقاء طهارته، فلابدّ له من أن يرى نفسه قاطعةً ببقائها تعبّداً ويلغى احتمال عروض الحدث ويفرض الشكّ كالعدم فى عالم التشريع.

وب« الأصل غير التنزيلى»: ما كان فى مقام جعل الحكم الظاهرى فى فرض الشكّ من دون أن يوظّف المكلّف بإلغاء احتمال الخلاف وبرؤية نفسه قاطعةً تعبّداً، مثل« أصالة الطهارة والبراءة والحلّ». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[57] (1) عدم جريان الأصل لأجل انتفاء الموضوع ينحصر- عند المحقّق النائينى رحمه الله- بأصالة الإباحة عند دوران الأمر بين المحذورين، كما أفاده رحمه الله تفصيلاً فى فوائد الاصول 4: 12. م ح- ى.

[58] (2) كما سيأتى فى الاصول غير التنزيليّة. م ح- ى.

[59] (1) فوائد الاصول 4: 14.

[60] (1) وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4.
[61] (2) وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1.
[62] (1) وهو الذى يعبّر عنه ب« المرتدّ الفطرى». م ح- ى.
[63] (1) فيما إذا كان نبات لحية زيد ذا أثر شرعى، كما إذا نذر التصدّق بدرهم لو نبتت لحيته، فيستصحب عدم نباتها، ليترتّب عليه عدم وجوب التصدّق. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.
[64] (2) ويعبّر عنه بالقسم الثانى من استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شكّ فى بقاء الكلّى من جهة الشكّ فى تعيين ذلک الفرد الذى تحقّق الكلّى فى ضمنه بين ما هو باقٍ جزماً أو مرتفع قطعاً، فالتحقيق حينئذٍ جريان استصحاب الكلّى واستصحاب عدم حدوث الفرد المقطوع بقائه على تقدير حدوثه، فلو كان لكلّ من الكلّى والفرد أثر شرعى لترتّب أثر الكلّى وانتفى أثر الفرد، لأجل استصحاب الوجود فى الأوّل والعدم فى الثانى، مع أنّ الحادث لو كان هو الفرد المقطوع بقائه لبقى الكلّى والفرد كلاهما، ولو كان هو الفرد المقطوع ارتفاعه لارتفع كلاهما، فاستصحاب بقاء الكلّى وعدم حدوث الفرد يستلزم التفكيک بين المتلازمين. م ح- ى.
[65] (1) عبّر هاهنا ب« العلم التفصيلى» لأجل تعبيره عن الإناء المعلوم بالإجمال ب« أحدهما» لا ب« هذا الإناء أو ذلک الإناء». منه مدّ ظلّه.
[66] (1) فوائد الاصول 4: 694.
[67] (2) راجع ص 37.
[68] (1) راجع ص 41.
[69] (2) راجع ص 50.
[70] (3) راجع ص 44 وما بعدها.
[71] (1) راجع ص 45.
[72] (2) راجع ص 48.
[73] (3) راجع ص 46.
[74] (1) فليس فيها جملة« فيه حلال وحرام» كى نفسّرها ب« مجموع الشيئين» الّذين أحدهما حلال بالفعل والآخر حرام بالفعل. منه مدّ ظلّه.
[75] (2) يستفاد قيد« شكّ فى حلّيّته وحرمته» من« العلم» الذى جعل غاية للحلّيّة. منه مدّ ظلّه.
[76] (1) درر الفوائد: 459.
[77] (2) أى نعم، نسبة الاصول العمليّة إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالى على حدّ سواء، ولا يمكن أن تجرى فى الجميع، لأنّه يلزم المخالفة القطعيّة، ولا فى الواحد المعيّن، لأنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا فى الواحد لا بعينه، لأنّ الاصول إنّما تجرى فى كلّ طرف بعينه. فوائد الاصول 4: 25.

[78] (1) فوائد الاصول 4: 25.
[79] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، 6جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[80] (1) کالتخییر فی باب خصال کفّارة الإفطار فی شهر رمضان، حیث یدلّ علیه دلیل خاصّ، وهو قوله علیه السلام- فی رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً یوماً واحداً من غیر عذر-:« یعتق نسمةً، أو یصوم شهرین متتابعین، أو یطعم ستّین مسکیناً». وسائل الشیعة 10: 44، کتاب الصوم، الباب 8 من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث 1.
[81] (2) الصحیح حذف کلمة« عدم». م ح- ی.
[82] (1) راجع ص 73.
[83] (1) فوائد الاصول 4: 27.
[84] (1) فإنّه ذهب إلی أنّ الأقوی أنّ التخییر بین المتزاحمین هو لأجل تقیید إطلاق الخطاب من الجانبین مع بقاء أصله، لا لأجل سقوط الخطابین واستکشاف العقل حکماً تخییریّاً. فوائد الاصول 4: 26.
[85] (2) وسائل الشیعة 17: 89، کتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.
[86] (1) أنوار الهدایة 2: 202، وتهذیب الاصول 3: 211.
[87] (2) وسائل الشیعة 1: 245، کتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث 1.
[88] (1) کفایة الاصول: 408.
[89] (1) تهذیب الاصول 3: 217.
[90] (2) جواب« أمّا». م ح- ی.
[91] (1) کفایة الاصول: 408.
[92] (1) وقد یکون التکلیف لأجل تبریر عقوبة العبد علی المخالفة، لا لأجل إیجاد الداعی فی نفسه علی الامتثال. منه مدّ ظلّه.
[93] (1) البقرة: 183.
[94] (1) المائدة: 1.
[95] (2) الإسراء: 32.
[96] (1) أنوار الهدایة 2: 214، وتهذیب الاصول 3: 228.
[97] (1) کالشیخ الأعظم الأنصاری فی فرائد الاصول 2: 234، والمحقّق الیزدی فی درر الفوائد: 464، والمحقّق النائینی فی فوائد الاصول 4: 50. م ح- ی.
[98] (1) درر الفوائد: 465.
[99] (1) فرائد الاصول 2: 237.
[100] (1) فوائدالاصول 4: 57.
[101] (1) وکذلک الأمر فی موارد الإطلاق والتقیید. م ح- ی.

[102] (2) وهى عبارة اخرى عن الإرادة القانونيّة. منه مدّ ظلّه.
[103] (1) وبعبارة اخرى: المخصّص اللفظى المنفصل منفصل عن العامّ حقيقةً، فلا يمنع عن استقرار الظهور له، بخلاف المخصّص العقلى النظرى، فإنّه لا ينفصل عن العامّ واقعاً، فهو يمنع عن ظهوره، لكنّ العبد أخطأ وتخيّل قبل انتقال ذهنه إلى المخصّص أنّ العامّ ظاهر فى العموم، مع أنّه لم يكن كذلک واقعاً. م ح- ى.
[104] (1) كما إذا قال:« أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا فى أنّه هل هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر. م ح- ى.
[105] (1) وأمّا الزجر إذا لم يكن فعليّاً فلا يتوقّف صحّته على انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد، فيجوز للمولى الأمر بالاجتناب عن الصلاة فى ما بيد زيد من الثوب النجس مقيّداً بقوله:« إن اتّفق لک الابتلاء بذلک بعارية أو ملک أو إباحة». م ح- ى.
[106] (2) والحقّ فى العبارة- كما فى حاشية المشكينى رحمه الله وأشار إليه أيضاً الاستاذ المعظّم« مدّ ظلّه»- أن يقال:« لا فيما شكّ فى تحقّق ما يعتبر فى صحّته» لأنّ الابتلاء لا شكّ فى اعتباره، بل الشكّ فى تحقّقه بعد القطع باعتباره فى صحّة الإطلاق. م ح- ى.
[107] (3) كفاية الاصول: 410.
[108] (1) بحار الأنوار 98: 292، الباب 24 باب كيفيّة زيارته« صلوات اللّه عليه» يوم عاشوراء، الحديث 1. وفيه« لعن اللّه بنى اميّة قاطبة». م ح- ى.
[109] (2) توضيح ذلک: أنّ قوله عليه السلام:« لعن اللّه بنى اميّة قاطبة» يدلّ على جواز أو مطلوبيّة لعن بنى اميّة، خرج من ذلک من كان مؤمناً منهم، لحكم العقل بقبح لعن المؤمن، وأمّا من شكّ فى إيمانه منهم فنتمسّک بعموم قوله عليه السلام:« لعن اللّه بنى اميّة قاطبةً» فى حقّه، ونستكشف منه عدم كونه مؤمناً، إذ لو كان مؤمناً لكان لعنه قبيحاً. م ح- ى.
[110] (1) فوائدالاصول 4: 61.
[111] (1) راجع مبحث الاشتغال ص 38.
[112] (2) هذا مبنىّ على أنّ تأثير العلم الإجمالى مشروط بكون جميع أطرافه محلّاً للابتلاء كما هو المشهور، وأمّا بناء على ما اختاره الاستاذ المعظّم« مدّ ظلّه» تبعاً للإمام الخمينى- من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا ينافى تأثير العلم الإجمالى فى فعليّة التكليف- فلا يكاد يكون دليلًا على عدم وجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى. م ح- ى.
[113] (1) ومن أراد الاطّلاع على جميع الأخبار الصالحة للاستدلال فى المقام فليراجع حاشية السيّد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى على مكاسب الشيخ رحمه الله، مبحث جوائز السلطان. منه مدّ ظلّه.
[114] (2) وسائل الشيعه 17: 87، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما

يكتسب به، الحديث 1.
[115] (3) وهى أن يكون« الشىء» المأخوذ فى المغيّى بمعنى الطبيعة والجنس، أو بمعنى مجموع الشيئين الذين أحدهما حلال والآخر حرام، أو يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ« الجنس» و« مجموع الشيئين». م ح- ى.
[116] (1) راجع ص 50.
[117] (2) فرائد الاصول 2: 261.
[118] (1) وتوضيحه: أنّ كلّاً من طائفتى« أخبار الحلّ» و« أخبار الاجتناب» تعمّ الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالى، محصورة كانت أو غير محصورة، لكنّ الطائفة الاولى نصّ فى الشبهات البدويّة وظاهرة فى كلا قسمى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، والطائفة الثانية نصّ فى الشبهات المحصورة وظاهرة فى الشبهات غير المحصورة والبدويّة، فلابدّ من التمسّک بالطائفة الاولى فى الشبهات البدويّة، وبالطائفة الثانية فى الشبهات المحصورة، قضاءً لتقديم النصّ على الظاهر فى كلّ منهما، وأمّا الشبهات غير المحصورة فحيث إنّ كلتا الطائفتين من الأخبار ظاهرتان فيها فإخراجها عن إحداهما وإدخالها فى الاخرى ترجيحٌ بلا مرجّح. م ح- ى.
[119] (1) وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 5.
[120] (2) راجع ص 45.
[121] (1) فرائد الاصول 2: 263.
[122] (1) درر الفوائد: 471.
[123] (1) المصدر نفسه.
[124] (1) وكذلک عنوان« الشبهة المحصورة». م ح- ى.
[125] (1) راجع ص 116.
[126] (2) كفاية الاصول: 411.
[127] (1) كفاية الاصول: 261.
[128] (2) وهى العنوان المأخوذ فى الإجماع، فليس بينه وبين الروايات فرق فى هذه الجهة. م ح- ى.
[129] (3) راجع ص 43.
[130] (1) فوائد الاصول 4: 117.
[131] (1) فوائد الاصول 4: 118.
[132] (1) وجه النظر أنّ متعلّق التكليف ليس المخالفة القطعيّة، كى يُقال بعدم حرمتها لأجل عدم التمكّن منها، بل المتعلّق هو الخمر مثلًا، والقدرة العاديّة على شربها حاصل، وإن كانت مردّدة بين ملايين طرف مثلًا. منه مدّ ظلّه.
[133] (2) تهذيب الاصول 3: 249، وأنوار الهداية 2: 235.
[134] (1) راجع ص 116.

[135] (2) وسائل الشيعة 17: 87، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.
[136] (3) راجع ص 117.
[137] (1) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ كانت الشبهة محصورة، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت غير محصورة، وشككنا فيما بينهما، وحينئذٍ فلو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا فى كونه من المحصورات أو غيرها. م ح- ى.
[138] (2) كما إذا علمنا أنّ حدّ المحصور وغيره هو عدم بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وبلوغها إليها، فإذا تردّد خمر فى أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصداقيّة. م ح- ى.
[139] (1) راجع ص 106- 108.
[140] (1) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ لم تكن الكثرة بمثابة لا يعتنى العقلاء فى كلّ طرف باحتمال كونه خمراً، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت الكثرة بهذه المثابة، وشككنا فيما بينهما، فحينئذٍ لو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا فى بلوغه تلك الكثرة. م ح- ى.
[141] (2) كما إذا علمنا أنّ حدّ جريان الأمارة العقلائيّة وعدمه هو بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وعدمه، فإذا تردّد خمر بين أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصداقيّة. م ح- ى.
[142] (1) عطف على« ضبط غير المحصور». م ح- ى.
[143] (2) فوائد الاصول 4: 122.
[144] (3) ويمكن التمثيل للشبهة الوجوبيّة غير المحصورة بما إذا نذر- بنذر صحيح- شرب ما فى إناء خاصّ، وكان ذلک الإناء مردّداً بين أطراف غير محصورة. منه مدّ ظلّه.
[145] (1) بمعنى أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الدم مثلًا هو الذى يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، بحيث لو لم يجتنب عن الملاقى فكأنّه لم يجتنب عن الدم. منه مدّ ظلّه.
[146] (1) وسائل الشيعة 1: 158 و 159، كتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب الماء المطلق، الحديث 1، 2، 5 و 6.
[147] (2) نسب الشيخ الأعظم رحمه الله هذا القول إلى السيّد أبى المكارم فى الغنية ثمّ ناقش فيه. راجع فرائد الاصول 2: 239. م ح- ى.
[148] (3) المدّثّر: 5.
[149] (1) الخابية: ما يحفظ ويستتر فيه الشىء، ويقال له بالفارسيّة:« خم». م ح- ى.
[150] (2) وسائل الشيعة 1: 206، كتاب الطهارة، الباب 5 من أبواب

الماء المضاف، الحديث 2.
[151] (1) لكن لا بعنوان« الملاقى» إذ المفروض أنّه لا علم لنا بالملاقاة وسببيّتها للنجاسة حين تحقّق العلم الإجمالى كى يصدق عليه عنوان« الملاقى» وكونه نجساً لأجل هذا العنوان، بل بعنوانه الأصلى، كما إذا علم إجمالًا نجاسة اليد أو الإناء الواقع فى اليسار، ثمّ بعد حدوث العلم بملاقاة اليد مع الإناء الواقع فى اليمين وسببيّتها لنجاسة اليد حدث العلم بصدق عنوان« الملاقى» على اليد وأنّها لو كانت نجسة لكانت لأجل هذا العنوان. منه مدّ ظلّه.
[152] (1) كفاية الاصول: 411.
[153] (2) وهو الصورة الاولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[154] (3) وهو أنّ نجاسة كلّ من النجس وما يلاقيه حكم تعبّدى مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ. م ح- ى.
[155] (1) لكن لا بعنوان« الملاقى» بل بعنوان« اليد» مثلًا، كما تقدّم فى هامش ص 141. م ح- ى.
[156] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[157] (1) فوائد الاصول 4: 86.
[158] (1) أنوار الهداية 2: 242.
[159] (2) وهى ما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة. م ح- ى.
[160] (1) ذكر لعدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى وجهان:
أ- أنّ جريانها مستلزم للتناقض فى أدلّة الاصول.
ب- أنّه يستلزم الترخيص فى المخالفة القطعيّة العمليّة للحكم الواقعى. راجع لتوضيح الوجهين ص 701.
ولا تجرى أصالة الطهارة فى طرفى العلم الإجمالى فيما نحن فيه وهما الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر على كلا الوجهين، إذ يلزم من جريانها كلا المحذورين. منه مدّ ظلّه.
أمّا لزوم المخالفة القطعيّة: فلأنّ إجراء أصالة الطهارة فى كلا الإنائين وارتكابهما يستلزم ارتكاب النجس الواقعى المعلوم بالإجمال، وأمّا لزوم التناقض فى أدلّة الاصول: فلأنّ قوله عليه السلام:« كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»- وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4- لو عمّ ما نحن فيه لكان بين صدره وذيله تناقض بيّن؛ لأنّ المغيّى يدلّ على طهارة كلّ من الإنائين، والغاية تدلّ على نجاسة أحدهما، لكونه معلوماً. م ح- ى.
[161] (1) فإنّ الشكّ فى حلّيّة الملاقى وحرمته لو كان مسبّباً عن الشكّ

فى طهارته ونجاسته ولم يجر الأصل السببى، وهو أصالة الطهارة لأجل المعارضة- كما هو مدّعى قائل هذه الشبهة- لوصلت النوبة إلى جريان الأصل المسبّبى، وهو أصالة الحلّيّة التى هى سليمة عن المعارض. م ح- ى.
[162] (1) راجع ص 45.
[163] (1) وهو الصورة الأخيرة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[164] (2) وهو الصورة الاولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[165] (1) وهى ما إذا كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالى بالنجس. م ح- ى.
[166] (1) كفاية الاصول: 412.
[167] (1) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه، أمّا لو شككنا فى أنّه جزء له أو مانع عنه فهو من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ الجزئيّة فى الماهيّة بشرط الشىء والمانعيّة فى الماهيّة بشرط لا، والماهيّة بشرط الشىء وبشرط لا متباينتان. منه مدّ ظلّه.
[168] (2) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه. منه مدّ ظلّه.
[169] (1) وهو« الحيوان الناطق». م ح- ى.
[170] (2) نهاية الأفكار 3: 373.
[171] (1) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: 43.
[172] (1) نهاية الاصول: 157.
[173] (1) قال الإمام الخمينى« مدّ ظلّه»- على ما فى تعليقة« أنوار الهداية 2: 281»-: ومن ذلک ينبغى أن يقال: إنّ فى عقد البحث بأنّ الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر لا يخلو من مسامحة، لأنّ الأمر متعلّق بالصورة الوحدانيّة، وفى هذا اللحاظ لا أقلّ ولا أكثر فى البين، وإنّما الدوران فى صورة لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال، والأمر سهل، إنتهى كلامه« مدّ ظلّه».
[174] (1) نسب هذا الإشكال إلى المحقّق صاحب الحاشية المفصّلة على المعالم أخى صاحب الفصول، لكن ما فى الحاشية غير هذا الإشكال، وسيجىء البحث عنه، لكن هذا أيضاً منسوب إليه، وهذا الإشكال يتّحد مع الأوّل مآلًا، وهو أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين. منه مدّ ظلّه.
[175] (1) فوائد الاصول 4: 154.
[176] (1) التعبير بالوجوب الغيرى إنّما هو من باب المشى على مذهب الخصم، وإلّا فنحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقلّ، وإن كان الواجب هو الأكثر. منه مدّ ظلّه.
[177] (1) فوائد الاصول 4: 159.
[178] (2) راجع ص 170.

[179] (1) وهما: الماهيّة بشرط لا، واللابشرط القسمى. م ح- ى.
[180] (1) هداية المسترشدين 3: 563.
[181] (1) كفاية الاصول: 413.
[182] (2) راجع ص 163.
[183] (1) وهم« المعتزلة» و« الإماميّة». منه مدّ ظلّه.
[184] (1) فرائد الاصول 2: 319.
[185] (1) كفاية الاصول: 414.
[186] (1) هذا الإشكال يختصّ بالواجبات التعبّديّة، ولا يجرى فى التوصّليّات. منه مدّ ظلّه.
[187] (1) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: 43.
[188] (1) كفاية الاصول: 416.
[189] (2) نهاية الأفكار 3: 389.
[190] (1) كفاية الاصول: 416.
[191] (2) اختلفوا فى إمكان تعلّق الجعل بالأحكام الوضعيّة، وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين أقسامها بقوله:
والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلًا، لا استقلالًا ولا تبعاً، ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلّاتبعاً للتكليف، ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا بإنشائه وتبعاً للتكليف.
ثمّ جعل الجزئيّة من القسم الثانى، حيث قال: وأمّا النحو الثانى: فهو كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّابالأمر بجملة امور مقيّدة بأمر وجودى أو عدمى، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. كفاية الاصول: 455. م ح- ى.
[192] (1) كفاية الاصول: 416.
[193] (1) نهاية الأفكار 3: 390.
[194] (1) راجع ص 190.
[195] (1) مراده من الفراغ الجعلى ما يجعله الشارع فراغاً. منه مدّ ظلّه.
[196] (2) كاستصحاب عدم وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائدة. م ح- ى.
[197] (1) نهاية الأفكار 3: 390.
[198] (1) راجع ص 185 من الجزء الرابع.
[199] (2) راجع ص 449 من الجزء الثالث.
[200] (1) ولا فرق فى مغايرة الشرط مع المشروط فى هذا المثال بين كون الطهارة نفس الوضوء والغسل والتيمّم، وبين كونها أمراً متحصّلًا منها، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانى فلأنّ الطهارة على هذا تكون أمراً معنويّاً قائماً بنفس المكلّف، ولا ريب في مغايرة هذا الأمر المعنوى المتحصّل من تلك

الامور الثلاثة للصلاة المركّبة من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات الخاصّة. منه مدّ ظلّه.
[201] (1) كفاية الاصول: 417.
[202] (2) الأجزاء الخارجيّة: هى الأجزاء الواقعيّة التى تقابلها الأجزاء التحليليّة. م ح- ى.
[203] (1) كفاية الاصول: 417.
[204] (2) خلافاً للرجل الهمدانى الذى ذهب إلى أنّ الكلّى الطبيعى موجود واحد مرئىّ وقد رآه فى جبال همدان، ويكون نسبته إلى أفراده كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدة. منه مدّ ظلّه.
[205] (3) وكذلک فرض الدوران بين وجوب مطلق الصلاة أو خصوص الصلاة مع الطهارة، وفرض الدوران بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان. م ح- ى.
[206] (1) لعدم كون الكلّى متحقّقاً فى الخارج دائماً، بل لا يكون ممكناً أحياناً، فإنّ المنطقيّين قالوا: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى، وإلّا فكلّى، امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط، مع إمكان الغير، أو امتناعه، أو الكثير، مع التناهى أو عدمه. م ح- ى.
[207] (1) فوائد الاصول 4: 208.
[208] (1) راجع ص 203.
[209] (1) كفاية الاصول: 417.
[210] (1) ورد مضمونه فى البحار 78: 51، كتاب الطهارة، الباب 40 باب وجوب غسل الجنابة وعلله، الحديث 23.
[211] (2) وسائل الشيعة 2: 229، كتاب الطهارة، الباب 26 من أبواب الجنابة، الحديث 1.
[212] (3) وسائل الشيعة 2: 230، كتاب الطهارة، الباب 26 من أبواب الجنابة، الحديث 5.
[213] (1) نهاية الأفكار 3: 401.
[214] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[215] (1) إنّما قلنا:« قبل خروج وقتها» لأجل الدليل الدالّ على عدم لزوم الإتيان بالصلاة إذا شكّ فى إتيانها بعد وقتها، ولولا ذلک الدليل لقلنا بالاشتغال ولزوم الإتيان بها فيما إذا شكّ فيه بعد الوقت أيضاً، كما نقول به فى الصوم. منه مدّ ظلّه.
[216] (1) كترک القتل الناشئ من ترک الضربة الاولى فى المثال الذى ذكرناه. منه مدّ ظلّه.
[217] (2) كترک القتل الناشئ من ترک الضربة الثانية فى المثال. منه مدّ ظلّه.

[218] (1) راجع ص 173.
[219] (1) راجع فوائد الاصول 4: 144 وما بعدها.
[220] (1) البقرة: 275.
[221] (1) التعبير ب« العامّ المجموعى» إنّما هو لأجل دخول« العامّ الاستغراقى» فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين. منه مدّ ظلّه.
[222] (2) فرائد الاصول 2: 352.
[223] (1) المصدر نفسه.
[224] (2) المصدر نفسه.
[225] (3) وما ذكره الاستاذ« مدّ ظلّه» فى دفع الإشكال صحيح متين، لكن يمكن المناقشة فى هذا المثال بوجه آخر، وهو أنّه من مصاديق الشبهة الحكميّة، لا الموضوعيّة، لأنّ بيان جزئيّة الشىء للوضوء والغسل من وظائف الشارع. م ح- ى.
[226] (1) وهذا هو المثال المشهور بينهم فى الشبهة الموضوعيّة. منه مدّ ظلّه.
[227] (1) نهاية الأفكار 3: 409.
[228] (1) ولذا قلنا عند التكلّم فى الأقلّ والأكثر فى الأجزاء: البحث مبنىّ على كون ألفاظ العبادات موضوعة للأعمّ، وأمّا على القول بأنّها موضوعة للصحيح فلا خلاف فى عدم جريان البراءة، لأنّه إذا أخلّ المكلّف بالجزء المشكوك شكّ فى تحقّق العنوان المأمور به. منه مدّ ظلّه.
[229] (1) فكما يجب عليه الإعادة والقضاء لو تركه عمداً كذلك يجبان عليه لو تركه غفلةً ونسياناً، إلّاأن يقوم دليل على عدم وجوبهما. منه مدّ ظلّه.
[230] (2) فلو تركه نسياناً كان صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة ولا القضاء، إلّاأن يقوم دليل على وجوبهما. منه مدّ ظلّه.
[231] (1) فرائد الاصول 2: 363.
[232] (2) المصدر نفسه.
[233] (1) أى غرضه تعلّق بأنّ الذاكرين يأتون بالصلاة مع السورة، والناسين يأتون بها بدونها. منه مدّ ظلّه.
[234] (1) نقل كلام الميرزا رحمه الله فى نهاية الدراية 4: 339، وفى درر الفوائد: 491.
[235] (1) فوائد الاصول 4: 211.
[236] (2) المصدر نفسه.
[237] (1) كما إذا قال الشارع:« يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلاة، وهى تسعة أجزاء: تكبيرة الإحرام، والحمد، و ...» ثمّ قال:« يجب على المتذكّر للسورة الإتيان بها أيضاً فى صلاته». م ح- ى.
[238] (2) أراد رحمه الله ب« العنوان العامّ» هاهنا- كما يستِفاد عن

حاشية المشكينى فى كفاية الاصول المحشّى 4: 272- عنواناً مختصّاً بالناسى عامّاً لجميع مصاديقه، كما إذا اخذ فى الخطاب عنوان كلّى ملازم لعنوان« الناسى» كعنوان« بلغمى المزاج» أو« ضعيف الدماغ» أو نحوهما، وقيل مثلًا:« يا بلغمى المزاج افعل كذا». وأراد ب« العنوان الخاصّ» العناوين المختصّة بكلّ واحد واحد من الناسين، كما إذا قيل:« يا زيد افعل كذا» و« يا عمرو افعل كذا» و« يا بكر افعل كذا» وهكذا. م ح- ى.
[239] (1) كفاية الاصول: 418.
[240] (1) أى: إلى الشكّ فى ثبوت. م ح- ى.
[241] (2) أى: إلى الشكّ فى سقوط. م ح- ى.
[242] (3) فوائد الاصول 4: 220.
[243] (4) راجع ص 233.
[244] (5) سيأتى فى ص 244.
[245] (1) البقرة: 43.
[246] (1) أى مثل خطاب« أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ» المذكور فى السطور المتقدّمة من كلامه رحمه الله. م ح- ى.
[247] (1) توضيحه: أنّ ظهورها فى المولويّة إمّا بدعوى كون الأمر بالجزء مولويّاً غيريّاً، لأنّ كلّ جزء مقدّمة لتحقّق الكلّ، فهو واجب بوجوب غيرى مقدّمى، أو بدعوى كونه مولويّاً نفسيّاً، لكونه بحسب اللبّ عبارة عن قطعة من ذلک الأمر النفسى المتعلّق بالمركّب، غير أنّها صارت مستقلّة فى مقام البيان. منه مدّ ظلّه توضيحاً لعبارة المحقّق العراقى رحمه الله.
[248] (1) أى: إنّ هيئة الأمر وإن كانت مختصّة بالمتذكّر، فلا يعمّ وجوب الركوع- المستفاد من هيئة« اركع فى الصلاة»- الناسى، لكنّا نستكشف من توجّه الأمر إلى الذاكر أنّ المادّة- وهى الركوع- دخيلة فى المصلحة التى صدر الأمر لأجلها مطلقاً، حتّى فى حال النسيان. منه مدّ ظلّه توضيحاً لعبارة المحقّق العراقى رحمه الله.
[249] (2) نهاية الأفكار 3: 423.
[250] (3) والأجوبة الثلاثة هى: 1- قوله: إنّه لو تمّ ذلک إلخ، 2- قوله: مع أنّه على فرض ظهورها فى المولويّة إلخ، 3- قوله: وعلى فرض الإغماض إلخ. م ح- ى.
[251] (1) ويشهد عليه أنّا لو سألنا تارک المأمور به لعدم القدرة عليه عن علّة تركه، لأجاب بكونه معذوراً فى المخالفة، لا بعدم توجّه الخطاب إليه. منه مدّ ظلّه.
[252] (1) والمركّبات الشرعيّة كلّها اعتباريّة، فإنّ الشارع يلاحظ مجموعة أشياء متعدّدة ذات حقائق مختلفة، ويعتبرها شيئاً واحداً ويأمر به. منه مدّ ظلّه.
[253] (2) راجع كفاية الاصول: 256.

[254] (3) راجع مباحث الألفاظ ص 281 و 465 من الجزء الثالث.
[255] (1) نهاية الأفكار 3: 429.
[256] (1) المصدر نفسه.
[257] (2) راجع ص 247.
[258] (3) نهاية الأفكار 3: 429.
[259] (1) أى فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيّة فى الأجزاء والشرائط. م ح- ى.
[260] (2) العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحيح أن يقال: عن الأفعال والأذكار والهيئات الخاصّة مجرّدة .... م ح- ى.
[261] (1) يعود الضمير إلى« ما اعتبر جزءً». م ح- ى.
[262] (2) حقّ العبارة أن يُقال: وثالثها. م ح- ى.
[263] (1) هذه العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحيح أن يقال: إنّما هو لأجل عدم .... م ح- ى.
[264] (1) توضيحه: أنّه يصدق على الوجود الثانى من طبيعة الركوع مثلًا عنوان الزيادة فى الصلاة، لأخذه فى مقام اعتبار الجزئيّة على النحو الثالث، لكن لا يصدق عليه عنوان الزيادة فى المأمور به بما هو مأمور به، لعدم تعلّق الأمر بالركوع الثانى فرضاً، فليس من سنخ الركوع الأوّل من حيث دخوله فى دائرة المطلوبيّة كى تتحقّق الزيادة من هذه الحيثيّة أيضاً.
وبالجملة: الركوع الثانى يكون من سنخ الركوع الأوّل من جهة الجزئيّة للصلاة، لا من جهة كونه مأموراً به، فيصدق عليه الزيادة من الجهة الاولى دون الثانية. م ح- ى.
[265] (2) هذه الكلمة طبعت هكذا، لكن الصحيح« بحدٍّ» ظاهراً. م ح- ى.
[266] (3) نهاية الأفكار 3: 436.
[267] (1) أى القاعدة العقليّة مع قطع النظر عن الأخبار التى سيجىء البحث عنها فى ص 270. م ح- ى.
[268] (1) وهو« ما اعتبر عدمه فى المأمور به». م ح- ى.
[269] (2) وهو« ما يكون وجوده مضادّاً للمأمور به». م ح- ى.
[270] (1) للصلاة هيئة اتّصاليّة من أوّلها إلى آخرها، وما يزيل هذه الهيئة الاتّصاليّة يسمّى قاطعاً، كالتكلّم والضحك والبكاء. م ح- ى.
[271] (2) إشارة إلى ما استدلّ به للبطلان فى عبارته السابقة وجوابه. م ح- ى.
[272] (1) فرائد الاصول 2: 372.
[273] (1) وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، الباب 19 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 2.
[274] (2) وسائل الشيعة 5: 470، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب أفعال الصلاة، الحديث 14.

[275] (3) راجع ص 257.
[276] (1) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائرى-: 312.
[277] (2) وسائل الشيعة 6: 105، كتاب الصلاة، الباب 40 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 1.
[278] (1) وسائل الشيعة 6: 90، كتاب الصلاة، الباب 29 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 2.
[279] (1) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائرى-: 315.
[280] (2) وسائل الشيعة 5: 470، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب أفعال الصلاة، الحديث 14.
[281] (1) راجع أنوار الهداية 2: 362.
[282] (2) وتتصوّر الزيادة فى الطهور- كما تتصوّر فى الركوع والسجود- بناءً على كونه بمعنى مثل الوضوء المركّب من الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.
[283] (1) وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، الباب 19 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 2.
[284] (1) فإنّ قولنا:« جائنى القوم إلّازيداً» يكون بمعنى« جائنى غير زيد من القوم ولم يجئنى زيد». منه مدّ ظلّه.
[285] (2) فعلى هذا المبنى يكون قولنا:« جائنى القوم إلّازيداً» بمعنى« القوم جاؤوا ولم يجيئوا» أو بمعنى« القوم إمّا جاؤوا وإمّا لم يجيئوا» نظير قولنا:« زيد عالم وشاعر» وقولنا:« الحيوان إمّا إنسان وإمّا غير إنسان». منه مدّ ظلّه.
[286] (1) لكنّ التعارض بينهما يختصّ بزيادة غير الركن سهواً. م ح- ى.
[287] (1) راجع ص 263.
[288] (2) فرائد الاصول 2: 385.
[289] (1) وهو وجوب الإعادة فى زيادة غير الركن سهواً. منه مدّ ظلّه.
[290] (2) هذا ما أضفناه إلى كلامه رحمه الله، فإنّه لم يذكر البطلان. منه مدّ ظلّه.
[291] (1) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائرى-: 320.
[292] (2) أنوار الهداية 2: 366، وتهذيب الاصول 3: 383.
[293] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[294] (1) راجع ص 271.
[295] (1) لم أجد هذه اللفظة فى حديث، بل فيما تقدّم من رواية أبى بصير« فى صلاته» بدل« فى المكتوبة» لكنّهما بمعنى واحد. م ح- ى.
[296] (1) وسائل الشيعة 6: 105، كتاب الصلاة، الباب 40 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 1.

[297] (1) فوائد الاصول 4: 240.
[298] (1) وهى ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن بريد بن معاوية ومحمّد بن مسلم عن أبى جعفر وأبى عبداللّه عليهما السلام قالا:« إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات، فصلّها ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة، فإن تخوّفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلاة الكسوف، فإذا فرغت من الفريضة فارجع إلى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى». وسائل الشيعة 7: 491، كتاب الصلاة، الباب 5 من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث 4.
[299] (1) البقرة: 43.
[300] (2) مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 5.
[301] (3) هذه جملة مستفادة من الأخبار الواردة فى وسائل الشيعة 8: 227- 229، كتاب الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.
[302] (1) فوائد الاصول 4: 250.
[303] (2) وسائل الشيعة 1: 315، كتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة، الحديث 1.
[304] (3) أنوار الهداية 2: 374 نقلًا عن الوحيد البهبهانى رحمه الله.
[305] (1) وهو ما اختاره الاستاذ المحاضر العلّامة آية اللّه الفاضل« مدّ ظلّه». م ح- ى.
[306] (1) فوائد الاصول 4: 251.
[307] (1) كفاية الاصول: 420.
[308] (1) البقرة: 43.
[309] (1) راجع ص 163.
[310] (1) فإنّه رحمه الله ذهب إلى كون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف كلّها عامّاً. راجع كفاية الاصول: 25. م ح- ى.
[311] (1) كما إذا قال الشارع:« الماء المتغيّر لونه أو ريحه أو طعمه بسبب النجاسة نجس» وعلمنا أنّه يصير طاهراً إذا زال تغيّره بملاقاة الكرّ أو الجارى أو بنزول المطر عليه، ولكن شككنا فى أنّه هل يصير طاهراً إذا زال تغيّره من قبل نفسه أم لا؟ فقالوا بجريان استصحاب النجاسة، وعلّة الشكّ هاهنا أنّا لا نعلم أنّ التغيّر دخيل فى حدوث النجاسة فقط، فالنجاسة باقية بعد زوال التغيّر من قبل نفسه، أو فى بقائها أيضاً، فيصير طاهراً بزوال التغيّر ولو من قبل نفسه.
وإن شئت قلت: لا نعلم أنّ التغيّر يكون دخيلًا بنحو الواسطة فى الثبوت أو فى العروض، فعلى الأوّل تكون النجاسة باقية، دون الثانى، لأنّ الواسطة فى الثبوت علّة ثبوت العرَضِ حقيقةً لذى الواسطة، وأمّا ِالواسطة فى

العروض فيقوم بها العرض أوّلاً وبالذات، وينسب إلى ذيها ثانياً وبالعرض، فلا يعقل بقاء العرض بدون الواسطة، فنحكم حينئذٍ ببركة قوله:« لا تنقض اليقين بالشكّ» ببقاء نجاسة الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه. منه مدّ ظلّه.
[312] (1) عوالى اللئالى 4: 58، الحديث 206، باختلاف يسير.
[313] (2) عوالى اللئالى 4: 58، الحديث 205، وفيه:« لا يترک الميسور بالمعسور». م ح- ى.
[314] (3) عوالى اللئالى 4: 58، الحديث 207.
[315] (1) كفاية الاصول: 420.
[316] (2) لكن ارتبطت الرواية بالقصّة فى مجمع البيان 3: 250 عند ذكر سبب نزول قوله تعالى- فى سورة المائدة، الآية 101-:« يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ لَاتَسَلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ»، وفى بحار الأنوار 22: 31. م ح- ى.
[317] (1) ولا معنى لكونها بمعنى الباء مع زيادتها أوّلاً، ويشترط فى زيادتها تقدّم نفى أو نهى أو استفهام ودخولها على النكرة ثانياً. م ح- ى.
[318] (1) أنوار الهداية 2: 386، وتهذيب الاصول 3: 404.
[319] (1) راجع ص 297- 300.
[320] (1) خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من رجوع الضمير إلى حكم« الميسور» كما سيجىء فى ص 320. م ح- ى.
[321] (2) لكنّک قد عرفت فى تعليقة ص 311 أنّ فى عوالى اللئالى:« لا يترک الميسور بالمعسور» نعم، ورد فى البحار 102: 168:« الميسور لا يسقط بالمعسور» لكنّه ليس فى قسم الروايات، بل فى ضمن عبارة من كتاب الإجازات، فالظاهر أنّ ما فى« البحار» منقول بالمعنى. م ح- ى.
[322] (1) آل عمران: 97.
[323] (1) الدعامة: عماد البيت. م ح- ى.
[324] (1) تقدّمت الإشارة إليه فى ص 317.
[325] (2) وسائل الشيعة 18: 32، كتاب التجارة، الباب 17 من أبواب الخيار، الحديث 3.
[326] (3) كفاية الاصول: 421.
[327] (1) بصيغة النفى المجهول. م ح- ى.
[328] (2) بصيغة النهى المجهول. م ح- ى.
[329] (3) فرائد الاصول 2: 393.
[330] (1) لكن يضعّفه أنّ الظهور لا يكاد ينعقد للألفاظ والعبارات ما دام المتكلّم مشتغلاً بالكلام، فالحقّ هو جعل النهى الظاهر فى الحرمة قرينة على كون المراد من الموصول خصوص الواجب، فيتمّ الاستدلال بالحديث فى المقام على هذا الوجه أيضاً. م ح- ى.
[331] (1) فرائد الاصول 2: 394.

[332] (2) البقرة: 43.
[333] (3) وسائل الشيعة 1: 158 و 159، كتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب الماء المطلق، الحديث 1، 2 و 6.
[334] (1) تهذيب الاصول 3: 411، وأنوار الهداية 2: 394.
[335] (1) راجع ص 315.
[336] (2) لكن تقدّم فى ص 314 أنّ كلمة« شىء» فى الرواية وإن كانت ظاهرة فى العموم- بحيث تشمل الطبيعة ذات الافراد، كما تشمل المركّب ذا الأجزاء- مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، إلّاأنّها بملاحظة كون« من» تبعيضيّة، و« ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعة الكلّيّة، وإلّا لزم دلالتها على وجوب إتيان أفراد الطبيعة بمقدار الاستطاعة والقدرة، وهو خلاف ما هو الواقع من كفاية الإتيان بفرد واحد من الواجبات الشرعيّة. م ح- ى.
[337] (1) النساء: 59.
[338] (1) ثبت فى الفلسفة أنّ للعلم المطابق للواقع معلومين: أحدهما: الصورة الذهنيّة الحاكية عن الواقع، الثانى: نفس الواقع، فالأوّل هو المعلوم بالذات، والثانى هو المعلوم بالعرض، لأنّ له واسطة، وهى الصورة الذهنيّة الحاكية عنه المسمّاة بالمعلوم بالذات. منه مدّ ظلّه.
[339] (1) راجع ص 121- 131 من الجزء الثانى.
[340] (2) كفاية الاصول: 95.
[341] (1) لابدّ من إرادة« البطلان فى صورة إمكان العلم بأحكامها». منه مدّ ظلّه.
[342] (2) أنوار الهداية 2: 407.
[343] (3) أنوار الهداية 2: 406.
[344] (1) فوائد الاصول 4: 265.
[345] (2) راجع ص 340.
[346] (1) ک« زرارة، ومحمّد بن مسلم، وأبى بصير، وغيرهم» الذين كانوا يسألون الأئمّة عليهم السلام عن مسائل لم يكونوا يبتلون بها نوعاً، بل كان غرضهم فهم أحكامها وكتابتها لتنتقل إلى العصور المتأخّرة عنهم. منه مدّ ظلّه.
[347] (2) واشتهرت بالاصول الأربعمائة. م ح- ي.
[348] (3) ولذلک لو كان البعث أو الزجر متحقّقاً فى الواقع لكنّ العبد كان جاهلًا به أو قاطعاً بعدمه لم يتحقّق منه التحرّک والانبعاث أو الامتناع والانزجار، مع أنّ الباعثيّة والزاجريّة لو كانت مستندة إلى صرف البعث والزجر لم يكن بين العلم به والجهل به والعلم بعدمه فرق. منه مدّ ظلّه.
[349] (1) نذكر البعث بعنوان المثال، وإلّا فالبحث يعمّ الزجر أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[350] (1) وهو فعل معلوم الحرمة الذى ليس بحرام واقعاً. م ح- ى.
[351] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[352] (1) فوائد الاصول 4: 279.
[353] (1) فلو كان عنوان الطهارة شرطاً للصلاة، وقلنا بكون الوضوء محصّلًا لها، ودار أمره بين الأقلّ والأكثر لم تجر البراءة بالنسبة إلى ما شكّ فى دخله فى الوضوء، وهو ما زاد على الأقلّ، لأنّ الشكّ فى وجود المحصّل يستلزم الشكّ فى وجود المحصّل الذى هو المأمور به. م ح- ى.
[354] (1) كما إذا احتمل المكلّف بنحو الشبهة البدويّة أنّ ذمّته مشغولة بدين لزيد، وعلم أنّها لو كانت مشغولة لكان مكتوباً فى الدفتر الذى سهل الوصول إليه وإلى ما كتب فيه. م ح- ى.
[355] (2) أنوار الهداية 2: 418، وتهذيب الاصول 3: 430.
[356] (3) حتّى ما كان فى مثل الاصول الأربعمائة التى لم تصل أكثرها إلينا، ولم يكتب بعض رواياتها فى سائر المجاميع الحديثيّة التى بأيدينا. م ح- ى.
[357] (1) فوائد الاصول 4: 280.
[358] (2) وهى ما تقدّم منه: من أنّ متعلّق العلم إذا كان عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فى الواقع من الأفراد- كما لو علم بموطوئيّة البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين- لا ينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه والشكّ البدوى. راجع فوائد الاصول 4: 279. منه مدّ ظلّه.
[359] (1) الفجر: 22.
[360] (2) راجع ص 347.
[361] (1) النساء: 59.
[362] (1) سيجىء فى ص 376.
[363] (1) وكذلک أدلّة البراءة الشرعيّة، لكنّ البحث فعلًا إنّما هو فى البراءة العقليّة. منه مدّ ظلّه.
[364] (1) لجريان قاعدة« قبح العقاب بلا بيان» فى الصورة الاولى، وقيام حجّة معتبرة على نفى التكليف فى الصورة الثانية. م ح- ى.
[365] (1) الواجب الموقّت شعبة من الواجب المشروط، لكن شرطه هو الزمان. منه مدّ ظلّه.
[366] (1) فإنّ الالتزام به يستلزم الالتزام بجواز ترک جميع مقدّمات الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطها، وإن استلزم سلب قدرة المكلّف على الإتيان بها بعد تحقّق الشرط. م ح- ى.
[367] (1) راجع ص 347.

[368] (2) أى يحكم العقل بالملازمة بين الوجوبين الشرعيّين: الوجوب الفعلى المتعلّق بالمقدّمة، والوجوب الاستقبالى المتعلّق بذى المقدّمة. م ح- ى.
[369] (1) مجمع الفائدة والبرهان 1: 342 و 2: 110، ومدارک الأحكام 2: 345 و 3: 219.
[370] (2) كفاية الاصول: 426.
[371] (1) راجع ص 369- 370.
[372] (1) راجع ص 347.
[373] (2) بناءً على وجوبها. م ح- ى.
[374] (1) التوبة: 122.
[375] (2) و« الكفائيّة» تستفاد من قوله:« مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» ضرورة أنّه لو كان واجباً عينيّاً لوجب النفر والتفقّه على الجميع. منه مدّ ظلّه.
[376] (3) الكافى 1: 32، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث 4.
[377] (1) ومثل مرسلة يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: سئل أبو الحسن عليه السلام: هل يسع الناس ترک المسألة عمّا يحتاجون إليه؟ فقال:« لا».
الكافى 1: 30، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث 3.
ومثل صحيحة الفضلاء- زرارة ومحمّد بن مسلم وبريد العجلى- قالوا: قال أبو عبداللّه عليه السلام لحمران بن أعين فى شىء سأله:« إنّما يهلک الناس لأنّهم لا يسألون».
الكافى 1: 40، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث 2.
ومثل ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور، فغسّلوه فمات، فقال:« قتلوه، ألا سألوا؟ ألا يمّموه؟ إنّ شفاء العىّ السؤال».
الكافى 3: 68، كتاب الطهارة، باب الكسير والمجدور ومن به الجراحات وتصيبهم الجنابة، الحديث 5.
إلى غير ذلک ممّا هو ظاهر فى أنّ العلم للعمل، كالروايات المنقولة فى الكافى 1: 44- 45، باب استعمال العلم. م ح- ى.
[378] (2) الأنعام: 149.
[379] (1) تفسير نور الثقلين 1: 775، الحديث 330 من أحاديث سورة« الأنعام».
[380] (2) وفرضنا تمشّى قصد القربة المعتبر فى العبادات منه. منه مدّ ظلّه.

[381] (3) وهو ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال:« لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود».
وسائل الشيعة 6: 91، كتاب الصلاة، الباب 29 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 5.
[382] (1) دون العكس، فإنّ من قصّر مكان الإتمام لم يحكم بصحّة صلاته. منه مدّ ظلّه.
[383] (2) والمراد بالنصّ فى صورة الإتمام مكان القصر: هو صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم قالا: قلنا لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلّى فى السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال:« إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه».
وسائل الشيعة 8: 506، كتاب الصلاة، الباب 17 من أبواب صلاة المسافر، الحديث 4.
وفى صورة الجهر مكان الإخفات وبالعكس: هو صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال:« أىّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدرى فلا شىء عليه وقد تمّت صلاته».
وسائل الشيعة 6: 86، كتاب الصلاة، الباب 26 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 1. م ح- ى.
[384] (1) ولا نلتزم بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، بل يكفى فيها صرف اشتمالها على مصلحة لازمة الاستيفاء، وإن لم يؤمر بها لجهة من الجهات، ولأجل ذلك نحكم بصحّة صلاة من ترک« الإزالة» فى مسألة الضدّ، فإنّها وإن لم تكن مأموراً بها لأجل ابتلائها بضدّ أهمّ، إلّاأنّها مشتملة على المصلحة التى تشتمل عليها الصلاة التى لم تبتل بمثل هذا الضدّ، لكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقيّ، مثلها.
ولأجل ذلك لم نلتزم ب« الترتّب» خلافاً لمن ذهب إلى توقّف صحّة العبادة على الأمر، فإنّه اضطرّ إلى أن يلتجأ- لتصحيح الصلاة مكان الإزالة- إلى مسألة« الترتّب» بمعنى أنّ المولى أمر ب« الإزالة» مطلقاً، وبالصلاة مشروطاً بعصيان الأمر ب« الإزالة» بنحو الشرط المتأخّر، أو بالعزم على عصيانه، بنحو الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
[385] (2) كان الأنسب أن يقول:« فلأنّها بلا فائدة». م ح- ى.
[386] (3) واستشكل عليه رحمه الله بأنّ المصلحة الزائدة التى تكون فى المأمور به دون المأتىّ به إن لم تكن لازمة الاستيفاء، بل راجحته، فلابدّ من أن يكون المأتىّ به أيضاً مأموراً به على وجه التخيير بين الفردين الذين أحدهما أفضل وأرجح، كالتخيير بين الصلاة فى المسجد وفى البيت.

وإن كانت لازمة الاستيفاء فلا وجه لعدم إمكان تداركها بالإعادة فى الوقت.
ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المصلحة الزائدة تكون لازمة الاستيفاء، إلّاأنّ المكلّف لا يقدر عليها بعد الإتيان بما يخالف الواقع، من الصلاة تماماً أو جهراً أو إخفاتاً، لتحقّق التضادّ بين الصلاة تماماً وقصراً، وكذا بين الصلاة جهراً وإخفاتاً، كتحقّقه بين« الصلاة» و« الإزالة»، وإن كان التضادّ هناک محسوساً، وفى المقام غير محسوس، بل يكشف عنه النصّ والفتوى.
والحاصل: أنّا نلتزم بلزوم استيفاء المصلحة الزائدة التى تكون فى الصلاة المأمور بها، إلّاأنّ المكلّف لا يقدر عليه إلّافيما إذا لم يأت بعدلها وقسيمها، وأمّا إذا أتى به فلا يتمكّن من الإتيان بالصلاة المأمور بها، ولو كان الوقت باقياً، لدلالة النصّ والفتوى على أنّها صورة الصلاة، من دون أن تشتمل على المصلحة المطلوبة. منه مدّ ظلّه.
[387] (1) كفاية الاصول: 428.
[388] (1) كشف الغطاء 1: 171.
[389] (2) فرائد الاصول 2: 440.
[390] (1) فوائد الاصول 4: 293.
[391] (2) ذكر« القصر» و« الإتمام» إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ« الجهر» و« الإخفات» أيضاً. م ح- ى.
[392] (1) صفة للانقضاء، لا للوقت. م ح- ى.
[393] (1) نهاية الأفكار 3: 483.
[394] (1) ويمكن تقريبه إلى الذهن بمثال عرفى، وهو أنّ المولى إذا كان عطشاناً، فطلب ماءً بارداً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الماء مطلوباً له، وكونه بارداً مطلوباً آخر، فإذا أحضر العبد ماءً غير بارد وشربه المولى، لا يبقى بعد رفع عطشه به مجال لشرب الماء البارد الذى كان يرغب فيه أكثر من رغبته فى أصل الماء. منه مدّ ظلّه.
[395] (1) أى كما كان كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلک تامّاً. م ح- ى.
[396] (1) فإنّه مختلف فيه، فقال بعضهم بالجريان، وبعض آخر بعدمه. منه مدّ ظلّه.
[397] (2) تهذيب الاصول 3: 433.
[398] (1) فرائد الاصول 2: 441.
[399] (2) الكافى 5: 313، كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث 40.
[400] (3) وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4.
[401] (1) عطف على« بين ما لو لم يفحص». م ح- ى.
[402] (2) الخصال: 417، باب التسعة، الحديث 9.
[403] (3) فوائد الاصول 4: 301.

[404] (1) العذق- بالفتح-: النخلة. م ح- ى.
[405] (2) ساوم بالسلعة: غالى بها. م ح- ى.
[406] (1) وسائل الشيعة 25: 428، كتاب إحياء الموات، الباب 12 من أبواب إحياء الموات، الحديث 3.
[407] (1) الكافى 5: 294، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث 8.
[408] (2) الحذر: هو امتناع القادر من الشىء لما فيه من الضرر. ويمكن أن يكون« خدر» بالخاء المعجمة والدال المهملة- كما فى الرسائل للإمام الخمينى« مدّ ظلّه»، قاعدة« لا ضرر»، الصفحة 8- وهو بمعنى« ستر اعدّ للجارية فى ناحية البيت». م ح- ى.
[409] (3) من لا يحضره الفقيه 3: 103، باب حكم الحريم، الحديث 3423، ووسائل الشيعة 25: 427، كتاب إحياء الموات، الباب 12 من أبواب إحياء الموات، الحديث 1.
[410] (1) قال الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: 9، التعليقة 1: هكذا فى النسخ الموجودة عندى، وفى رواية عبادة بن الصامت الآتية، وقضى بين أهل المدينة فى النخل« لا يمنع نقع بئر» وقضى بين أهل البادية إلخ، وهى أظهر، ولا يبعد تصحيف« نقع البئر» بذلک، لقربهما فى الكتَب العربى، وقوله:« لا يمنع» إلخ معناه كما فى التذكرة وعن الشهيد: أنّ الماشية إنّما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من الماء فقد منع من الكلاء وحازه لنفسه، و« نقع البئر»: أى فضل البئر، كما فى المجمع. م ح- ى.
[411] (2) الكافى 5: 293، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث 6، ووسائل الشيعة 25: 420، كتاب إحياء الموات، الباب 7 من أبواب إحياء الموات، الحديث 2.
[412] (3) ارّفت الارف: أى حدّدت الحدود. م ح- ى.
[413] (4) وسائل الشيعة 25: 399- 400، كتاب الشفعة، الباب 5 من أبواب الشفعة، الحديث 1 و 2.
[414] (1) مستدرک الوسائل 17: 118، كتاب إحياء الموات، الباب 9 من أبواب إحياء الموات، الحديث 1.
[415] (2) مستدرک الوسائل 17: 118، كتاب إحياء الموات، الباب 9 من أبواب إحياء الموات، الحديث 2.
[416] (3) وسائل الشيعة 26: 14، كتاب الفرائض والمواريث، الباب 1 من أبواب موانع الإرث، الحديث 9 و 10.
[417] (1) ويؤيّد هذا الاحتمال أنّ الصدوق رحمه الله كان هاهنا فى مقام الاستدلال بالروايات على أنّ المسلم يرث من الكافر، لا فى مقام صرف نقلها، ولأجل مزيد اطّلاعک ننقل كلامه رحمه الله بتمامه، فإليک نصّ عبارته: باب« ميراث أهل الملل»:

لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، وذلک أنّ أصل الحكم فى أموال المشركين أنّها فىء للمسلمين، وأنّ المسلمين أحقّ بها من المشركين، وأنّ اللّه عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفّار الميراث، عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل، عقوبة لقتله، فأمّا المسلم فلأىّ جرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شرّاً؟! مع قول النبىّ صلى الله عليه و آله: 5717- «الإسلام يزيد ولا ينقص». ومع قوله صلى الله عليه و آله: 5718- «لا ضرر ولا إضرار فى الإسلام».
فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شرّاً، ومع قوله صلى الله عليه و آله: 5719- «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه».
والكفّار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون. من لا يحضره الفقيه 4: 334، كتاب الفرائض والمواريث، باب ميراث أهل الملل، الأحاديث 5717 و 5718 و 5719. م ح- ى.
[418] (1) الكافى 5: 293، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث 4.
[419] (2) الخلاف 3: 42، كتاب البيوع، مسألة 60، خيار الغبن.
[420] (3) غنية النزوع، قسم الفروع: 223.
[421] (4) تذكرة الفقهاء 11: 68.
[422] (5) النهاية فى غريب الحديث والأثر: مادّة «ضرر».
[423] (6) مجمع البحرين: مادّة «ضرر».
[424] (7) المسند 8: 419، الحديث 22842.
[425] (1) فى آخر تقريرات «البيع» للمحقّق النائينى رحمه الله رسالتان: إحداهما: فى حكم اللباس المشكوک فيه بقلم النائينى رحمه الله نفسه، والاخرى: فى قاعدة «لا ضرر» بقلم تلميذه الشيخ موسى الخوانسارى مقرّر بيعه، ويحتمل أن تكون رسالة «لا ضرر» من إفادات النائينى رحمه الله بتقرير الشيخ موسى، ويحتمل أن تكون من إفادات الشيخ موسى نفسه، لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل. منه مدّ ظلّه.
[426] (1) الظاهر أنّه أراد ما نقلناه فى ص 399 تحت رقم 8. م ح- ى.
[427] (2) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 193.
[428] (1) أى ما ورد من طريق عقبة بن خالد فى قضيّة «الشفعة» وقضيّة «عدم منع فضل الماء». م ح- ى.
[429] (1) قاعدة «لا ضرر»- لشيخ الشريعة الاصفهانى-: 19.
[430] (2) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 194.
[431] (1) الرسائل، قاعدة «لا ضرر»: 20.
[432] (1) راجع ص 396، الخبر المنقول تحت الرقم 2.
[433] (2) راجع ص 399، الخبر المنقول تحت الرقم 8.
[434] (1) الصحاح: مادّة «الضرّ».
[435] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام

الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[436] (1) المصباح المنير: مادّة« الضرّ».
[437] (2) أى من باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.
[438] (1) التوبة: 107.
[439] (2) البقرة: 231.
[440] (3) وسائل الشيعة 22: 171، كتاب الطلاق، الباب 34 من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث 1.
[441] (1) البقرة: 233.
[442] (2) مجمع البحرين: مادّة« ضرر».
[443] (3)(، 4) فى الوسائل:« فتغيلى» و« فأغيل»- غالت المرأة ولدها: أرضعته وهى حامل- لكن فى تفسير القمى الذى هو المصدر الأصلى« فتقتلى» و« فأقتل». م ح- ى.
[444] (4)
[445] (5) وسائل الشيعة 21: 458، كتاب النكاح، الباب 72 من أبواب أحكام الأولاد، الحديث 2، وتفسير القمى 1: 76.
[446] (1) الكافى 6: 41، كتاب العقيقة، باب الرضاع، الحديث 6، ووسائل الشيعة 21: 457، كتاب النكاح، الباب 72 من أبواب أحكام الأولاد، الحديث 1.
[447] (2) كقوله تعالى فى سورة البقرة، الآية 282:« وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» وقوله فى سورة النساء، الآية 12:« مِن‌م بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرّ». م، ح- ى.
[448] (3) مثل ما ذكر من القاموس. م ح- ى.
[449] (1)« الضرر» مصدر أو اسم مصدر، و« الضرار» مصدر باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.
[450] (2) فرائد الاصول 2: 460.
[451] (3) كأن يراد بالحديث:« لا حكم ضرريّاً ولا ضراريّاً». م ح- ى.
[452] (1) وزعم المحقّق النائينى رحمه الله أنّ كلام الشيخ الأعظم رحمه الله موافق لما ذكره، فإنّه قال بعد نقل كلام الشيخ: وهذا هو المختار كما سنبيّن وجهه.
منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 200. م ح- ى.
[453] (2) أى: الوجوه الثلاثة. م ح- ى.
[454] (3) كتاب الخصال: 417، باب التسعة، الحديث 9.
[455] (1) هذا مثال فرضى مع قطع النظر عن أدلّة وجوب القضاء، إذ بملاحظتها لا مجال للتمسّک بحديث« الرفع» لرفع القضاء. منه مدّ ظلّه.
[456] (1) هذه الجملة وردت فى روايات كثيرة، منها: ما فى وسائل الشيعة 6: 16، كتاب الصلاة، الباب 3 من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث 1.

[457] (1) المائدة: 1.
[458] (2) المائدة: 6.
[459] (1) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 201- 208.
[460] (1) نهج البلاغة: 70، الخطبة 27.
[461] (1) النجم: 39.
[462] (2) أقول: فى قياس المقام بهذا المثال وما سيأتى من مسألة« الصلاة» و« الغصب» إشكال، لأنّ المحقّق النائينى شرط أن يكون أحد العنوانين سبباً للآخر، والمثالان ليسا كذلک، ولكنّ المناقشة فى المثال ليس من دأب المحصّلين، بعد أن كان أصل الإشكال- وهو أنّ الاتّحاد فى الوجود لا يصحّح إطلاق أحد العنوانين على الآخر حقيقةً- دقيقاً متيناً. م ح- ى.
[463] (3) بحار الأنوار 81: 255، كتاب الصلاة، الباب 38، باب آداب الصلاة، ذيل الحديث 52.
[464] (4) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 208.
[465] (1) مستدرک الوسائل 3: 356، كتاب الصلاة، الباب 2 من أبواب أحكام المساجد، الحديث 1.
[466] (2) نهج البلاغة: 70، الخطبة 27.
[467] (1) كفاية الاصول: 432.
[468] (2) حاشية كتاب فرائد الاصول: 168.
[469] (1) راجع ص 426.
[470] (1) فرائد الاصول 2: 465.
[471] (1) مثّل المحقّق النائينى رحمه الله للقضيّة الخارجيّة بقوله:« قتل من فى العسكر» و« نهب ما فى الدار» لكنّ الاستاذ المحاضر آية اللّه الفاضل« مدّ ظلّه» بدّلهما بما ذكره من المثال، لأجل كونه أوضح لمرام هذا المحقّق الكبير رحمه الله. م ح- ى.
[472] (2)(، 3) أراد المحقّق النائينى رحمه الله ب« الكبرى»: ما دخل عليه أداة العموم، وب« كلّيّة الكبرى»: نفس الأداة. م ح- ى.
[473] (3)
[474] (1) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 210.
[475] (1) إنّ الحكومة والنظارة تارةً تكون بتخصيص دليل آخر وتضييق دائرته، واخرى بتوسعته. م ح- ى.
[476] (1) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 211.
[477] (1) الحجّ: 78.
[478] (2) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: 43، وتهذيب الاصول 3: 517.
[479] (3) التعبير بالتعارض فى العامّ والخاصّ مبنىّ على التسامح، لأنّ العرف لا يرى بينهما معارضة، ولأجل هذا لا يجرى عليهما أحكام باب التعارض. منه مدّ ظلّه.

[480] (1) رسالة نفى الضرر- المطبوعة فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى-: 372.
[481] (1) البقرة: 197.
[482] (2) يمكن أن يكون بسكون الباء، ويمكن أن يكون بفتحها، والأوّل بمعنى المسابقة، والثانى بمعنى المال الذى يجعل لها. منه مدّ ظلّه.
[483] (3) الخفّ: الإبل والفيلة، والحافر: الخيل والبغال والحمير، والنصل: السيف والسهم والحراب، و« الحِراب»- جمع الحَرْبة-: آلة للحرب من الحديد قصيرة محدّدة، وهى دون الرمح. م ح- ى.
[484] (4) وسائل الشيعة 19: 252 و 253، كتاب السبق والرماية، الباب 3، الحديث 1 و 2.
[485] (5) سنن الدارمى 2: 323، كتاب البيوع، الباب 10، باب النهى عن الغشّ، الحديث 2541.
[486] (1) مثل« لسان العرب» و« مجمع البحرين» و« النهاية الأثيريّة». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام شيخ الشريعة رحمه الله.
[487] (2) قاعدة لا ضرر- لشيخ الشريعة الاصفهانى-: 24- 28.
[488] (1) وأورد الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» بعض موارده فى كتاب الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: 48، فراجع. م ح- ى.
[489] (1) النساء: 59.
[490] (2) وحكم العقل أيضاً إرشادى، لأنّه يحكم بلزوم إطاعة اللَّه لأنّ المطيع يستحقّ المثوبة والعاصى يستحقّ العقوبة. منه مدّ ظلّه.
[491] (3) الأحزاب: 6.
[492] (1) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: 49- 56.
[493] (1) التعبير فى الأوّل ب« الضرار» وفى الثانى ب« الضرر» هو مقتضى تحقيقه« مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال« الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى« الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح- ى.
[494] (2) التعبير فى الأوّل ب« الضرار» وفى الثانى ب« الضرر» هو مقتضى تحقيقه« مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال« الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى« الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح- ى.
[495] (3) رسالة نفى الضرر- المطبوعة فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى-: 372.
[496] (1) وليقطع مادّة الفساد. م ح- ى.
[497] (1) منية الطالب فى حاشية المكاسب 2: 209.
[498] (2) جملة« حتّى بلغ من الثمن ما شاء اللّه» تدلّ على مكالمة طويلة ومقاولة كثيرة لم تُذكر فى الرواية. منه مدّ ظلّه.

[499] (1) بحار الأنوار 2: 272، كتاب العلم، الباب 33، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات مسائل اصول الفقه، الحديث 7.
[500] (2) وسائل الشيعة 29: 20، كتاب القصاص، الباب 3 من أبواب القصاص فى النفس، الحديث 3.
[501] (1) أى كون النبىّ صلى الله عليه و آله فى مقام بيان حكم اللَّه تعالى. م ح- ى.
[502] (1) هذا لا ينافى ما تقدّم آنفاً من كون الحديث حاكماً على قاعدة« السلطنة» فى خصوص قصّة سمرة، لأنّ ذلک الكلام كان بالنسبة إلى الأمر بقلع النخلة والرمى بها إليه، وهذا بالنسبة إلى النهى عن الضرر والضرار. م ح- ى.
[503] (2) الأحزاب: 6.
[504] (1) النساء: 59.
[505] (1) الحجّ: 78.
[506] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

الجزء السادس

الاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 7
فى الاستصحاب

البحث حول تعريفه

اشارة

قد عرّف الاستصحاب بتعاريف لا يخلو شىء منها من الإشكال، بل فى بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع فى البحث لابدّ من تحقيق حقيقة الاستصحاب وموقعيّته، فنقول:
يحتمل بحسب التصوّر فى حقيقة الاستصحاب أربعة امور:
الأوّل: أن يكون أصلًا عمليّاً مجعولًا للشاكّ الذى هو عالم بالحالة السابقة، كما أنّ أصالة الحلّيّة والطهارة أصلان مجعولان للشاكّ الذى هو جاهل بالحالة السابقة، وعلى هذا يحتمل أن يكون أصلًا شرعيّاً كأصالة الطهارة والحلّيّة، ويحتمل أن يكون أصلًا عقلائيّاً كأصالة عدم النقل[1] من غير ردع شرعاً.
الثانى: أن يكون طريقاً إلى الواقع، وعلى هذا يحتمل أن يكون طريقاً شرعيّاً، كخبر الثقة بناءً على اعتباره شرعاً، ويحتمل أن يكون طريقاً عقلائيّاً أمضاه الشارع، كخبر الثقة بناءً على اعتباره من طريق بناء العقلاء، كما هو الحقّ، ومرَّ تحقيقه فى مبحث حجّيّة الخبر الواحد.
الثالث: أن يكون وظيفةً مقرّرة للشاكّ، لكن لأجل التحفّظ على الواقع، كأصالة الاحتياط فى الشبهة البدويّة الحكميّة على مذهب الأخباريّين، فإنّهم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 8
قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفّظ على الواقع، فإنّ الشاكّ فى طهارة ثوبه الذى كان نجساً لو استصحب النجاسة واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ فى حرمة شرب التتن لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع.
لكن يشكل هذا الاحتمال بأنّ استصحاب الطهارة ونحوه لا يكون تحفّظاً على الواقع لو كان نجساً واقعاً.
الرابع: أن يكون دليلًا عقليّاً من العقليّات غير المستقلّة، أى التى تنتهى إلى الحكم الشرعى لا بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمة شرعيّة، كالحكم بالملازمة بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل- بناءً على كون الاستصحاب دليلًا عقليّاً- يحكم بالملازمة بين وجوب صلاة الجمعة مثلًا شرعاً فى زمن الحضور وبين وجوبها كذلك فى زمن الغيبة.
فعلى الأوّل نبحث فى باب الاستصحاب فى كونه أصلًا عمليّاً ووظيفة مقرّرة للشاكّ فى شىء العالم بحالته السابقة، وعلى الثانى نبحث فى حجّيّته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحث فيها بعنوان كونه أصلًا عمليّاً للشاكّ ووظيفةً مقرّرةً له لأجل التحفّظ على الواقع، وعلى الرابع نبحث فى أنّ العقل هل يحكم بالملازمة بين ثبوت الحكم فى الحالة السابقة وبقائه فى الحالة اللاحقة أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف الاستصحاب يختلف حسب اختلاف هذه الاحتمالات الأربع، ولا يمكن أن يعرّف بتعريف واحد ملائم لكلّها.
قال الشيخ رحمه الله فى الرسائل: عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 9
«إبقاء ما كان»[2].
أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلًا عمليّاً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلّف ما كان فى مقام العمل.
وأمّا على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصحّ هذا التعريف، لأنّ حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل فى باب حجّيّة خبر الواحد، فكما أنّ حكمه بوجوب التصديق هناک لا يكون طريقاً إلى الواقع[3] كذلک حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملى الذى هو وظيفة المكلّف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنّ العمل بقول العادل فى مسألة حجّيّة الخبر الواحد لا يكون طريقاً فالإبقاء العملى هاهنا أيضاً لا يكون كذلک، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب- بناءً على كونه أمارة على الواقع- ب «إبقاء ما كان» سواء فسّر بحكم الشارع بالبقاء أو بإبقاء المكلّف عملًا، لعدم كون واحد منهما طريقاً إلى الواقع.
فلابدّ من تعريفه- بناءً على كونه أمارةً- ب «اليقين الملحوق بالشكّ»[4] أو «كون الشىء فى السابق»[5]، لأنّهما يفيدان الظنّ ويكشفان عن الواقع، كما أنّ الخبر الواحد يكشف عنه، لإفادته الظنّ.
وأمّا على القول بكونه أصلًا لأجل التحفّظ على الواقع فلابدّ من تعريفه ب «الشكّ المسبوق باليقين»، لأنّ هذا الشكّ حجّة على المكلّف ومنجّز للواقع عليه بناءً على هذا الاحتمال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 10
وأمّا على القول بكونه حكماً عقليّاً غير مستقلّ فالاستصحاب هو «الملازمة بين كون الشىء سابقاً وكونه لاحقاً»، لأنّها هى ما حكم به العقل بناءً على هذا الاحتمال.
والشاهد على عدم إمكان تعريف واحد له جامع لجميع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً قال فى حاشيته على الفرائد: لا يخفى أنّ حقيقة الاستصحاب وماهيّته يختلف بسب اختلاف وجه حجّيّته، وذلک لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار[6] كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملًا تعبّداً كان عبارةً عن التزام العقلاء به فى مقام العمل، ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد استعمال اللفظ فى معنيين بلا تعسّف وركاكة[7]، إنتهى.

وهذا الكلام وإن كان بعض فقراته محلّ إشكال يظهر ممّا سبق منّا آنفاً إلّا أنّه شاهد على موافقة المحقّق الخراسانى رحمه الله إيّانا فى عدم إمكان تعريف جامع لجميع الأقوال والاحتمالات فى الاستصحاب.

ثمّ إنّ للشيخ الأعظم رحمه الله هاهنا مطالب غير تامّة، لورود الإشكال على بعضها فى نفسه، وعلى بعضها الآخر بملاحظة الجمع بينه وبين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 11
كلام آخر له رحمه الله:
الأوّل: أنّه رحمه الله جعل النزاع الواقع بين الاصوليّين فى حجّيّة الاستصحاب[8]، مع أنّه لا يمكن الجمع بينه وبين تعريفه ب «إبقاء ما كان» الذى جعله أسدّ التعاريف[9]، سواء كان الإبقاء بمعنى عمل المكلّف على طبق ما كان أو بمعنى الحكم بالبقاء.
أمّا الأوّل: فلأنّ البحث عن حجّيّة عمل المكلّف غير معقول.
وأمّا الثانى: فلوضوح عدم كون النزاع فى باب الاستصحاب فى حجّيّة حكم الشارع ببقاء ما كان، فإنّه لو حكم به لما شكّ فى حجّيّته أحد، وهكذا لا يكون النزاع هاهنا فى حجّيّة حكم العقل بالبقاء.
وبالجملة: بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وجعل النزاع فى حجّيّته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملى من المكلّف أو بحكم الشارع أو العقل بالبقاء.
نعم، لو قلنا بكونه أمارة إلى الواقع وعرّفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ»، أو قلنا بكونه أصلًا للتحفّظ عليه وعرّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» فلا بأس حينئذٍ بجعل البحث فى حجّيّته، لأنّ معنى الحجّيّة- كما قلنا كراراً- هو المنجّزيّة فى صورة الإصابة والمعذّريّة فى صورة الخطأ، ولا مانع من أن يقع النزاع فى أنّ «اليقين الملحوق بالشكّ» هل هو منجّز ومعذّر فى زمن الشكّ أم لا؟ وأيضاً لا مانع من أن يقع النزاع فى أنّ مجرّد «الاحتمال المسبوق باليقين» هل هو منجّز أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 12
والنزاع الأوّل يكون كالنزاع فى حجّيّة الخبر الواحد، والثانى كالنزاع فى حجّيّة الشكّ فى الشبهات البدويّة الذى قال الأخباريّون بحجّيّته ووجوب الاحتياط، وقال الاصوليّون بعدمها وجريان البراءة.
الثانى: أنّه رحمه الله ذهب إلى كون الاستصحاب مسألة اصوليّة.
ولا يمكن أيضاً الجمع بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وبين جعله من المسائل الاصوليّة لو فسّرنا الإبقاء بالجرى العملى من المكلّف على طبق ما كان، لأنّ الضابط فى كون مسألة اصوليّة أن يجعل نتيجتها كبرى قياس يستنبط منه حكم شرعى، وعمل المكلّف على طبق الحالة السابقة لا دخل له فى تشكيل القياس لاستنباط الحكم أصلًا.
نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحكم الشارع بالبقاء يكون الاستصحاب مسألة

اصوليّة، لإمكان تشكيل القياس حينئذٍ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاة الجمعة فى زمن الغيبة مشكوک فيه، والشارع حكم ببقاء ما كان» فينتج أنّ صلاة الجمعة فى زمن الغيبة واجبة.
كما أنّا لو جعلناه أمارةً وعرّفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ» أو جعلناه أصلًا للتحفّظ على الواقع وعرّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» يكون مسألة اصوليّة، لكون البحث عن حجّيّته على الأوّل نظير البحث عن حجّيّة الخبر الواحد، وعلى الثانى نظير البحث عن حجّيّة الشكّ فى الشبهات البدويّة الذى ذهب الأخباريّون إلى حجّيّته ووجوب الاحتياط، والاصوليّون إلى عدم حجّيّته وجريان البراءة.
والفرق بين المسألة الاصوليّة والفقهيّة أنّ الاولى لا تكون هدفاً للمجتهد، بل هى آلة لاستنباط الحكم الشرعى، وأمّا الثانية فهى غرض نهائى له،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 13
وبعبارة أخصر: القاعدة الاصوليّة «ما به[10] ينظر» والقاعدة الفقهيّة «ما فيه ينظر».

إجراء المسائل الاصوليّة يختصّ بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إنّ من مختصّات المسألة الاصوليّة أن يكون إجرائها في مواردها مختصّاً بالمجتهد، وأن لا يكون للمقلّد حظّ فيه، فالاستصحاب مثلًا مسألة اصوليّة، لأنّ العامّى لا يتمكّن من إجرائه فى مورده، لأنّ موضوعه الشكّ فى الحكم الواقعى، وهو لا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ، لأنّا لا نريد منه الشكّ مطلقاً، بل الشكّ بعد الفحص الذى هو موضوع الاستصحاب، وحيث إنّ العامّى لا يقدر على الفحص، فلا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ المعتبر فى موضوع الاستصحاب، فلا يتمكّن من إجرائه فى موارده[11]. هذا حاصل ما أفاده فى هذه المسألة.

وفيه: أنّ إجراء كثير من المسائل الفقهيّة والقواعد الفرعيّة فى مواردها أيضاً يختصّ بالمجتهد، كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فإنّها قاعدة فرعيّة دالّة على أنّ كلّ معاملة يضمن بصحيحها يضمن بفاسدها، ومع ذلک لا يتمكّن من إجرائها إلّاالمجتهد، لعدم قدرة العامّى على تشخيص مصاديق «ما يضمن بصحيحه» كى يتمكّن من الحكم بضمان فاسده، فإنّه لا يطّلع على أنّ البيع مثلًا هل يضمن بصحيحه أم لا؟ بل تشخيص بعض مصاديقه صعب على المجتهد فضلًا عن المقلّد، كالبيع بلا ثمن والإجارة بلا اجرة، فإنّ الاطّلاع على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 14

أنّهما هل هما من مصاديق القاعدة أم لا مشكل جدّاً، وهكذا تشخيص أنّها هل هى مختصّة بالاجرة ومنفعة العين المستأجرة أو تعمّ نفس العين المستأجرة أيضاً مشكل.

وقاعدة «لا ضرر» أيضاً قاعدة فقهيّة، ومع ذلک إجرائها فى مواردها يحتاج إلى الاجتهاد، ولا يكون للعامّى حظّ فيه، فجعل هذا من مختصّات المسائل الاصوليّة لا يتمّ.

الرابع: يمكن المناقشة فيما أورده على السيّد بحر العلوم 0.

كلام العلّامة بحر العلوم رحمه الله فى المقام

بيان ذلک أنّ السيّد العلّامة بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دليلًا على الحكم فى مورده، وجعل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليلًا على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الثقة[12].

واستشكل عليه الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاصّ- كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر- ليس إلّاالحكم بثبوت النجاسة فى ذلک الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّانفس الحكم الشرعى؟ وهل الدليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 15
عليه إلّاقولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟ وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات[13]، إنتهى.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فى المسألة

أقول: المناقشة فى كلام الشيخ رحمه الله تتوقّف على مقدّمة:
وهى أنّا لو قلنا بأنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة فالاستصحاب داخل فى أىّ منها؟ هل هو من مصاديق الكتاب أو السنّة أو العقل أو الإجماع؟
اعلم أنّ الاصولى بما هو اصولى لا يبحث عن السنّة مطلقاً، بل يبحث عنها بما هى دليل على الحكم الشرعى، وهكذا البحث عن الأدلّة الثلاثة الاخر، فظواهر الكتاب مثلًا وإن كانت حجّة فى غير آيات الأحكام أيضاً، إلّاأنّ حجّيّة ظواهره بالنسبة إلى هذه الطائفة من الآيات لا تكون محطّ نظر الاصولى بما هو اصولى، لعدم كونها دليلًا على الحكم الشرعى، والعقل الذى يبحث عنه فى علم الاصول أيضاً هو العقل الذى يكون دليلًا على الحكم الشرعى، وأمّا العقل الدالّ على أنّ مضروب الاثنين فى الاثنين يساوى الأربعة لا يكون محطّ نظر الاصولى بما هو اصولى، وهكذا السنّة والإجماع.
وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب من الأدلّة الأربعة، وذلک لأنّ الدليل على اعتباره إن كان هو الأخبار- كما هى العمدة فى الباب- فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا يكون دليلًا على الحكم الشرعى، بل هو الدليل على الدليل، لأنّ وجوب صلاة الجمعة فى زمن الغيبة مثلًا لا يكون مدلولًا للخبر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 16
بلا واسطة، بل الدالّ عليه هو الاستصحاب، والخبر هو الدليل على اعتبار الاستصحاب، كما أنّ الخبر الواحد إذا دلَّ على حكم وقلنا بدلالة آية النبأ على حجّيّته لا تكون الآية دليلًا على الحكم، بل الدليل هو الخبر، والآية هى الدليل على اعتباره، وما نحن فيه أيضاً كذلک.
وحيث إنّ السنّة بما هى دليل على الحكم الشرعى الفرعى اخذت فى موضوع علم الاصول- كما عرفت- فليس الاستصحاب من السنّة حتّى يدخل فى الأدلّة الأربعة التى جعلها المشهور موضوع علم الاصول.
وهكذا ليس من الأدلّة الأربعة لو كان الدليل على اعتباره حكم العقل، لأنّ العقل أيضاً بما هو دليل على الحكم الشرعى اخذ موضوعاً لهذا العلم لا مطلقاً.
نعم، يمكن القول بعدم انحصار أدلّة الأحكام بالأربعة، فالاستصحاب دليل برأسه وداخل فى موضوع علم الاصول مستقلًّا، كما ذهب إليه بعض المحقّقين منهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى»[14].
إذا عرفت هذا ظهر لک أنّ الحقّ ما ذهب إليه السيّد العلّامة بحر العلوم، وظهر أيضاً إشكال قول الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدليل على ثبوت

النجاسة فى زمن الشكّ ليس إلّاالاستصحاب الذى هو أصل ووظيفة مقرّرة للشاكّ، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الدليل على الدليل، كما قال السيّد بحر العلوم رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 17
فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

البحث حول الأقوال فى المسألة

اشارة

إذا عرفت تعريف الاستصحاب وما يتعلّق به فاعلم أنّ الاصوليّين اختلفوا فى جريان الاستصحاب وعدمه على أقوال كثيرة:

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

اشارة

منها: التفصيل بين الحكم الشرعى الذى ثبت بدليل العقل بمعونة الملازمة[15]، وبين الحكم الشرعى الذى ثبت بغيره من الأدلّة الثلاثة، فيجرى فى الثانى دون الأوّل.
وهذا التفصيل ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى فرائده، حيث قال: ولم أجد من فصّل بينهما، إلّاأنّ فى تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى- وهو الحكم العقلى المتوصّل به إلى حكم شرعى- تأمّلًا، نظراً إلى أنّ الأحكام العقليّة كلّها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعى، والشكّ فى بقاء المستصحب وعدمه لابدّ وأن يرجع إلى الشكّ فى موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلى بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 18
قيود فعل المكلّف الذى هو الموضوع، فالشكّ فى حكم العقل حتّى لأجل وجود الرافع لا يكون إلّاللشكّ فى موضوعه، والموضوع لابدّ أن يكون محرزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب- كما سيجىء- ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشكّ من جهة الشكّ فى وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشكّ فى استعداد الحكم، لأنّ ارتفاع الحكم العقلى لا يكون إلّابارتفاع موضوعه، فرجع الأمر بالأخرة إلى تبدّل العنوان، ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث إنّه ضارّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضيّة غير قابلة للاستصحاب عند الشكّ فى الضرر مع العلم بتحقّقه سابقاً، لأنّ قولنا: «المضرّ قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع فى إثبات القبح عند الشكّ فى بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال: إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأنّ الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان «المضرّ»، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقى فيه باقٍ فى زمان الشكّ أو مرتفع، فيستصحب الحكم الشرعى[16].
إنتهى كلامه رحمه الله.

واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأمرين بقوله:
والحقّ فساد هذا التفصيل وعدم التفاوت فى جريان الاستصحاب بذلک، فإنّ ما أفاده من لزوم کون موضوع حکم العقل مبيّناً بتمامه عنده إنّما يصحّ فيما
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج6، ص: 19
إذا کان حکم العقل بقبح شىء منحلّاً إلى حکمين: أحدهما: الحکم بقبحه، وثانيهما: الحکم بعدم قبح غيره، نظير القضيّة الشرطيّة الدالّة على المفهوم، ومن الضرورى أنّ الأمر ليس کذلک، إذ هو فرع أن يکون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وکثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شىء أو قبحه باعتبار کونه القدر المتيقّن فى ذلک، وإن کان يحتمل بقاء ملاک حکمه مع انتفاء بعض الخصوصيّات[17] أيضاً، فإذا فرضنا الشکّ فى بقاء الحکم العقلى مع انتفاء بعض الخصوصيّات الغير المقوّم للموضوع بنظر العرف فلا محالة يشکّ فى بقاء الحکم الشرعى أيضاً ويجرى الاستصحاب، لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشکوکة.
سلّمنا أنّ موضوع حکم العقل لابدّ من کونه مبيّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصيّاته، إلّاأنّ ما أفاده من ارتفاع الحکم الشرعى بارتفاعه ممنوع، فإنّ الحکم الشرعى إنّما يتبع الحکم العقلى فى مقام الاستکشاف والإثبات، لا فى مقام الثبوت والواقع، فربما يکون قيد له دخل فى استقلال العقل بشىء إلّاأنّه غير دخيل فيما هو الملاک عند الشارع أصلًا، فإنّ الحکم الشرعى تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، کانت مستکشفة عند العقل أو لم تکن، فإذا فرضنا ارتفاع الحکم العقلى التابع لاستکشافه الملاک الواقعى، فلا يلزم من ذلک ارتفاع الحکم الشرعى التابع لنفس الملاک الواقعى المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلک الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالة يشکّ فى بقاء الحکم الشرعى، ومع عدم کون تلک
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج6، ص: 20
الخصوصيّة مقوّمة للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة فى ثبوت الحکم للموضوع تکون القضيّة المشکوکة متّحدة مع القضيّة المتيقّنة، فيجرى الاستصحاب لا محالة[18]، إنتهى کلامه رحمه الله.

وقد اجیب عن الإشکال الأوّل بأنّ کون العقل جازماً بالمناط فی الموضوع المرکّب علی سبیل الإجمال والإهمال غیر معقول، لأنّه یقطع بأنّ أیّ جزء من أجزاء الموضوع دخیل فی مناط حکمه وأیّ جزء منها لیس له دخل فیه.
أقول: العقل القاطع بذلک هو العقل الکامل، کعقل المعصومین علیهم السلام، وأمّا عقولنا الناقصة التی نبحث فیها فقد تجزم بالمناط فی موضوع مرکّب علی سبیل الإجمال والإهمال، فتحکم بالحسن أو القبح فی صورة اجتماع عدّة امور من باب القدر المتیقّن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحیثیّات یتردّد العقل فی بقاء حکمه، لعدم علمه بکون هذا الذاهب هل هو دخیل فی مناط حکمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجمیع وجوه الأشیاء وجمیع المناطات، فیستصحب الحکم الشرعی المستنبط من العقلی، فما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی الوجه الأوّل صحیح متین.
لکن یمکن المناقشة فی إشکاله الثانی بأنّه لا یعقل ارتفاع الحکم العقلی وبقاء الحکم الشرعی التابع له، لأنّ مقتضی الملازمة بینهما انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم، فلا یمکن القطع بارتفاع الملزوم- وهو الحکم العقلی- والشکّ فی ارتفاع اللازم الذی هو الحکم الشرعی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 21
نعم، یمکن أن یکون للحکم الشرعی ملاک أوسع من ملاک الحکم العقلی، فیکون للشارع حکم بعد انتفاء حکم العقل، لکن هذا حکم مستقلّ شرعی غیر تابع للحکم العقلی ولابدّ له من دلیل غیر الملازمة بین حکم العقل والشرع.
وبعبارة اخری: إذا انتفی بعض خصوصیّات الموضوع الذی له دخل فی حکم العقل وانتفی حکم العقل ینتفی بتبعه الحکم الشرعی التابع له قطعاً، فلا یجری الاستصحاب فیه ولو کان فی المورد حکم شرعی آخر بحسب البقاء، فهو مشکوک الحدوث، فلا یکون فی المقام حکم شرعی مقطوع الحدوث ومشکوک البقاء حتّی یستصحب.

والتحقيق فى المقام ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» فى الرسائل، وهو أنّ القول بعدم جريان استصحاب الحكم الشرعى المكشوف من الحكم العقلى غير تامّ وإن قلنا بعدم تحيّر العقل فى موضوع حكمه وعدم ترديده فى ملاكه فلا يخلو إمّا أن يقطع بعدم مدخليّة الخصوصيّة المرتفعة فيدرک بقاء حكمه قطعاً، وإمّا أن يقطع بمدخليّتها فيقطع بارتفاع حكمه، ولا يكون فى البين شقّ ثالث.
بيان ذلک يحتاج إلى ذكر مقدّمة، وهى أنّ العقل يحكم بحسن عنوان مبيّن وقبح عنوان مبيّن آخر، ثمّ قد يتصادق العنوانان فى مصداق خارجى ويقع التزاحم بين الحكمين، فيقدّم العقل ما هو أقوى ملاكاً، وإن تساويا حكم بالتخيير عملاً.
مثال ذلک: أنّ العقل يدرک قبح الكذب وحسن إنقاذ المؤمن من الهلاک، فلو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 22
كان الإنقاذ متوقّفاً على الكذب تصادق فى الكذب الموجب للإنقاذ عنوانان: أحدهما قبيح، والآخر حسن، لكنّ العقل بعد ملاحظة ملاک كلّ منهما يقطع بأنّ مناط حسن الإنقاذ أقوى من مناط قبح الكذب، فيحكم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الكذب هاهنا.
هذا محصّل ما ذكره مقدّمة.
ثمّ قال: إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجى حَسَناً محضاً حُسْناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى، ثمّ يشكّ فى صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً، فيقع الشكّ فى الموضوع الخارجى[19] بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلک.
مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلاً، فقد يغرق مؤمن، فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعى بوجوبه، ثمّ يشكّ فى تطبيق عنوان «السابّ للّه‌ورسوله» عليه فى حال الغرق، حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، ويكون هذا المناط أقوى من الأوّل، أو دافعاً له، فيشكّ[20] العقل فى حسن الإنقاذ الخارجى وقبحه، ويشكّ فى حكمه الشرعى.
ومثال الثانى: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذٍ فى الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثمّ يشكّ- بعد رشده- فى صيرورته مؤذياً، فيشكّ فى حكمه الشرعى، فاستصحاب الحكم العقلى فى هذه المقامات ممّا لا مجال له، لأنّ حكم العقل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 23

مقطوع العدم، فإنّ حكمه فرع إدراک المناط، والمفروض أنّه مشکوک فيه، وأمّا الحکم الشرعی المستکشف منه قبل الشکّ فی عروض العنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا کان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجی لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً- کالمثالين المتقدّمين- فإنّ عنوان «السابّ» و «المؤذی» من الطوارئ التی لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.
فتلخّص ممّا ذکرنا جواز جريان الاستصحاب فی الأحکام المستکشفة عن الحکم العقلی[21]، إنتهی کلامه «حفظه اللّه تعالی» وهو صحيح متين.
اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج6، ص: 25
فی جريان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی

فی جریان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی

اشارة

ومنها: التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع، فيجرى فى الثانى دون الأوّل، وهذا أيضاً ما اختاره الشيخ العلّامة الأنصارى رحمه الله[22] فى الرسائل[23].

ولمّا كانت هذه المسألة مهمّة بحسب الآثار الفقهيّة فلابدّ من توضيح مراده من المقتضى والرافع حتّى يتّضح الحقّ، فنقول:
للمقتضى ثلاثة معانٍ:
أ- مناط الحكم، وهو المصلحة والمفسدة، فإنّهما تقتضيان الوجوب والحرمة، وهذا المعنى هو الذى أراده المحقّق الخراسانى رحمه الله من قوله: أوّل مرتبة الحكم هو الاقتضاء.
والرافع على هذا عبارة عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى- أى من تأثير المناط فى الحكم-.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 26
وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث مانع عن تأثيره فى الحكم بقاءً مع علمنا ببقاء المناط والمقتضى كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.
ب- السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنّه مقتضٍ لتحقّق المسبّب، كعقد النكاح المقتضى للزوجيّة وعقد البيع المقتضى للملكيّة، وعلى هذا فالرافع هو ما يرفع تأثير السبب فى المسبّب، كالطلاق، وفسخ المعاملة.
وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث شىء يمنع عن تأثيره فى المسبّب بقاءً مع علمنا ببقاء أصل السبب كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.
مثال ذلك: أنّ الوضوء سبب للطهارة، فإن شككنا فى أنّ المذى مثلًا هل هو يرفع الطهارة أم لا، فهذا الشكّ يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أنّ الوضوء هل هو سبب للطهارة إلى أن يخرج المذى فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشكّ فى المقتضى، والآخر: أنّ خروج المذى هل هو يرفع تأثير الوضوء فى الطهارة بقاءً أم لا مع العلم باقتضائه وسببيّته لها حتّى بعد خروج المذى أيضاً، وهو الشكّ فى الرافع.
ج- استعداد البقاء وقابليّته، وعلى هذا فالرافع عبارة عن أمر حادث رافع له.
وتطبيق هذا المعنى على المقام أنّا تارةً: نشكّ فى استعداد شىء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث أمر رافع له مع العلم بأنّه كان قابلًا للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشكّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 27
فى الرافع.
مثال ذلك: أنّ الشكّ فى ذهاب اشتعال السراج يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون منشأه الشكّ فی قابليّة النفط الذی كان فی السراج واقتضائه للبقاء حتّی فی زمن الشكّ، والآخر: أن يكون منشأه الشكّ فی حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأوّل هو الشكّ فی المقتضی، والثانی هو الشكّ فی الرافع.
وليعلم أنّ المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبة إلی زمن الشكّ، لا الدوام إلی الأبد، فيمكن أن يكون الشكّ فی زمان شكّاً فی الرافع ولكنّه لو حدث بعد ساعة لكان شكّاً فی المقتضی كما هو واضح.
وظاهر الشيخ رحمه الله فی موارد من كلامه هو المعنی الثالث.

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله علی کون مراد الشیخ من المقتضی والرافع هو المعنی الثالث بأنّ القول بعدم جریان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی بالمعنیین الأوّلین یستلزم إنکار جریان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصیل بین الشکّ فی المقتضی والرافع، مع أنّ الشیخ رحمه الله لا یکون منکراً لحجّیّة الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصیل کما هو واضح.
توضیح ذلک: أنّه بناءً علی المعنی الأوّل لا یعقل الشکّ فی الرافع إلّا فی صورة العلم ببقاء المناط، ولا طریق لنا إلی إحراز بقاء المناط فی صورة الشکّ فی بقاء الحکم، ولا نجد مورداً یکون بقاء الحکم فیه مشکوکاً وبقاء ملاکه مقطوعاً، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی، مثلًا إذا شککنا فی بقاء وجوب صلاة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 28
الجمعة شککنا فی بقاء مناطه أیضاً، إذ لا طریق لنا إلی بقاء المناط فی صورة الشکّ فی الحکم.
وهکذا بناءً علی المعنی الثانی، لأنّه کلّما صار المسبّب الشرعی مشکوکاً فیه صار سببه أیضاً مشکوکاً فیه، إذ لا طریق لنا إلی القطع ببقاء السبب الشرعی فی صورة الشکّ فی بقاء المسبّب، ولا نجد مورداً یکون بقاء المسبّب فیه مشکوکاً وبقاء السبب محرزاً لنا، مثلًا کلّما شککنا فی ناقضیّة المذی للوضوء شککنا فی أنّ الشارع هل جعله سبباً للطهارة حتّی بعد خروج المذی أو جعله سبباً لها بالنسبة إلی ما قبل خروجه فقط، فبقاء السببیّة المجعولة شرعاً مشکوک فیه، وکلّما شککنا فی وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنتِ خلیّة» شککنا فی بقاء سببیّة عقد النکاح حتّی بعد هذا القول وعدمه، ففی هذا المثال أیضاً یکون بقاء السببیّة المجعولة شرعاً مشکوکاً فیه، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی بهذا المعنی.
فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ القول بالتفصیل فی جریان الاستصحاب بین الشکّ فی المقتضی والرافع وإرادة المعنی الأوّل أو الثانی من المقتضی والرافع لا یجتمعان، وحیث إنّ الشیخ رحمه الله قائل بالتفصیل فلا محالة أراد منهما المعنی الثالث[24].
هذا محصّل کلام النائینی رحمه الله فی مقام الاستدلال علی أنّ مراد الشیخ رحمه الله من المقتضی هو قابلیّة البقاء والاستمرار ومن الرافع أمر رافع للشیء القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنیین الأوّلین.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 29

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ إحراز استعداد[25] بقاء الموضوعات الخارجیّة وإن کان ممکناً لنا، إلّاأنّه لا طریق لنا إلی إحراز قابلیّة بقاء الأحکام إلّامن قبل الدلیل الشرعی، فکما أنّه یمکن إحراز بقاء الحکم من الدلیل الشرعی یمکن إحراز بقاء ملاکه أیضاً، إذ بقاء الحکم یستلزم بقاء ملاکه قطعاً، فلو دلّ الدلیل الشرعی علی أنّ الحکم الفلانی مستمرّ ذاتاً لولا الرافع إلی الأبد، أو إلی غایة کذائیّة، یستکشف منه المقتضی بمعنی الملاک، فلا یکون الشکّ حینئذٍ فی بقائه من قبیل الشکّ فی المقتضی، لا بالمعنی الثالث ولا بالمعنی الأوّل یعنی الملاک.
وبالجملة: لا یکون حکم إلّاعن ملاک، فأصل الحکم یکشف عن أصل الملاک، واستمراره عن استمراره[26].
هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام[27].

أقول: یمکن الجواب عن هذا الإشکال بأنّ استمرار الحکم وإن کان کاشفاً عن استمرار الملاک، إلّاأنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحکم عندنا، وإلّا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 30
فلم نفتقر إلی الاستصحاب، بل بقاء الحکم مشکوک لنا، غایة الأمر أنّ الدلیل الشرعی یدلّ علی قابلیّته للاستمرار والبقاء، لا علی نفس الاستمرار، فإذا کان استمرار الحکم مشکوکاً کان بقاء ملاکه أیضاً مشکوکاً، فکان من قبیل الشکّ فی المقتضی بالمعنی الأوّل، وإن کان من قبیل الشکّ فی الرافع بالمعنی الثالث، فإشکال سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لا یتوجّه إلیالمحقّق النائینی رحمه الله.
وکیف کان، فمراد الشیخ رحمه الله من المقتضی والرافع هو المعنی الثالث، إمّا بقرینة ظاهر کلامه فی موارد عدیدة- کما ذکرنا- أو بما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقیق فی صحّة ما اختاره رحمه الله من التفصیل.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 31

تحليل أخبار الاستصحاب

اشارة

فلابدّ من ملاحظة أخبار الباب حتّى يتّضح ما هو الحقّ، إذ ادّعى الشيخ رحمه الله ظهور هذه الأخبار فى التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع.

صحيحة زرارة الاولى

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسى رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له[28]: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّک إلى جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّي يجىء من ذلک أمرٌ بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشکّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»[29].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 33
فيما يقتضيه أخبار الاستصحاب

البحث حول الحديث

اشارة

هذهالرواية كما ترى مشتملة على فقرتين، والظاهر أنّ شبهة زرارة فى الفقرة الاولى كانت شبهة حكميّة، لا بمعنى أنّه لم يعلم ناقضيّة النوم للوضوء، لأنّ ذلک يعلمه العوامّ، فضلًا عن مثل زرارة، فشبهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:
أ- أنّه كان عالماً بعدم كون الخفقة والخفقتين من مصاديق النوم، ولكنّه شكّ فى كون الخفقة ناقضة مستقلّة.
ب- أنّه كان عالماً بكونهما من مصاديقه، ولكنّه شكّ فى أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقيل الغالب على جميع الحواسّ أو مطلق النوم حتّى مرتبته الضعيفة التى يعبّر عنه بالخفقة والخفقتين.
ج- أنّه شكّ فى مفهوم النوم وأنّه هل يشمل الخفقة والخفقتين أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجميع مراتبه.
وعلى جميع هذه الاحتمالات لم يعلم زرارة أنّ الخفقة والخفقتين تنقضان الوضوء أم لا؟
وهل يمكن القول بتعيّن الاحتمال الثانى بقرينة قوله: «الرجل ينام» بتقريب أنّه قرينة على علمه بتحقّق النوم بالخفقة والخفقتين، ولكنّه سأل عن كونه ناقضاً بهذه المرتبة الضعيفة أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثانى.
أقول: لا، لأنّه بمعنى «يريد النوم» لا بمعنى «تحقّق منه النوم»، لأنّه لو أراد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 34
تحقّق النوم القطعى لعبّر بالفعل الماضى وقال: «الرجل قد نام» لأنّه التعبير المعمول فى نظائره، مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع».

«القلب» فى الخبر لا يكون بمعناه المعروف فى زماننا هذا، وهو العضو المخصوص من الجسم، لأنّه لا نوم فيه، بل بمعنى مركز الحواسّ، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ الناقض هو النوم الغالب على جميع الحواسّ، ورفعت شبهته.
ثمّ حدثت له شبهة اخرى سأل عنها فى الفقرة الثانية، وهو أنّه إذا شكّ فى تحقّق هذا النوم الناقض فهل إليه سبيل بالأمارات الظنّيّة مثل حركة شىء إلى جنبه مع عدم علمه به أم لا؟
فأجاب عليه السلام: بأنّه «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلک أمرٌ بيّن، إلخ».
وهذه الفقرة الثانية هى التى استدلّ بها الاصوليّون فى باب الاستصحاب، والمعروف بينهم هو الاستدلال بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشکّ وإنّما ينقضه بيقين آخر».
والظاهر إمكان الاستدلال بالصدر أيضاً، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلک أمر بيّن»، لأنّ معناه عدم وجوب الوضوء عليه عملًا فى مورد الشکّ فى تحقّق النوم، أى له استصحاب عدم تحقّق النوم حتّى يستيقن أنّه قد نام ويجىء من ذلک أمرٌ بيّن، وليس معناه أنّ الناقض هو اليقين بالنوم، لأنّ الناقض- على ما يستفاد من الأخبار- هو النوم الواقعى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 35
سواء تيقّن به أم لا، فلا معنى لقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» إلّا استصحاب عدم تحقّق النوم.

معنى قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه إلخ»

وأمّا قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه إلخ» ففيه احتمالات:
الاحتمال الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً، أى إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه إلخ» تعليل للجزاء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل[30].
لكن هاهنا شبهتان:
الاولى: أنّه دليل على جريان الاستصحاب فى مورد الشكّ فى بقاء الوضوء فقط، ولا يستفاد منه قاعدة كلّيّة.
إن قلت: يمكن التمسّک بعموم التعليل، لعدم كون المورد مخصّصاً.
قلت: التمسّک بعموم التعليل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنّما يقتضي جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ فى تحقّق سائر النواقض غير النوم أيضاً، ولا يقتضى السراية بغير باب الوضوء كما هو واضح.
إن قلت: هذا صحيح بالنسبة إلى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» حيث قيّد اليقين بالوضوء، إلّاأنّ الاستدلال بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ إلخ» ممّا لا مانع منه، لأنّه مطلق.
قلت: يحتمل أن يكون اللام فى «اليقين» للعهد الذكرى، لا للجنس، فالمراد

به أيضاً هو اليقين بالوضوء، ولا إطلاق فى البين، لأنّ من شرط تحقّق الإطلاق عدم كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقيديّة، وإلّا صار الكلام مجملًا، كما أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل يوجب إجمال ما قبل الأخيرة منها ولا يمكن التمسّک بعمومها أو إطلاقها، وفيما نحن فيه قوله عليه السلام: «من وضوئه» كما أنّه قيد لليقين المذكور فى الصغرى يصلح لأن يكون قيداً لليقين المذكور فى الكبرى، فاللام يحتمل أن يكون للجنس ويحتمل أن يكون للعهد الذكرى، فاليقين مجمل لا إطلاق فيه.
الثانية: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ الإمام عليه السلام أراد إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لأنّ الشكّ فى بقاء الوضوء ناشٍ من الشكّ فى حصول الناقض، وأصالة عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء.
وبعبارة اخرى: الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلک أمرٌ بيّن» أنّه تمسّک بأصالة عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:
«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ» أنّه تمسّک

باستصحاب الوضوء، وهذا إجراء الاستصحاب فى ناحية السبب والمسبّب جميعاً، مع أنّ الثانى محكوم الأوّل، وجريان الأصل المحكوم مقدّماً على الحاكم أو فى عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأوّل

والجواب عن الشبهة الاولى: أنّ المناط فى معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن استفادة الكلّيّة من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بإلغاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 37
الخصوصيّة عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع[31]، ضرورة أنّ العرف يرى أنّ اليقين- لكونه مبرماً مستحكماً- لا ينقض بالشكّ الذى لا إبرام فيه ولا استحكام، فالعرف يستظهر منه بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أنّ اليقين مطلقاً- سواء كان متعلّقاً بالوضوء أو غيره- لا ينقض بالشكّ، وقياس المقام بباب الاستثناء المتعقّب للجمل مع الفارق، لأنّ العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقدّمة على الأخيرة هناک، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبة بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناک.

وأمّا الشبهة الثانية: فأجاب عنها سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسألة- أى شبهة نقض الوضوء وعدمه- لا بنحو الصناعة العلميّة وأنّ نكتة عدم وجوب الوضوء بعد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عدم نومه هى جريان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجة المسألة لزرارة، من دون أن يبيّن دليله، فإنّه سأله عن وجوب الوضوء وعدمه عند الشكّ فى تحقّق النوم، فأجاب عليه السلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأمّا كونه لأجل جريان أصالة الطهارة أو أصالة عدم الناقض للوضوء فهو غير منظور، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الإعادة وعدمه، لا إقامة البرهان عليه بنحو الصناعة العلميّة، كما أنّ العامّى لو سأل المجتهد عن وجوب الوضوء عليه عند الشكّ فى حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبيّن دليله، لأنّ درک الدليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 38

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامّى الذى لا يدركه[32].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

ويرد عليه أوّلًا: أنّ زرارة لم يكن عامّيّاً، بل كان من الفضلاء، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان[33] الباء»[34].

وثانياً: أنّ ظاهر الرواية بيان دليل الحكم، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» برهان متشكّل من صغرى وكبرى، ولو كان بصدد بيان نتيجة المسألة فقط- وهو الحكم الشرعى- ولم يكن منظوره عليه السلام بيان دليله بنحو الصناعة العلميّة لاكتفى فى الجواب بقوله: «لا» فانضمام قوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلک أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين إلخ» إليه دليل على كونه فى مقام الاستدلال على عدم وجوب الوضوء، فهو عليه السلام بصدد بيان المسألة بنحو الصناعة العلميّة، فما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم فى الجواب عن الشبهة لا يتمّ عندنا.

والحقّ فى الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببى على المسبّبى إنّما كان فيما إذا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 39
كانت السببيّة شرعيّة، لا فيما إذا كانت عقليّة أو عاديّة.
توضيح ذلک: أنّا إذا غسلنا الثوب النجس فى الماء الذى شکّ فى بقاء کرّيّته وأجرينا استصحاب الکرّيّة ثبتت کرّيّته تعبّداً وصارت موضوعة للأخبار التى دلّت على طهارة الثوب النجس بالغسل بالماء الکرّ، لأنّ هذه الأخبار تدلّ على طهارة الثوب المغسول بالماء الکرّ، سواء ثبتت کرّيّته بالوجدان أو تعبّداً، فلا تصل النوبة إلى استصحاب نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشکوک بقاء کرّيّته، إذ الاصول لا تجرى فيما إذا کان الدليل الاجتهادى موجوداً.
وأمّا فى المقام فليس عدم النوم سبباً شرعيّاً لکون الإنسان على وضوء، بل سبب عقلى، لأنّ الشارع لم يقل فى آية أو رواية: «من لم ينم کان على وضوء» بل العقل يدرک أنّ المتوضّى ما لم ينم فهو على وضوء، فعدم النوم سبب عقلى لکون الإنسان على وضوء، لا شرعى، فاستصحاب عدم النوم لا ينقّح موضوع دليل اجتهادى حتّى لا يجرى استصحاب بقاء الوضوء.
وبالجملة: إنّ الأصل فى ناحية السبب مقدّم على الأصل فى ناحية المسبّب إذا کانت السببيّة شرعيّة، وأمّا إذا کانت عقليّة أو عاديّة فلا، ووجهه أنّا إذا أجرينا الاستصحاب فى السبب الشرعى صرنا واجداً لدليل اجتهادى فى ناحية المسبّب، کاستصحاب الکرّيّة، فإنّ الشارع جعل الماء الکرّ سبباً للطهارة فى الأخبار، فإذا استصحبنا الکرّيّة کان المرجع هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسة الثوب.
بخلاف إجراء الاستصحاب فى السبب العقلى، فإنّه لا يوجب أن نکون واجدين لدليل اجتهادى فى ناحية المسبّب، فلا مانع من الاستصحاب فى ناحيته أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 40
هذا ما استفدناه من بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى وجه تقدّم الأصل السببى على المسبّبى[35]، وإن لم يکن بيانه واضحاً بهذا الوضوح الذى نحن ذکرناه.
واتّضح بما ذکرنا أنّ استصحاب عدم النوم فى المقام لا يجرى أصلًا، إذ لابدّ فى باب الاستصحاب من کون المستصحب أثراً شرعيّاً، أو موضوعاً لأثر شرعى، وعدم النوم لا يکون واحداً منهما.
فما ذکرناه[36] من کون قولِه عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى

يجىء من ذلک أمر بيّن» دليلًا على استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا يساعده القواعد.
فتحصّل من ذلک أنّ معنى الرواية- على هذا الاحتمال- أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين منه، وكلّ من كان على يقين من شىء لا ينقض يقينه بالشکّ أبداً.
وهذا الاحتمال- كما قلنا- هو الظاهر من الرواية، وهو الذى ذهب إليه الشيخ فى الرسائل.

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ضعّفه بقوله: وأمّا احتمال أن یکون ذلک[37] علّة للجزاء المقدّر، وهو «فلا یجب علیه الوضوء» فهو ضعیف غایته، وإن قوّاه الشیخ قدس سره، بداهة أنّه علی هذا یلزم التکرار فی الجواب وبیان حکم المسؤول
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 41
عنه مرّتین بلا فائدة، فإنّ معنی قوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن» عقیب قول السائل: «فإن حرّک فی جنبه شیء» هو أنّه لا یجب علیه الوضوء، فلو قدّر جزاء قوله: «وإلّا» بمثل «فلا یجب علیه الوضوء» یلزم التکرار فی الجواب، من دون أن یتکرّر السؤال، وهو لا یخلو عن حزازة. فاحتمال أن یکون الجزاء محذوفاً ضعیف غایته[38]، إنتهی.

ويمكن دفعه بأنّه عليه السلام لم يكرّر الجواب فى ظاهر كلامه، إذ اكتفى بقوله:
«وإلّا» ولم يذكر الجزاء صريحاً حتّى يستلزم التكرار وإن كان فى المعنى تكراراً ولكنّه لا ضير فيه إذا كان توطئةً لإفادة قاعدة كلّيّة كما فى المقام، فإنّه عليه السلام بعد بيان الحكم بقوله: «لا[39]، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلک أمر بيّن» قال: «وإلّا»[40] توطئة لبيان علّة الحكم، وهى «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» حتّى يستفيد منه السائل قاعدةً كلّيّة فى جميع موارد الشكّ فى بقاء ما يتيقّن به فيستصحبه.
الاحتمال الثانى: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» وهو مختار المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال:
لا ينبغى الإشكال فى كون الجزاء هو نفس قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه».
لا يقال: إنّ وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعى للسائل، لا الإخبار بأنّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 42
على وضوء.
فإنّه يقال: تؤوّل هذه الجملة الإخباريّة إلى الإنشائيّة، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء[41].

أقول: تأويل هذه الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة يتصوّر على وجهين:
أ- أن تكون بمعنى «وإن لم يستيقن أنّه قد نام يجب أن يكون على يقين من وضوئه».
ولكن هذا لا يوافق الصدر، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام»، فإنّه يدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه- عند الشكّ فى تحقّق النوم- لأجل تحصيل اليقين بالوضوء، بل جاز له الدخول فى الصلاة وأمثالها فى صورة الشكّ فى النوم المستلزم للشكّ فى بقاء وضوئه.
ب- أن تكون بمعنى أنّه «إن لم يستيقن أنّه قد نام فإنّه على يقين من وضوئه فى محيط الشرع تعبّداً» أى الشارع لم ير شكّه شكّاً إذا كان مسبوقاً باليقين، بل يراه يقيناً، فهو لا يكون شاكّاً عند الشارع، بل متيقّن عنده تعبّداً.
لكنّه أيضاً لا يصحّ، لأنّه مخالف للذيل، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، فإنّه ظاهر فى أنّ الشارع يرى شكّه شكّاً، ولكنّه نهى عن نقض اليقين به.
فهذان الوجهان وإن كانا صحيحين لتأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة مع قطع النظر عن سائر فقرات الرواية، إلّاأنّهما مخالفان لسائر الفقرات، فلا

يصار إليهما لأجل هذه الجهة.
وأمّا التأويل الذى ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فهو باطل فى نفسه، إذ لا يكون فى الرواية لكلمة «البناء» عين ولا أثر حتّى يصحّ هذا المعنى.
وبعبارة اخرى وأوضح: لو سُئل الإمام عليه السلام عمّن صلّى إلى غير القبلة مثلًا فأجاب بأنّه «يعيد» فهو إخبار بمعنى الإنشاء[42]، أى «يجب الإعادة» فبدّلنا هيئة الفعل المضارع بالحكم- وهو «يجب»- وجعلنا مادّته- وهى «الإعادة»- متعلّق الحكم من غير أن نضمّ إليه شيئاً من الخارج، هذا لا إشكال فيه، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ضمّ إلى الجملة كلمة «البناء» وهو شىء خارج منها لا يجوز ضمّه إليها.
نعم، لو قال: «وإلّا فإنّه يبنى على يقين من وضوئه» لصحّ التأويل إلى الإنشاء بالمعنى الذى ذكره رحمه الله. هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً للشرط وتفسيره ب «فإنّه يجب البناء على يقين من وضوئه» جعله فى صدر كلامه صغرى لبرهان كبراه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[43]، مع أنّه

بناءً على كونه إنشاءً بالمعنى الذى ذكره يصير نتيجةً للبرهان لا صغرى له.
توضيح ذلک: أنّ نتيجة «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هى «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه» وهذه عبارة اخرى لقوله:
«يجب البناء على يقين من وضوئه»، فجعله بمعنى الإنشاء مع جعله أيضاً صغرى للبرهان يستلزم الاتّحاد بين الصغرى والنتيجة معناً وإن اختلفتا تعبيراً.
وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شىء واحد معلوماً ومجهولًا فى زمان واحد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنّه مقدّمة للقياس كان معلوماً حين تشكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقدّمتيه أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنّه نتيجة للقياس كان مجهولًا حين تشكيله، وهذا واضح.
وثالثاً: أنّه لا يمكن- بناءً على كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزءاً للشرط- استفادة قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب حتّى فى خصوص باب الوضوء، لأنّ لازمه أن يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء وبمعناه، فكأنّه قال: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فليبن على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى النوم»، فالمراد عدم نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى النوم فقط، ولا يدلّ على عدم وجوب الوضوء عند الشكّ فى البول أو الريح أو نحوهما، فلا يستفاد منه قاعدة كلّيّة

حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلًا عن جميع الأبواب.
إن قلت: إنّه ظاهر فى عدم خصوصيّة النوم أو الوضوء، فيمكن استفادة قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.
قلت: الظهور ممنوع، لأنّ الوجدان قاض بأنّ جملة «إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض اليقين بالشكّ» يكون معناها «من كان على وضوء وشكّ فى النوم فلا يجب عليه الوضوء» فيختصّ بالشكّ فى النوم فى باب الوضوء.
نعم، فيه إشعار فى عدم الخصوصيّة وأنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، لكنّه لا يبلغ مرتبة الظهور فى إفادة قاعدة كلّيّة، بل مجرّد إشعار فيه.
لا يقال: فكيف ألغيت الخصوصيّة على الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ رحمه الله وقلت بشموله لجميع الأبواب؟
فإنّه يقال: إنّ أصل الكلّيّة ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» على مذهب الشيخ ولو لم نلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب فى باب الوضوء بالنسبة إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعة هذه القاعدة الكلّيّة وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكلّيّة، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذى هو بصدده، أعنى إثبات حجّيّة الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.
إن قلت: لا يكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء، بل علّة له، فيفيد الكلّيّة.
قلت: لو كان علّة لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العلّيّة، ولم يأت ب «الواو» الدالّة على العطف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 46

وبعبارة اخرى أفادها سيّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه»: إنّ قانون الاستدلال على نحوين:
1- ذكر المقدّمتين ثمّ الاستنتاج، فيقال: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمر حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شىء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».
2- ذكر النتيجة أوّلًا، ثمّ الاستدلال عليه، وحينئذٍ لابدّ من تخلّل كلمة «لأنّ» وأمثالها، فيقال: «الخمر حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشكّ» فلو جعلنا قوله:
«فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملى على يقينه السابق من وضوئه، وهذه نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان برهاناً عليها لابدّ وأن يصدر بما يفيد العلّيّة[44]، إنتهى.
ورابعاً: أنّه رحمه الله جعل ما قوّاه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار فى الجواب من غير تكرار السؤال، مع أنّ هذا الإشكال يرد على ما اختاره أيضاً، بل يلزم عليه التكرار مرّتين، لأنّه عليه السلام قال فى صدر الجواب: «لا يجب عليه الوضوء حتّى يستيقن أنّه قد نام» وقال عليه السلام بعد ذلک: «إن لم يستيقن أنّه قد نام يجب عليه البناء على يقين من وضوئه» ثمّ قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وكلّها بمعنى، والاختلاف فى التعبير فقط.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 47
على أنّ التكرار- على ما اختاره- صريح بلا موجب، وأمّا على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أنّ التكرار ليس بصريح، لأنّه لم يذكر الجزاء فى ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلّا» توطئةً لإقامة البرهان وبيان القاعدة الكلّيّة.
الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ويكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئةً وتمهيداً للجواب.
قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا الاحتمال أقوى من الثانى وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسبّبى مع وجود الأصل السببى، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنّه قد نام» المقدّر المفهوم منه أنّه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببى، لا المسبّبى[45].

أقول: هذا الاحتمال أيضاً ظاهر فى استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنّه لا يعقل عدم الارتباط بين الشىء وبين ما ذكر توطئةً وتمهيداً له، فلو كان قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» تمهيداً لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لابدّ من وجود الرابط بينهما، فيلزم على هذا الاحتمال أيضاً إشكال إجراء الأصل المسبّبى مع وجود الأصل السببى، فلا مزيّة له على الاحتمال الأوّل من هذه الجهة.
ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على الاحتمال الثانى، وهو عدم إمكان استفادة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 48
قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلًا عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حينئذٍ «من لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض يقينه بعدم النوم بالشكّ فيه».
نعم، فيه إشعار فى أنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، ولكنّه لا فائدة فيه ما لم يبلغ مرتبة الدلالة والظهور.
على أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبيّة تابعة لذوق العرف، وخلوّ الجزاء عن الفاء ودخوله على مقدّمته لا يوافق طبعهم أوّلًا، وتصدير الجزاء بالواو أيضاً لا يوافق ذوقهم ثانياً، لأنّ الواو يقطع ارتباطه بالجملة الشرطيّة.
وهاهنا احتمالات اخر واضحة البطلان، فلا نطيل الكلام بذكرها.
فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله.
ولكن استشكل عليه بأنّ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وإن كان مفيداً للعموم، إلّاأنّه بمعنى «لا ينقض كلّ يقين بكلّ شكّ»، فيدلّ على سلب العموم لا عموم السلب، وعلى ذلک فغاية ما يستفاد من الرواية حرمة نقض مجموع أفراد اليقين بمجموع أفراد الشكّ، ولا يستفاد منها حرمة نقض كلّ فرد منه بكلّ فرد من الشكّ، فالدليل أخصّ من المدّعى.
والجواب عنه: أنّ «اللام» فى «اليقين» و «الشكّ» للجنس لا للاستغراق، فيدلّ على حرمة نقض جنس اليقين بجنس الشكّ.
وبعبارة اخرى: إنّ المفرد المحلّى باللام يفيد الإطلاق، لا العموم، والمطلق هو طبيعة الشىء وجنسه، فوزان قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قولک: «لا تكرم الجاهل» لا وزان قولک: «لا تكرم كلّ جاهل»، فيفيد عموم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 49
السلب ويطابق الدليل المدّعى.

وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر[46] لا حاجة فيه بعد هذا الجواب الواضح الذى ذكرناه.

ما ذكر لإثبات اختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع

ثمّ اعلم أنّه يظهر من الشيخ ومن[47] تبعه فى القول باختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع تقريبات فى كيفيّة استفادته من الرواية.

ما استدلّ به الشيخ والمحقّق الخوانسارى على المسألة

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم فى الرسائل تبعاً للمحقّق الخوانسارى رحمهما الله[48] من أنّ حقيقة النقض هى رفع الهيئة الاتّصاليّة، كما فى نقض الحبل، والأقرب إليه على فرض المجازيّة هو رفع الأمر الثابت الذى له استعداد البقاء والاستمرار، فعلى هذا يتقيّد اليقين بما تعلّق بالأمر المستمرّ، فحينئذٍ كان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مختصّاً بالمتيقّن الذى له استعداد البقاء وقابليّة الاستمرار.

إن قلت: لِمَ فسّرت اليقين بالمتيقّن؟

قلت: المراد من اليقين فى الرواية هو الطريقى لا الموضوعى، فذكر اليقين بلحاظ المتيقّن الذى هو المنكشف، لأنّه المراد فى الأصل، وأمّا اليقين فهو آلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 50

ولا يكون مراداً بالأصالة، فحاصل المعنى أنّه لا ينقض المتيقّن الثابت، كالطهارة السابقة، أو أحكام اليقين الطريقى أى أحكام المتيقّن الكذائى، لأنّ الأحكام مستمرّة كنفس المتيقّن[49].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ تبعاً للمحقّق الخوانسارى 0.

وثانيها: ما أفاده الحاج آقا رضا الهمدانى فى تعليقته على الرسائل، وهو أنّ النقض ضدّ الإبرام، ومتعلّقه لابدّ وأن يكون له اتّصال حقيقةً أو ادّعاءً، ومعنى إضافة النقض إليه رفع الهيئة الاتّصاليّة، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلى ينتقض ذلک الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد فى ذلک الاعتقاد.
إذا عرفت ذلک فنقول: إمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشکّ رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقةً فى زمان الشکّ، كما إذا تيقّن بالطهارة يوم الجمعة وصلّى ثمّ شکّ يوم السبت فى طهارة ذلک اليوم- يعنى الجمعة- ورفع اليد عن آثار ذلک اليقين والتزم بوجوب قضاء الصلاة التى صلّاها يوم الجمعة، فعلى هذا كانت الرواية مربوطة بقاعدة اليقين ولا ترتبط بالمقام.
وإمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشکّ رفع اليد عن اليقين بالشکّ فى باب الاستصحاب، وحينئذٍ فليس إضافة النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هو باعتبار تحقّقه فى زمان الشکّ وتعلّقه بعين ما تعلّق به الشکّ حتّى من جهة الزمان بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 51
السابق فى الاستصحاب أصلًا، وإنّما يرفع اليد عن حكمه فى زمان الشکّ، وليس هذا نقضاً لليقين، كما أنّ الأخذ بالحالة السابقة ليس عملًا به، بل هو أخذ بأحد طرفى الاحتمال، فلابدّ لتصحيح إضافة النقض إليه بالنسبة إلى زمان الشکّ من اعتبار وجود تقديرى وفرضى له متعلّق بعين ما تعلّق به الشکّ حتّى من حيث الزمان.
ومعلوم أنّ فرض اليقين مع قيام مقتضيه هيّن عرفاً، وأمّا فرضه فى موارد الشکّ فى المقتضى فبعيد جدّاً، بل لا يساعد عليه استعمال العرف أصلًا، فتعميم اليقين فى قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشکّ» بحيث يعمّ موارد الشکّ فى المقتضى بعيد فى الغاية[50].

ما تمسّک به المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وثالثها: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام حیث قال:
وأمّا عدم حجّیّته فی الشکّ فی المقتضی فلعدم صدق النقض علیه، فلا یعمّه قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ».
وتوضیح ذلک: هو أنّ إضافة النقض إلی الیقین إنّما تکون باعتبار ما یستتبع الیقین من الجری علی ما یقتضیه المتیقّن والعمل علی وفقه، ولیست إضافة النقض إلی الیقین باعتبار صفة الیقین والحالة المنقدحة فی النفس بما هی هی، بداهة أنّ الیقین من الامور التکوینیّة الخارجیّة وقد انتقض بنفس الشکّ، فلا معنی للنهی عن نقضه.
ولیس المراد من عدم نقض الیقین عدم نقض الآثار والأحکام الشرعیّة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 52
المترتّبة علی وصف الیقین، فإنّه لم یترتّب حکم شرعی علی وصف الیقین بما هو هو، وعلی فرض أن یکون للیقین أثر شرعی فلیس المراد من قوله علیه السلام فی أخبار الباب: «لا تنقض الیقین بالشکّ» نقض أثر الیقین، فإنّ ذلک أجنبیّ عن معنی الاستصحاب، فإضافة النقض إلی الیقین لا یمکن أن تکون بلحاظ نفس وصف الیقین، بل إنّما تکون بلحاظ ما یستتبع الیقین من الجری علی ما یقتضیه المتیقّن حکماً أو موضوعاً.
لا أقول: إنّ المراد من الیقین المتیقّن، بحیث استعیر للمتیقّن لفظ الیقین ویکون قد اطلق الیقین واُرید منه المتیقّن مجازاً، فإنّ ذلک واضح الفساد، بداهة أنّه لا علاقة بین الیقین والمتیقّن، فاستعمال أحدهما فی مکان الآخر کاد أن یلحق بالأغلاط.
فما یظهر من الشیخ قدس سره فی المقام: من أنّ المراد من الیقین نفس المتیقّن ممّا لایمکن المساعدة علیه، ولابدّ من توجیه کلامه بما یرجع إلی ما ذکرنا: من أنّ المراد من نقض الیقین نقضه بما أنّه یستتبع الحرکة علی وفق المتیقّن، فأخذ الیقین فی الأخبار إنّما یکون باعتبار کونه کاشفاً وطریقاً إلی المتیقّن، لا بما أنّه صفة قائمة فی النفس، فعنایة النقض إنّما تلحق الیقین من ناحیة المتیقّن.
بل یمکن أن یُقال: إنّ شیوع إضافة النقض إلی الیقین دون العلم والقطع إنّما یکون بهذا الاعتبار، فإنّه لم یعهد استعمال النقض فی العلم والقطع، فلا یقال:
«لا تنقض العلم والقطع» ولیس ذلک إلّالأجل أنّ العلم والقطع غالباً یکون إطلاقهما فی مقابل الظنّ والشکّ، وهذا بخلاف الیقین، فإنّ إطلاقه غالباً یکون بلحاظ ما یستتبعه من الجری علی ما یقتضیه المتیقّن والعمل علی طبقه، فالنظر إلی الیقین غالباً یکون طریقاً إلی ملاحظة المتیقّن، بخلاف

النظر إلى

العلم والقطع.
وبالجملة: لا إشكال فى أنّ العناية المصحّحة لورود النقض على اليقين إنّما هى باعتبار استتباع اليقين الجرى العملى على المتيقّن والحركة على ما يقتضيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو أنّ الجرى العملى الذى كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض فى الشكّ فى بقاء المتيقّن.
إذا عرفت ذلک فقد ظهر لک أنّ أخبار الباب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه فى مثل ذلک يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان، فإنّ الجرى العملى بنفسه ينتقض ولا يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن، لأنّ المتيقّن لا يقتضى الجرى العملى حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ، والشكّ فى اقتضاء المتيقّن للبقاء يوجب الشكّ فى صدق النقض عليه، فلا يندرج فى عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».
وبتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلّق اليقين به فى زمان حدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الذى يشكّ فى بقاء المتيقّن فيه كان متعلّق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن مرسلاً بحسب الزمان لكى لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ومقيّداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلک الحدّ والوقت يكون المتيقّن مشكوک الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار

وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ اليقين ما كان يقتضى ترتيب آثار وجود المتيقّن بعد ذلک الحدّ، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشكّ؟
ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففى اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع ما كان متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر حتّى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهذا بخلاف ما إذا حدث فى اليوم الثالث أمر زمانى- من مرض وقتل ونحو ذلک- أوجب رفع المتيقّن، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ العناية المصحّحة لإضافة النقض إلى اليقين إنّما هى لكون اليقين يقتضى الجرى والحركة نحو المتيقّن، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى والحركة على ما يستتبعه من الآثار الشرعيّة والعقليّة، فلابدّ وأن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى الزمان الذى يشكّ فى وجوده ليقتضى ذلک، ولابدّ من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشكّ فى وجود المتيقّن لأجل الشكّ فى المقتضى لا يندرج فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[51]، إنتهى كلامه رحمه الله بطوله.
هذه تقريبات الأعلام فى اختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع.

ويرد على ما أفاده الشيخ الأعظم أنّ كون اليقين فى الخبر بمعنى المتيقّن خلاف الظاهر، إذ اليقين والشكّ يكونان فى عبارة واحدة، فكيف يجعل الأوّل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 55
بمعنى المتيقّن والثانى بمعناه لا بمعنى المشكوک، وكونه طريقيّاً لا يقتضى ذلک، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «القطع حجّة» تكون الحجّيّة صفة للقطع لا للمقطوع؟
لكونها بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة وليس المنجّز فى باب القطع إلّانفس القطع، وأمّا المقطوع- كوجوب الصلاة- فهو المنجَّز- بالفتح- لا المنجِّز- بالكسر- فالقطع مع كونه طريقيّاً فى قولنا: «القطع حجّة» اخذ فى نفس هذه الجملة موضوعاً واسند الحجّيّة إلى نفسه لا إلى المقطوع، فاليقين فى المقام أيضاً كذلک، فإنّه مع كونه طريقيّاً فى الخبر اريد به نفسه لا المتيقّن.

وأمّا ما أفاده المحقّق الهمدانى رحمه الله- من أنّ نسبة النقض باعتبار اليقين التقديرى فى زمان الشكّ لا اليقين المتعلّق بالحالة السابقة- فأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» بوجوه خمسة:
الأوّل: عدم لزوم هذا التقدير فى صحّة نسبته إليه، فإنّ اليقين المحقّق فى زمان الشكّ وإن تعلّق بالحالة السابقة، لكن تصحّ عند العرف نسبة النقض إليه ويقال: هذا اليقين المتعلّق بالطهارة السابقة لا ينتقض بالشكّ ويبنى عليه فى زمان الشكّ، وذلک لأنّ الزمان ظرف للمتيقّن لا قيد له، فاليقين تعلّق بنفس المتيقّن لا به مقيّداً بالزمان السابق، وإلّا كان الموضوع فى زمن الشكّ غيره فى زمن اليقين، فلا يجرى الاستصحاب أصلًا.
وأمّا كون متعلّق اليقين فى السابق لا يضرّ عرفاً فى صحّة إسناد النقض إلى اليقين.
الثانى: أنّ الظاهر من الروايات هو نسبة النقض إلى هذا اليقين الفعلى، لا التقديرى، لأنّ قوله فى الصحيحة المتقدِّمة: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 56
مرتبط بالكبرى التى بعده، أى قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» سواء جعل صغرى لها- كما هو الظاهر- أو توطئة لذكرها، ولا شبهة فى أنّ المراد باليقين فى «إنّه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلّق بالوضوء فى الزمان السابق، لا اليقين المقدّر المعتبر، فلابدّ أن يُراد من اليقين فى الكبرى هو هذا اليقين لا التقديرى، لعدم صحّة التفرقة بينهما، ضرورة عدم صحّة أن يقال:
«إنّه على يقين من وضوئه فى الزمان السابق ولا ينقض اليقين التقديرى بالشكّ».
الثالث: أنّ مناسبة الحكم والموضوع إنّما تقتضى أن لا ينتقض اليقين الواقعى الذى له إبرام واستحكام بالشكّ، لا اليقين التقديرى الاعتبارى.
الرابع: أنّ قوله: «أبداً» لتأبيد الحكم المتقدّم، أى عدم نقض اليقين بالشكّ مستمرّ ومؤبّد، فلابدّ أوّلًا من جعل الحكم ثمّ إفادة تأبيده بلفظ «أبداً» الذى هو قائم مقام الإطلاق، فينحلّ عرفاً هذا الحكم المتقيّد بالتأبيد إلى أمرين:
أصل الحكم القابل للتأبيد وعدمه، وتأبيده واستمراره، فلو اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشكّ، أى من أوّل وجوده إلى آخره يقدّر اليقين فنسب إليه النقض فلا مصحّح للتأبيد، فإنّ الأمر المستمرّ الوجود إذا اعتبر من أوّل وجوده إلى آخره لا يصحّ اعتبار الاستمرار فيه ثانياً، فإنّ الشىء المستمرّ لا يقع فيه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وإن

اعتبر فى أوّل زمان الشكّ واريد بيان تأبيد حكمه بلفظ «أبداً» لا مصحّح لنسبة النقض إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحقّقه.
فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الظاهر من تأبيد الحكم أنّ اليقين المتعلّق بأمرٍ سابق على الشكّ لا ينقض فى ظرف الشكّ من أوّل زمانه إلى آخره.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 57
الخامس: أنّ قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحة: «وإنّما ينقضه بيقين آخر» وإن كان ظاهراً فى جعل الحكم، إلّاأنّ هذا الظاهر لا يكون مراداً، ضرورة امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنّه بمنزلة جعل الحجّيّة والكاشفيّة له، فلا محالة تكون هذه الجملة لتعيين الغاية للحكم المتقدّم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، فيفهم عرفاً من هذه الغاية أنّ المتكلّم اعتبر ثلاثة امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، واليقين المتأخّر، فقال: إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ فى زمان الشكّ ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، وأمّا تقدير اليقين فى ظرف الشكّ فلا يساعد عليه فهم العرف عند ملاحظة الرواية، ويؤيّده أنّه لو اعتبر فى ظرف الشكّ يقيناً غير ما تعلّق بالحالة السابقة لقال فى الذيل: «وإنّما ينقضه بيقين ثالث» مكان «بيقين آخر».
وبالجملة: إنّ التأمّل فى الصحيحة صدراً وذيلًا ممّا يشرف الفقيه بالقطع بأنّ اليقين فى الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلى المتعلّق بالشىء فى الزمان السابق، لا المقدّر المفروض فى زمان الشكّ[52].
هذا ما أورده الإمام «مدّ ظلّه» على المحقّق الهمدانى رحمه الله مع توضيح منّا فى بعض فقراته.
لكن يمكن المناقشة في الإيراد الأوّل بعدم تسليم صحّة إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة.
وفى الإيراد الرابع بأنّه خلط بين الحكم والموضوع، فإنّ تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ يوجب استمرار الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشكّ»، وقوله:
«أبداً» جىء به لتأبيد الحكم لا لتأبيد الموضوع، أى «نقض هذا اليقين المعتبر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 58
فى تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبداً»، وبعبارة اخرى: تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن فى الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لابدّ على مذهب المحقّق الهمدانى من اعتبار اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبداً» فإنّما هو لتأبيد الحكم[53] ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر فى الشىء المستمرّ كما توهّم «مدّ ظلّه».
ولكن مع ذلك أكثر إشكالات[54] الإمام «مدَّ ظلّه» واردة على المحقّق

الهمدانی رحمه الله، فما استدلّ به لإثبات التفصیل بین الشکّ فی المقتضی والشکّ فی الرافع فی حجّیّة الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأمّا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الأوّل فجوابه أنّ الفرق بين العلم والقطع وبين اليقين- بأنّ الثالث يفهم منه لزوم الجرى على طبقه عند تلفّظه وتصوّره دون الأوّلين- واضح البطلان، والتعبير باليقين فى جميع أخبار الاستصحاب دون العلم والقطع لا يكون مؤيّداً له، إذ لا إشكال فى أنّه لو قال:
«لا ينقض العلم بالشكّ» لكان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا مأنوسة بحجّيّته ولزوم العمل على طبقه، وذلک لأنّ الاصوليّين عبّروا فى كتبهم بأنّ القطع حجّة، ولم يعبّروا بأنّ اليقين حجّة.
على أنّ لزوم الجرى على طبق اليقين أثر من آثاره وحرمة نقضه بالشكّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 59
أيضاً أثر آخر له، وكلا الأثرين يكونان فى عرض واحد لا تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثانى عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟
وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقليّاً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعيّاً لا يوجب التقدّم والتأخّر وترتّب الثانى على اليقين الواجد للأوّل.
أضف إلى ذلک: أنّه كما عرفت استشكل على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن، ثمّ قال: عناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن وبلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن، وقال أيضاً: يختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه فى مثل ذلک يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان.
وهل هذا البيان منه رحمه الله إلّاكرٌّ على ما فرَّ؟ فإنّه قال بعدم كون اليقين بمعنى المتيقّن ثمّ جعله أساساً لصحّة ورود النقض على اليقين، فكان القول بكونه بمعنى المتيقّن أولى، لعدم استلزامه ذلک التكلّف الذى ارتكبه.
وأمّا تقريبه الثانى: فجوابه أنّا لا نسلّم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ فى الرافع، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّ مَن توضّأ أوّل الصبح يكون متيقّناً بالطهارة وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيّد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان

الشکّ فی الحدث ممّا تعلّق به الیقین فی زمان حدوثه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 60

أقول: اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ظاهر فى اليقين الحقيقى المتعلّق بالحالة السابقة، وظاهر أيضاً فى كونه بمعناه لا بمعنى المتيقّن، والحقّ شموله للشكّ فى الرافع والمقتضى كليهما، ولا إشكال فى صحّة إسناد النقض إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.
بيان ذلک: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله فى الكفاية[55]، وأكمله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه» فى الرسائل بتوضيحاته المفيدة، حيث قال:
اعلم أنّ اليقين قد يلاحظ بما أنّه صفة قائمة بالنفس- كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمة بها- من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشكّ والظنّ، وقد تلاحظ بما أنّها مضافة إلى الخارج وأنّ اليقين كاشف كشفاً تامّاً عن متعلّقه والظنّ ناقصاً والشكّ غير كاشف أصلًا، بل يضاف إلى الخارج إضافة ترديديّة.
لا إشكال فى أنّ اليقين بحسب الملاحظة الاولى لا يكون ممتازاً عن الظنّ والشكّ بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملاحظة إنّما يكون فى كيفيّة قيامها بالنفس بحسب مباديها المحصّلة لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّة بحيث لا يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة بحيث يزول بتشكيک ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلک.
وبالجملة: سهولة زوال تلک الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين فى هذه الملاحظة أبرم من الشكّ ولا الظنّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 61
وأمّا بحسب الملاحظة الثانية- أى إضافتها إلى الخارج- فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون حبلًا مبرماً مفتولًا مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافة غير محكمين ولا مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّة مستحكمة.
وبالجملة: امتياز اليقين عن الشكّ فى كونه كالحبل المبرم دون الشكّ إنّما هو بحسب تعلّقها بالخارج، وهذا واضح.
وأمّا الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقليّة أو العقلائيّة، فلا يكون إبرامه واستحكامه متفرّعين على الجرى العملى، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالحبل

المشدود دون الشكّ لا ارتباط لها بالمتيقّن، بل هى من مقتضيات ذاته، سواء تعلّق بأمرٍ مبرم أو غيره، كما أنّ الشكّ غير مبرم بأىّ شىء تعلّق.
فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ فى حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّد يتوهّم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافة إلى المتعلّق، ففى قوله تعالى: «وَ لَاتَنقُضُوا الْأَيْمنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا»[56] إنّما نسب النقض إليها لا باعتبار كونها من الكيفيّات المسموعة القائمة بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمرّاً مبرماً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 62
ولا باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى متعلّقاتها، فكأنّ اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلّقه، فبهذه الملاحظة نسب إليه النقض، كما أنّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة[57]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».
وحاصله: أنّ اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج- أى المتيقّن- يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمة وكاشف ناقص، والشكّ ظلمة محضة لا كشف فيه أصلًا، وبحسب هذه الملاحظة اسند النقض إلىاليقين فى الرواية، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظة من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شىء آخر فالرواية تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل- كما ذهب إليه الأعلام الأربعة[58]- غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أنّ إسناد النقض إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة خلاف ظاهر الرواية، لأنّه كما لا يمكن نقض اليقين بحياة زيد بالشكّ فى ممات عمرو، لا يمكن أيضاً نقض اليقين المتعلّق بالزمان السابق بالشكّ المتعلّق بالزمان الحاضر، ولأجل ذلک الإشكال ذهب المحقّق الهمدانى رحمه الله إلى‌تقدير يقين آخر، والمحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الثانى إلى كون زمان الشكّ ممّا تعلّق به
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 63
اليقين فى زمان حدوثه.
والجواب عنه بعد عدم تماميّة ما ذكره العَلَمان رحمهما الله أنّ الاحتمالات المتصوّرة للرواية فى بادئ النظر ثلاثة:
أ- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعليّاً وكلاهما متعلّقين بشىء واحد من جميع الجهات حتّى من حيث الزمان، وهذا ممتنع كما هو واضح.
ب- أن يُراد من الرواية قاعدة اليقين، وهى أن يكون اليقين والشكّ كلاهما متعلّقين بشىء واحد حتّى من حيث الزمان، إلّاأنّ الشكّ فعلى دون اليقين، فإنّ المكلّف فى هذه القاعدة كان متيقّناً سابقاً بكونه متطهّراً مثلًا ولكنّه يشكّ الآن فى تلک الطهارة السابقة، وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ظاهر فى كون اليقين أيضاً فعليّاً، كالشكّ، فمفاده «لا ينقض اليقين الموجود بالفعل بالشكّ الموجود كذلک»، على أنّه لا يلائم مورد الرواية أيضاً، لأنّ موردها هو اليقين بالوضوء والشكّ فى ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناشٍ عن تحريک شىء فى جنبه وهو لا يعلم به.
ج- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعليّاً، إلّاأنّ متعلّقهما مختلف من حيث الزمان، بأن كان اليقين متعلّقاً بالحالة السابقة والشكّ متعلّقاً بالحالة الفعليّة، وهذا الاحتمال- ولو كان خلاف الظاهر- متعيّن، لأنّه احتمال ممكن أقلّ إشكالًا، فإنّ الاحتمال الأوّل كان محالًا، والثانى كان ذا إشكالين- كما عرفت- ولا احتمال رابع فى البين، فتعيّن الاحتمال الثالث، وإن كان خلاف الظاهر فرضاً.

ثمّ إنّه قد استدلّ أيضاً للقول باختصاص الإستصحاب بالشكّ فى الرافع: بأنّ أخبار الاستصحاب لا تكون تعبّداً محضاً، بل وردت على طبق ارتكاز
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 64
العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا إشكال فى اختصاص بنائهم على العمل على طبقها فى الشكّ فى الرافع دون المقتضى.
والشاهد على ورودها إمضاءً لبنائهم قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية الآتية[59]: «فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» فإنّ هذا التعبير يدلّ على إرجاعه إلى ارتكازه، لا أنّه حكم تعبّدى محض.
أقول: لا ريب فى بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة فى الجملة، ولا ريب أيضاً فى تحقّق هذا البناء فى الشكّ فى الرافع، وأمّا بنائهم على العمل بها فى الشكّ فى المقتضى إمّا مقطوع العدم وإمّا مشكوک فيه، فالمتيقّن من بنائهم هو خصوص موارد الشكّ فى الرافع.
ولكنّ الوجه فى حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقة بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هو مجرّد اليقين بها والشكّ فى الحالة اللاحقة، لأنّه جعل نقض اليقين بالشكّ موضوعاً لحكمه من غير دخالة شىء آخر، فيشمل الأخبار كلّ مورد تحقّق فيه اليقين بالحالة السابقة والشكّ فى الحالة اللاحقة، سواء حصل الوثوق ببقاء المتيقّن أم لا، بل يشمل ما إذا حصل الظنّ غير المعتبر بارتفاعه، والعلم بالحالة السابقة غير كاشف عن الحالة اللاحقة، لا كشفاً تامّاً ولا ناقصاً يعبّر عنه بالوثوق أو الظنّ.
وأمّا بناء العقلاء فالظاهر أنّ وجهه حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، لا تعبّد عقلائى، إذ لم نجدهم يعملون على طبق الحالة السابقة فى مورد لا يكون فى البين إلّااليقين بالكون السابق والشكّ فى البقاء بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمئنان ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط، بل رجوع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 65
الحيوانات إلى أوكارها لا يكون إلّامن جهة حصول الوثوق بالبقاء.
وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا يكون إلّالحصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقةكلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلک

ثمّ إنّه قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشىء الثابت المقتضى للبقاء، نظير أصالة السلامة فى الثمن والمبيع الناشئة عن ندرة حصول العيب فى الأشياء، فإنّها أصل عقلائى يحصل الوثوق للعقلاء على طبقه، وحصول هذا الوثوق ناشٍ عن ندرة حصول العيب فى الأشياء وغلبة سلامتها[60].

لكنّه مخدوش عندنا، لأنّ الشكّ فى الرافع ليس بمعنى بقاء المستصحب واستمراره واقعاً، بل بمعنى قابليّته للبقاء والاستمرار، وحصول الرافع له ليس نادراً فى جميع الموارد، ألا ترى كثرة حصول الرافع لبعض الأشياء الثابتة المقتضية للبقاء، كالطهارة، فإنّها مقتضية للبقاء إلى الأبد، مع أنّها كثيراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والريح وسائر النواقض.
نعم، بعض الامور الثابتة المقتضية للبقاء والاستمرار لا يعرضه الرافع إلّا نادراً، كالبناء المحكم القوىّ الذى لا يُخرّبه إلّازلزال شديد أو سيل عظيم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 66
وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشىء الثابت المقتضى للبقاء» غير تامّ.
وكيف كان، بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لا يكون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حكم الشارع بحرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنّ ملاكه نفس اليقين والشكّ من غير دخل شىء آخر فيه، فإذا اختلف المناطان فدعوى ورود أخبار الباب على طبق ارتكاز العقلاء غير مسموعة.

توضيح «ليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً»

وأمّا التعبير ب «فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً» كما ورد فى الصحيحة الثانية الآتية فلا يدلّ على إرجاعه إلى ارتكاز الراوى[61]، لعدم دلالة التعبير ب «لا ينبغى» على الكراهة فى لسان الشرع، بل يدلّ على الحرمة.
ويؤيّده ورود هذا التعبير فى سائر الأخبار لأجل بيان حكم تحريمى لا تنزيهى، بل وروده فى نفس تلک الصحيحة- مع قطع النظر عن سائر الروايات- يقتضى أن يكون لبيان الحرمة، لأنّ موردها هو الصلاة الواجبة،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 67
فلا فرق بين التعبير بقوله: «ليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً» وبين التعبير فى الصحيحة الاولى بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشکّ» أصلًا.
وبالجملة: دعوى أنّ نكتة اعتبار الاستصحاب هى مطابقته لارتكاز العقلاء غير مسموعة، فمفاد أخبار الباب أعمّ من الشکّ فى الرافع والمقتضى، ومخالف لما هو سيرة العقلاء، لأنّ مناط الأخبار أعمّ من مناط السيرة ومخالف له، فتقريب اختصاص الاستصحاب بالشکّ فى الرافع بورود أخباره على طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أمارة شرعيّة أو أصل عملى؟

واتّضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أمارة مجعولة شرعيّة، بل هو أصل عملى مجعول شرعى، لأنّ ملاک حرمة النقض فى الرواية هو مجرّد اليقين بالحالة السابقة والشکّ فى الحالة اللاحقة كما عرفت، فدعوى كونه أمارة إمّا أن تكون بلحاظ كون اليقين كاشفاً عن زمان الشکّ، وهى غير مسموعة، لأنّ اليقين كاشف عن الحالة السابقة لا عن زمان الشکّ، لأنّه تعلّق بها لا به، فلا يكون كاشفاً عنه حتّى كشفاً ناقصاً، وإمّا أن تكون بلحاظ الشکّ لأجل كونه مسبوقاً باليقين، وهى أيضاً فاسدة، لأنّ مسبوقيّته باليقين لا تستلزم كونه موجباً لتحقّق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخرى: كلّما تحقّق اليقين بالحالة السابقة والشکّ بالحالة اللاحقة يجرى الاستصحاب بحسب مدلول الرواية، فلا يختصّ جريانه بالظنّ النوعى بالبقاء، بل يعمّ الشکّ المتساوى الطرفين، بل الظنّ بالارتفاع، لأنّ الشکّ يكون بمعنى عدم اليقين لا بمعناه المصطلح، فكيف يكون أمارةً شرعيّة كاشفةً عن الواقع؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 68

لا يقال: ما الفرق بين أدلّة حجّيّة الخبر الواحد وأخبار الاستصحاب حيث ذهبتم إلى كون الخبر الواحد أمارةً وإلى كون الاستصحاب أصلًا؟

فإنّه يقال: الفرق بينهما أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد ناظرة إلى بناء العقلاء على العمل بخبر العادل والثقة، بل دليله منحصر- على التحقيق- فى بناء العقلاء، وهم لا يعملون بخبر الثقة إلّالأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخبر الثقة حجّة من باب الظنّ النوعى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخبار الدالّة على حجّيّته لا تكون مرتبطة بسيرة العقلاء كما عرفت، فوزان قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين أبداً بالشکّ» وزان قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فكما أنّ الثانى وظيفة مقرّرة للشاكّ فى الطهارة فى مقام العمل، فكذلک الأوّل وظيفة مقرّرة للشاكّ فى بقاء المتيقّن فى مقام العمل، إلّاأنّ الشکّ فيه يكون مسبوقاً باليقين، دون الثانى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الرواية أنّ الاستصحاب حجّة فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة، وأنّه حجّة فى الشکّ فى الرافع والمقتضى كليهما، وأنّه أصل لا أمارة، فلا يكون معنى حجّيّته عندنا أنّه أمارة كاشفة عن الواقع، بل معناها أنّه وظيفة عمليّة تعبّديّة عند الشکّ فى البقاء.

وهذه الصحيحة كافية لاعتبار الاستصحاب وحجّيّته، إلّاأنّا نذكر سائر أخبار الباب، لأنّ من ناقش فى إلغاء الخصوصيّة وقال باختصاص قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشکّ» بباب الوضوء يتمكّن من تعميم

الاستصحاب لسائر الأبواب، فإنّ مورد الأخبار الاخر غير الوضوء كما ستعرف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 69

صحيحة زرارة الثانية

اشارة

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له[62]: أصاب ثوبى دم رعاف[63] أو غيره[64] أو شىء من منىّ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلک، قال: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت[65] وجدته، قال: «تغسله وتعيد»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلک، فنظرت فلم أرَ شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه، قال:
«تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذلک؟ قال: «لأنّک كنت على يقين من طهارتک ثمّ شككت فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً» قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 70
الناحية التى ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتک» قلت: فهل علىَّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنّک إنّما تريد أن تُذهب الشکّ الذى وقع فى نفسک» قلت: إن رأيته فى ثوبى وأنا فى الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتُعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشکّ ثمّ رأيته رطباً فقطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّک لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليک، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشکّ»[66].
وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّاأنّ إضمار مثل زرارة لا يضرّ، لأنّه لا يسأل غير الإمام المعصوم، على أنّ الصدوق رحمه الله رواها فى «العلل» متّصلًا بأبى جعفر عليه السلام، فلا إشكال فيها من حيث اتّصالها بالمعصوم.

وأمّا دلالتها: فلا إشكال فى عدم دلالة الفقرتين الاوليين على الاستصحاب، بل مورد الاستدلال بها فقرتان:
إحداهما: الفقرة الثالثة، وهى قوله: «فإن ظننت أنّه قد أصابه- إلى قوله عليه السلام- فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً».
وفى هذه الفقرة احتمالات؛ لأنّ فى قوله: «فنظرت فلم أرَ شيئاً» احتمالين:
أحدهما: أنّه بعد النظر وعدم رؤية شىء صار عالماً بعدم كون الثوب نجساً،
ثانيهما: أنّه بقى شکّه بإصابة النجاسة ولم يتبدّل شکّه بسبب النظر وعدم الرؤية إلى العلم بعدم الإصابة، وفى قوله: «ثمّ صلّيت فرأيت فيه» أيضاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 71
احتمالان: أحدهما: أنّه تيقّن بكونه هو النجاسة التى ظنّ بها قبل الصلاة، فتيقّن وقوع الصلاة فيها، ثانيهما: أنّه شکّ فى أنّها هل وقعت على الثوب بعد الصلاة أو هى التى كانت قبلها وظنّ بها، فالاحتمالات أربعة حاصلة من ضرب الأوّلين إلى الأخيرين:
أ- أنّه بعد الظنّ بالإصابة والنظر وعدم الرؤية صلّى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلّى رأى فى ثوبه النجاسة وعلم بأنّها هى التى كانت مظنونة، فعلم أنّ صلاته وقعت فى النجس.
ب- هذه الصورة، أى عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوع صلاته فيها.
ج- أنّه حصل له بواسطة النظر العلم بعدم النجاسة، فإذا صلّى تبدّل علمه بالعلم بالخلاف، أى بأنّ النجاسة كانت من أوّل الأمر.
د- هذه الصورة مع احتماله بعد الصلاة حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوعها فيها.
فلابدّ من النظر فى أنّها ظاهرة فى أىّ منها؟ حتّى يتّضح أنّها هل هى دالّة على الاستصحاب أم لا؟
فأقول: الاحتمال الثالث ينافى تعليل الجواب، أعنى قوله عليه السلام: «لأنّک كنت على يقين من طهارتک ثمّ شككت، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً»، إذ لا شکّ على هذا الاحتمال، لأنّه- بناءً على هذا الاحتمال- دخل فى الصلاة عالماً بكونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأين الشکّ الذى اشير إليه فى تعليل الجواب؟! لا يقال: لعلّه أراد الشکّ الذى كان قبل النظر.
فإنّه يقال: ذلک الشکّ لا يرتبط بالحكم الشرعى، لأنّ الملاک فيه إنّما هو حال المصلّى عند دخوله فى الصلاة وبعدها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 72

والاحتمال الرابع المنطبق على قاعدة اليقين بعيد، لأنّه خلاف ظاهر قوله: «فليس ينبغي لک أن تنقض اليقين بالشکّ أبداً»، لأنّه ظاهر فی فعليّة اليقين والشکّ کليهما، هذا أوّلاً.
وثانياً: لو حصل له العلم لکان عليه ذکره فی السؤال، لوضوح احتمال دخله فی الحکم، فعدم ذکره دليل علی عدم حصوله، إذ لو حصل له العلم لقال فی السؤال: «فنظرت فلم أرَ شيئاً فعلمت أنّه طاهر».
فبقی الاحتمالان الأوّلان، وهما يشترکان فی إفادة حجّيّة الاستصحاب، فلوکانت الرواية مجملة من هذه الجهة لا يضرّ بها، لکنّها ظاهرة فی الاحتمال الأوّل.
ويؤيّده سؤال زرارة عن علّة الحکم بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولِمَ ذلک؟»، فإنّه لو شکّ بعد الصلاة فی وقوعها فی النجاسة وعدمه لم يکن هذا السؤال مناسباً فی المقام، لأنّ الحکم بعدم وجوب الإعادة حينئذٍ لا يکون غريباً عن الذهن، وإنّما يناسب السؤال عن علّة الحکم ما إذا علم بعد الصلاة بوقوعها فی النجاسة، إذ حصل له شبهة، وهی أنّ الإمام عليه السلام حکم عقيب السؤالين الأوّلين بوجوب الغسل والإعادة وعقيب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة مع أنّ الصلاة فی جميع هذه الصور وقعت فی النجاسة، فما علّة عدم وجوب الإعادة فی الصورة الثالثة؟ مع أنّ القاعدة تقتضی وجوبها، لعدم کون المأتیّ به مطابقاً للمأمور به.
الفقرة الثانية- التی تدلّ علی حجّيّة الاستصحاب-: هی الفقرة الأخيرة، أعنی قوله عليه السلام: «وإن لم تشکّ» إلی آخر الرواية.
إن قلت: هذه الفقرة تنطبق علی قاعدة اليقين والشکّ لا علی الاستصحاب، لأنّ قوله: «إن لم تشکّ» بمعنی «إن تيقّنت بالطهارة» فإنّ عدم الشکّ عبارة اخری عن اليقين، فحينئذٍ کان قبل الورود فی الصلاة عالماً بالطهارة وصار فی

أثنائها شاکّاً فی نفس تلک الطهارة التی کانت معلومة، أی الطهارة قبل الورود، وهل هذا إلّاقاعدة اليقين والشکّ؟ فهذه الفقرة تدلّ علی حرمة نقض اليقين بالشکّ فی قاعدة اليقين ولا ترتبط بالاستصحاب.
قلت: الشکّ وإن کان مساوياً بالنسبة إلی طرفی الاحتمال، إلّاأنّ الطرف الذی يوجب تغيير الوضع الموجود يکون متعلّقاً له فی التعبيرات لا الطرف الآخر، مثلاً إذا کان ثوبک طاهراً ثمّ عرض لک الشکّ، تقول: «شککت فی نجاسة ثوبی» ولا تقول: «شککت فی طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لکنّه غير متعارف نوعاً.
إذا عرفت ذلک فظهر لک أنّ قوله عليه السلام: «إذا شککت فی موضع منه ثمّ رأيته» يکون بمعنی «إذا شککت فی نجاسة موضع منه ثمّ رأيته» فکان قوله: «إن لم تشکّ» أيضاً بمعنی «إن لم تشکّ فی نجاسته» بقرينة

المقابلة، فحينئذٍ لو كان عدم الشكّ عبارة اخرى عن اليقين- كما قلت- لكان المعنى «إن تيقَّنت بالنجاسة» لا «إن تيقّنت بالطهارة» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله فى الصلاة جائزاً أصلاً، فكيف يحكم عليه السلام بصحّة ما مضى من صلاته مع أنّه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!
فالمراد من عدم الشكّ هو الغفلة عن طهارة ثوبه ونجاسته، يعنى أنّه كان عالماً بطهارته قبل الدخول فى الصلاة، إلّاأنّه حال الدخول صار غافلًا عن الطهارة والنجاسة، ثمّ رأى نجاسة رطبة فى أثنائها وشكّ فى الإصابة قبل الصلاة أو فى الأثناء، فعلى هذا لا إشكال فى انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الرواية فى حجّيّة الاستصحاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 74

لكن يتوجّه إشكال على الفقرة الاولى، وهو أنّه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها فى النجس بقوله: «لأنّک كنت على يقين من طهارتک، ثمّ شككت، فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» مع كون الإعادة من النقض باليقين لا بالشكّ.
نعم، التعليل المذكور يصلح أن يكون تعليلًا لجواز الدخول فى الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة.
ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعد ذكر مقدّمة:
وهى أنّ قوله عليه السلام: «لا تعيد الصلاة» اريد منه معنى كنائى لا معناه المطابقى، أعنى «لا تجب عليک إعادة الصلاة».
توضيح ذلک: أنّ لزوم الإعادة وعدمه ممّا حكم به العقل، فلو رأى المأتىّ به مطابقاً للمأمور به حكم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غير مطابق له حكم بلزومها، وأمّا الشارع فليس له حكم سوى ما تعلّق بالمأمور به، وإلّا لزم أن يتوجّه إلى المكلّف حكمان شرعيّان فيما إذا لم يطابق المأتىّ به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلًا، والآخر: «يجب عليک الإعادة»، فكلّما عبّر الشارع بقوله: «يعيد» أو «لا يعيد» لم يكن معناه المطابقى مراداً، بل معناه الكنائى، فقوله عليه السلام فى الفقرتين الاوليين: «تعيد الصلاة» كناية عن اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.
إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ أدلّة الشرائط والموانع ظاهرة فى كون الشىء بوجودها الواقعى شرطاً أو مانعاً، فما دلّ على وجوب الصلاة فى الثوب الطاهر ظاهر فى كون الطهارة الواقعيّة شرطاً لها، فزرارة رأى أنّ المأتىّ به فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 75
الفرض الثالث أيضاً غير مطابق للمأمور به- كالأوّلين- فالقاعدة تقتضى لزوم الإعادة، مع أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم لزومها، فسأل عن علّة ذلک بقوله: «ولِمَ ذلک؟»، وحاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ الطهارة التى تكون شرطاً للصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة.
وبعبارة اخرى: قوله: «لا تعيد الصلاة» كناية عن أنّ الصلاة التى أتيت بها مطابقة للمأمور بها، لأنّ الطهارة التى تكون شرطاً لها تعمّ الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة، فهذا حاكم على أدلّة اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة بتوسعتها، كما أنّ قاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» حاكم عليها وموسّع لدائرتها بأنّ الطهارة فى أدلّة اشتراطها أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

ثمّ إنّ فى الرواية إشكالًا ثانياً، وهو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلاة فى الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه، حيث حكم فى الأوّل بعدم لزوم الإعادة وفى الثانى بلزومها، كما هو ظاهر قوله بعد ذلک: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أنّ الثانى أولى بعدم الإعادة، لأنّه عليه وقع بعض الصلاة فى الثوب النجس، وعلى الأوّل جميعها.
هل يمكن الجواب بأنّ وجوب الإعادة فى الثانى تعبّد محض؟
أقول: لا، لأنّ الرواية وردت بلسان بيان العلّة والدليل كما هو واضح، على أنّ عدم سؤال زرارة هاهنا عن العلّة مع أنّه كان سأل عنها فى الفقرة السابقة مشعر بأنّ الحكم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعدة، فالعلّة كانت معلومة عنده،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 76
ولو كان تعبّداً محضاً ومخالفاً للقاعدة لسأل عن العلّة وأجاب الإمام عليه السلام بكونه تعبّداً غير معلول بعلّة.
لكن يمكن الذبّ عن الإشكال بعد ذكر مقدّمتين:
أ- أنّ النجاسة مانعة للصلاة مطلقاً- أى فى حال الذكر والسكوت والقيام والقعود وسائر الأحوال- فلو حمل المصلّى فى الأثناء ثوباً نجساً حال كونه ساكتاً، بحيث لم يأت بكلمة من الصلاة فيه بطلت، لأجل المانعيّة المطلقة.
ب- أنّ لنا أخباراً[67] دالّة على أنّ المصلّى لو رَعَفَ[68] فى الأثناء لا تبطل صلاته، بل عليه أن يغسل أنفه ويعوّض ثوبه المتنجّس بالرعاف أو يغسله ويبنى على صلاته لو لم يستلزم الغسل أو التعويض الاستدبار أو الفعل الكثير.
والرعاف له خصوصيّتان: إحداهما: أنّه يخرج بلا اختيار، ثانيتهما: أنّه إذا حدث فى أثناء الصلاة نعلم به فى بدء حدوثه، فنعلم أنّ شيئاً من الصلاة لم يقع معه، ومورد الأخبار وإن كان دم الرعاف، لكنّا نتمكّن من إلغاء الخصوصيّة والتمسّک بها لإثبات عدم بطلان الصلاة إذا تنجّس ثوب المصلّى أو بدنه فى الأثناء بنجاسة غير الرعاف إذا كانت مشتملة على الخصوصيّتين، وهما:
التنجّس بلا اختيار، وعدم وقوع شىء من الصلاة فيه، كأن يمسّ الطفل بيده النجسة ثوب المصلّى والتفت قبل إتيان شىء من الصلاة فى الثوب النجس.
فهذه الأخبار تكون مخصّصةً لدليل مانعيّة النجاسة للصلاة، فكان حاصل دليل المانعيّة بملاحظة هذه الأخبار أنّ النجاسة مانعة للصلاة، إلّاإذا حدثت فى أثنائها بحيث لم يقع شىء من الصلاة فيها وكان حدوثها بلا اختيار.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 77
إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فاعلم أنّ الفرق بين حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها فى النجاسة وبين حصوله فى الأثناء أنّ الصلاة فى الأوّل تمامها وقع فى الطهارة الاستصحابيّة، لأنّه كان شاكّاً فى إصابة النجاسة من أوّل الصلاة إلى آخرها، فيجرى الاستصحاب فى جميع ذلک الوقت، بخلاف الثانى، فإنّ الاستصحاب فيه لا يجرى إلّافى خصوص ما مضى من الصلاة قبل العلم بالنجاسة، وأمّا حال العلم فلا يكون مجرى استصحاب الطهارة كما هو واضح، ولا يكون أيضاً من مصاديق أخبار الرعاف، لأنّها كما قلنا لا تشمل إلّانجاسة حادثة فى أثناء الصلاة، وأمّا ما كان موجوداً من أوّل الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به فى الأثناء.

إشكال ثالث وجواب

ثمّ حصلت هاهنا شبهة اخرى، وهى أنّا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحكم بصحّة الصلاة فى الصورة الأخيرة، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً إلخ» لأنّ الفرض فى هذه الصورة أن يرى المصلّى نجاسة فى الأثناء واحتمل كونها معه من أوّل الصلاة وحدوثها فى الأثناء، فحال العلم بها لا يكون مجرى استصحاب الطهارة ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأوّل:

فظاهر، وأمّا الثانى: فلعدم العلم بحدوثها فى الأثناء حتّى يكون مصداقاً لتلك الأخبار، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة، وعلّلها باستصحاب الطهارة؟

ولكن يمكن الجواب عنها بأنّه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، وأثره الشرعى صحّة ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسألة مانعيّة هذه النجاسة فيمكن حلّها بأنّا نشكّ فى كونها مانعة أم لا، ومنشأ هذا الشكّ أنّا لا نعلم أنّها هل حدثت فى الأثناء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 78

فلا تكون مانعة، أو كانت من أوّل الأمر، فتكون مانعة، فتجرى البراءة الشرعيّة والعقليّة، كما تجرى البراءة- على التحقيق- بقسميها فيما إذا شككنا فى مانعيّة ثوب للصلاة، كما إذا شككنا فى كونه من الحيوان المذكّى أم لا؟ فإنّ جريان البراءة فى اللباس المشكوك كونه من المذكّى أو غيره وإن كان مختلفاً فيه، إلّاأنّ المحقّقين قالوا بجريانها عقليّها ونقليّها.

فحكم الإمام عليه السلام فى هذه الصورة بصحّة الصلاة معلول لأمرين: أحدهما: استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، الثانى: أصالة البراءة بالنسبة إلى حال العلم بها، والإمام عليه السلام لم يذكر فى الرواية إلّاالأوّل منهما وإن كان قوله عليه السلام: «لأنّك لا تدرى إلخ» ظاهراً فى كون الاستصحاب تمام العلّة، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتياج إلى أصالة البراءة لرفع المانعيّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الرواية أنّ جميع فقراتها مطابقة للقواعد، والدالّ منها على حجّيّة الاستصحاب فقرتان بالتفصيل المتقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 79

صحيحة زرارة الثالثة

اشارة

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة، وهى ما رواه الكلينى رحمه الله عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شىء عليه، وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات»[69].

هل الرواية وردت تقيّةً أو لبيان الحكم الواقعى؟

مذهب العامّة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر هو البناء على الأقلّ والإتيان بما شكّ فيه متّصلًا، ومذهب الشيعة هو البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوک فيه منفصلًا، فهل هذه الرواية ظاهرة فى الأوّل حتّى تكون تقيّةً أو فى الثانى حتّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 80
تكون لبيان الحكم الواقعى؟
قيل: إنّها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، لأنّ قوله: «بفاتحة الكتاب» ظاهر فى تعيّن الفاتحة، وهذا لا يلائم الاتّصال، إذ حكم الركعتين الأخيرتين فى الصلاة الرباعيّة هو التخيير بينهما وبين التسبيحات.
لكن ظاهر قوله عليه السلام: «يركع ركعتين» عقيب سؤال زرارة، وأيضاً ظاهر قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» هو الاتّصال وصدورها على وجه التقيّة.
والحكم بتعيّن الفاتحة ليست على خلاف التقيّة، لما حكى عن الشافعى وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامّة القول بتعيّن الفاتحة فى الركعات كلّها، فالظاهر منها هو إتيان الركعتين فى الفرع الأوّل وإضافة الركعة فى الفرع الثانى متّصلةً.
والذى يبعّد هذا الاحتمال هو الفرع الثانى المذكور فى الرواية، لأنّه لا يرتبط بسؤال زرارة، فكيف ذكره الإمام عليه السلام من قبل نفسه وبيّن حكمه تقيّةً مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!
فهذا يرشدنا إلى أنّ الإمام عليه السلام مع كونه فى مقام التقيّة، أراد بيان المذهب الحقّ أيضاً، فالرواية لم تصدر للتقيّة المحضة، بل إنّه عليه السلام أفتى بما هو ظاهر فى خلاف المذهب الحقّ تقيّةً وأراد بيانه فى حجاب التقيّة.

ثمّ إنّ فى الرواية احتمالات:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 81

منها: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يعنى به لا يبطل الركعات المحرزة بسبب الشكّ فى الزائدة بأن يستأنف الصلاة، بل يعتدّ بالمتيقّنة، و «لا يُدخل الشكّ فى اليقين» أى لا يعتدّ بالمشكوک فيها بأن يضمّها إلى المحرزة ويتمّ بها الصلاة من غير تدارک، «ولا يخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهى عن الإدخال، «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» أى الشكّ فى الركعة الزائدة، بأن لا يعتدّ بها، بل يأتى بالزيادة على الإيقان، «ويتمّ على اليقين» أى يبنى على المتيقّن فيها[70].
هذا ما أفاده المحدّث الفيض الكاشانى رحمه الله حول الحديث.
وعليه لم يتعرّض قوله عليه السلام: «ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لذكر فصل الركعة ووصلها فى الفرعين، ولم يتعرّض أيضاً قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» للاستصحاب كما هو واضح، فعلى هذا الاحتمال لا تكون الرواية دالّة على الاستصحاب.
ومنها: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يكون بالمعنى الذى ذكره المحدّث الكاشانى رحمه الله، ولكن قوله: «لا يدخل الشكّ فى اليقين» وقوله:
«لا يخلط أحدهما بالآخر» يعنى بهما فصل الركعتين أو الركعة المضافة للاحتياط، بأن يُراد بهما عدم إدخال المشكوک فيها فى المتيقّنة وعدم خلط أحدهما بالآخر، فيكون المراد بالشكّ واليقين: المشكوک فيها والمتيقّنة، أى أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزتين والركعة إلى الثلاث المحرزة، لكن[71]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج6 ؛ ص81
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 82
لا يُدخل المشكوک فيها فى المتيقّنة ولا يخلط إحداهما بالاخرى، بأن يأتى بالركعة والركعتين منفصلة لا متّصلة، لئلّا يتحقّق الاختلاط وإدخال المشكوک فيها فى المتيقّنة.
ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حيث إنّ الظاهر من النهى عن الإدخال والخلط أنّهما تحت اختيار المصلّى، فيمكن له الإدخال والخلط وتركهما، والركعة المشكوک فيها إمّا هى داخلة بحسب الواقع فى المتيقّنة أو لا، وليس إدخالها فيها وخلطها بها باختياره[72]، بخلاف الركعة التى يريد إضافتها إليها، فإنّ له الإدخال والخلط، بإتيانها متّصلة، وعدمها، بإتيانها منفصلة.
لا يقال: إنّ هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر فى أنّ الركعة أو الركعتين

لابدّ أن يؤتى بها متّصلة.
فإنّه يقال: ظهور الذيل فى الانفصال محكّم على ظهور الصدر فى الاتّصال، فإنّهما من قبيل القرينة وذى القرينة، ولا شكّ فى تقدّم ظهور القرينة على ظهور ذيها، بل لا ينعقد للكلام ظهور أصلًا ما لم يتمّ الكلام، فكأنّه قال: «قام فأضاف إليها اخرى من غير اختلاط الركعة المضافة المشكوک فى كونها الرابعة أو الخامسة بالركعات المتيقّنة».
وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا تكون الرواية دليلًا على الاستصحاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 83

ومنها: ما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره، وهو أنّ قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها اخرى» إمّا أن يُراد منه إضافتها إليها متّصلةً، فكان المراد من اليقين والشكّ فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بعدم إتيان الرابعة والشكّ فى إتيانها، فكان مفاده الاستصحاب، إلّاأنّ هذا خلاف المذهب الحقّ، فلابدّ من أن يكون صادراً تقيّةً، ولا يجوز الاستدلال بما صدر كذلک.

إن قلت: نعم، يمكن القول بأنّه عليه السلام أراد بقوله: «قام فأضاف إليها اخرى» الاتّصال تقيّةً، ولكن قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» صدر لبيان قاعدة كلّيّة واقعيّة، فيكون دليلًا على الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسّک به، لعدم صدوره تقيّةً.

قلت: هذا خلاف الظاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علّته فى كونهما على خلاف المذهب الحقّ أو على وفقه، وبعبارة اخرى: بيان قاعدة كلّيّة مطابقة للواقع وتطبيقها على مورد تقيّةً بحيث كان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإمّا أن يُراد منه[73] إتيان ركعة منفصلة، فكان المراد من اليقين والشكّ فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بالبراءة والشكّ فيها، فيكون المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلّة قابلة لتدارک ما يحتمل نقصه، وقد اريد

من اليقين فى بعض الأخبار هذا النحو من العمل، كما فى قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين»[74].

واليقين بالبراءة لا يحصل بما فعله العامّة من إتيان المشكوكة متّصلة، لاحتمال تحقّق الزيادة المبطلة فى الصلاة، بخلاف المذهب الحقّ، فإنّ الركعة المنفصلة مكمّلة لها لو كانت فى الواقع ناقصة، وتحسب نافلة لو كانت كاملةً، كما شهد به رواياتنا[75]، فكيف كان، يحصل اليقين بالبراءة.

وهذا ممّا عَلَّمَنا الإمام عليه السلام بقوله للراوى: «ألا اعلّمک شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّک أتممت أو نقصت لم يكن عليک شىء؟» وبعد قول الراوى فى جوابه: «بلى» قال عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم، فصلّ ما ظننت أنّک نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليک فى هذه شىء، وإن ذكرت أنّک كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[76].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل[77].

ونتيجته: عدم دلالة الرواية على الاستصحاب أصلًا، لكونها على الاحتمال الأوّل صدرت عن تقيّة، وعلى الاحتمال الثانى دلّت على وجوب إتيان ما شكّ فيه منفصلًا، لتحصيل اليقين بالبراءة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 85

كلام صاحب الكفاية رحمه الله حول الرواية

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، وهو أنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشكّ فى إتيانها، فتدلّ الرواية على استصحاب عدم الركعة المشكوكة، فيجب عليه الإتيان بها، ولكنّها لم تتعرّض لبيان إتيانها متّصلة أو منفصلة، بل هى مطلقة من هذه الجهة، ولكنّ إطلاقها يقيّد بالأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بما يحتمل نقصه مفصولاً فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر.
فعلى هذا لا إشكال فى دلالة الرواية على حجّيّة الاستصحاب[78].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.

واستشكل[79] عليه بأنّ الجمع بين دلالة الرواية على استصحاب عدم الركعة الرابعة وبين إطلاقها من جهة الإتيان بها متّصلةً أو منفصلةً ممّا لا ينبغى، لأنّ الاستصحاب يقتضى ترتّب آثار المستصحب كما لو كان متيقّناً، ولو كان عدم الإتيان بالركعة الرابعة متيقّناً لا يجوز الإتيان بها منفصلةً، فهكذا استصحابه، فاستصحاب عدم الركعة الرابعة مستلزم لوجوب الإتيان بها متّصلةً، فكيف يمكن القول بإطلاق الرواية من هذه الجهة؟ بل هى على هذا مضادّة للأخبار التى دلّت على وجوب صلاة الاحتياط.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 86

ومنها: ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو أنّ اللام فی «الیقین» و «الشکّ» للجنس، فقوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی عن نقض جنس الیقین بجنس الشکّ، فیعمّ کلّ یقین وکلّ شکّ، ولعدم نقضه به فیما نحن فیه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدّث الکاشانی رحمه الله، یعنی عدم إبطال الرکعات المحرزة بسبب الشکّ فی الرابعة، والثانی: استصحاب عدم الإتیان بالرابعة، أعنی عدم نقض الیقین بعدم الإتیان بالرکعة الرابعة بسبب الشکّ فی إتیانها.
ولقوله علیه السلام: «لا یُدخل الشکّ فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر» أیضاً مصداقان فیما نحن فیه: أحدهما: ما أفاده المحدّث الکاشانی رحمه الله، وهو عدم الاکتفاء بالرکعة المشکوک فیها من غیر تدارک، وثانیهما: ما ذکر فی الاحتمال الثانی، أعنی عدم إتیان الرکعة المضافة المشکوک فیها متّصلة بالرکعات المحرزة.
هذا إذا لم نقل بظهور النهی عن الإدخال والاختلاط فی الفصل الاختیاری، وإلّا یکون له مصداق واحد.
وعلی هذا تکون الروایة مع تعرّضها للمذهب الحقّ- أی الإتیان بالرکعة منفصلةً- تتعرّض لعدم إبطال الرکعات المحرزة ولاستصحاب عدم الرکعة المشکوک فیها، وتکون علی هذا من الأدلّة العامّة لحجّیّة الاستصحاب.
هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، وادّعی أنّه أظهر الاحتمالات فی الروایة، ثمّ ذکر له مرجّحات:
الأوّل: أنّه لا یستلزم التفکیک بین الجمل المشتملة علی الشکّ والیقین بأن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 87
یُراد منهما فی جملة معنی وفی اخری معنیً آخر، بل المراد منهما علی ما ذهبنا إلیه هو طبیعة الیقین والشکّ فی الجمل کلّها، فالروایة محمولة علی بیان قواعد کلّیّة: هی عدم نقض الیقین بالشکّ، وعدم إدخال الشکّ فی الیقین، ونقض الشکّ بالیقین، وعدم الاعتداد بالشکّ فی حال من الأحوال، وهی قواعد کلّیّة یفهم منها حکم المقام، لانطباقها علیه، بخلاف سائر الاحتمالات، فإنّها تستلزم التفکیک بین الجمل المشتملة علی الشکّ والیقین، بأن یُراد فی جملة من الیقین والشکّ نفسهما، وفی جملة یراد من الیقین الیقین بالرکعات المحرزة أو عدم الرکعة الرابعة، وفی جملة یُراد بالشکّ المشکوک فیها، أی الرکعة المضافة، وفی الاخری الرکعة المشکوک فی إتیانها کما یظهر بالتأمّل فی الجمل والاحتمالات، ألا تری أنّه علی ما ذهب إلیه المحدّث الکاشانی رحمه الله ارید من الشکّ فی قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» نفسه وارید منه فی قوله: «لا یُدخل الشکّ فی الیقین»

المشکوک، وهذا التفکیک خلاف الظاهر.
الثانی: أنّ لازمه حفظ ظهور اللام فی الجنس وعدم حملها علی العهد، وحفظ ظهور الیقین بإرادة نفس الحقیقة، لا الخصوصیّات والأفراد.
الثالث: أنّ الظاهر من قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» فی سائر أخبار الباب هو عدم رفع الید عن الیقین بمجرّد الشکّ، والاستصحاب أحد مصادیق هذه الکلّیّة، ووحدة السیاق تقتضی أن یکون فی هذه الروایة أیضاً بهذا المعنی[80].
هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لبیان مرجّحات مختاره، وکلامه من أوّله إلی آخره کلام دقیق.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 88

لکن مع ذلک یرد علیه أنّ قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» لو کان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إلیه المحدّث الکاشانی، والثانی: الاستصحاب، فلابدّ من أن یکون الیقین بالنسبة إلی الأوّل بمعنی المتیقّن، حیث إنّه عبارة عن الرکعات المحرزة، وبالنسبة إلی الثانی بمعنی نفس الیقین، لما قلنا سابقاً[81] فی جواب الشیخ الأعظم- القائل باختصاص حجّیّة الاستصحاب بالشکّ فی الرافع- من عدم تسلیم کون الیقین فی أخبار الاستصحاب بمعنی المتیقّن، بل هو بمعناه، وإسناد النقض بلحاظ إضافته وتعلّقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحکاماً، کالحبل المبرم.
والحاصل: أنّ المراد بالیقین فی قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» علی ما ذهب إلیه المحدّث الکاشانی هو المتیقّن، والمراد به علی الاستصحاب هو نفس الیقین، ولا یجوز إرادتهما معاً وإن قلنا بکون اللام للجنس، لعدم الجامع بینهما.

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام، وهو أنّ المراد من اليقين فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الركعة الرابعة، فهو دليل على حجّيّة الاستصحاب.
إن قلت: إنّ الاستصحاب يقتضى لزوم اتّصال الرابعة إلى الركعات الماضية، وهذا مخالف للمذهب الحقّ.
قلت: لزوم الاتّصال إنّما كان فيما إذا كان عدم إتيان الرابعة متيقّناً، وأمّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 89
لو كان إتيانها مشكوكاً ولم يؤتَ بها لزم الانفصال.
وبالجملة: موضوع الاتّصال هو العلم بعدم إتيان الرابعة، وموضوع الانفصال- أعنى صلاة الاحتياط- مركّب من جزئين: أحدهما: الشكّ فى إتيان الرابعة، والثانى: عدم إتيانها، والشاهد على كون عدم الإتيان بها جزءً لموضوع صلاة الاحتياط أنّه لو صار بعد الصلاة قاطعاً بكونها كاملة لا تجب عليه صلاة الاحتياط، فعلم من هذا أنّ مجرّد الشكّ فى إتيان الرابعة لم يكف لوجوب صلاة الاحتياط، بل هو أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا جزئيه فى المقام موجود، أمّا الشكّ فى إتيان الرابعة فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلأجل الاستصحاب، وبعبارة اخرى: تحقّق الجزء الأوّل وجدانى، والثانى تعبّدى يقتضيه الاستصحاب، فيترتّب حكمه، وهو وجوب الانفصال.
وحينئذٍ كان مفاد قوله: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعة، أعنى إتيانها بنحو صلاة الاحتياط، ولا إشكال فيه.
والحاصل: أنّ الرواية تدلّ على حجّيّة الاستصحاب، وتدلّ أيضاً على المذهب الحقّ[82].

ويرد عليه إشكالان:
أ- أنّه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً[83] على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى معنى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 90
الرواية بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وبين إطلاق الرواية من جهة الإتيان بها متّصلة أو منفصلة ممّا لا ينبغى، لأنّ الاستصحاب يقتضى الاتّصال، فأين الإطلاق؟!
هذا ما أورده على المحقّق الخراسانى، وهو ينافى ما اختاره هنا فى معنى الرواية، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام الموضوع لاتّصال الركعة المشكوكة وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.
ب- أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب المستفاد من قوله:
«لا ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتّب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ فى رتبة الاستصحاب، بل هو مقدَّم عليه، لأجل تقدّم الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا فى رتبة واحدة حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءً لموضوع صلاة الاحتياط؟
وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدَّماً على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفى عرضه من حيث كونهما جزئين لموضوع يترتّب عليه انفصال الركعة.

والذى يخطر ببالى فى معنى الرواية: أنّها ظاهرة فى المذهب الحقّ وليس فيها تقيّة أصلًا، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان فى مقام التقيّة لوجب عليه الاكتفاء فى الجواب بقدر الضرورة، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثانى- وهو الشكّ بين الثلاث والأربع- ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّة مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زرارة؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام فى مقام بيان الحكم الواقعى، لا فى مقام التقيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 91
وأمّا قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زرارة لا يكون ظاهراً فى التقيّة أصلًا، بل ظاهر فى المذهب الحقّ، لظهور قوله: «بفاتحة الكتاب» فى تعيّن الفاتحة، وقول الشافعى وأحمد بتعيّنها فى جميع الركعات لا يوجب ظهورها فى التقيّة، لأنّها كانت متعيّنة أيضاً فى صلاة الاحتياط.
وكذلک قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً فى الاتّصال تقيّةً وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً[84] تبعاً للقوم، وذلک لأنّ الظاهر تعيّن الفاتحة فيها بقرينة تعيّنها فى الركعتين فى الفرع الأوّل، وهذا يقتضيه وحدة السياق، هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّ لقوله: «إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشكّ عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها اخرى»؟ وهل هذا إلّاالأمر بتحصيل الحاصل لو كان القيام بمعناه المعروف؟
فمن هنا نستكشف أنّ القيام هاهنا ليس بمعناه المعروف، بل بمعنى الفراغ من الصلاة والشروع فى عمل آخر، وهو صلاة الاحتياط.
وأمّا قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» اريد بكلّ من هذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفادة حجّيّته.
والشاهد على هذا ورود التعبير بالجملة الثانية فى بعض أخبار الاستصحاب، فإنّه عليه السلام كتب فى جواب السؤال عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 92
للرؤية»[85].
هذا أوّلًا.
وثانياً: لو كان قوله: «لا يدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لبيان قاعدة اخرى غير الاستصحاب للزم الفصل بين قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وبين قوله: «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» وهما مرتبطان

بالاستصحاب، بالأجنبىّ، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حجّيّة الاستصحاب، فإنّهما لم تكونا أجنبيّتين.
وحينئذٍ كان الشكّ فى جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيک الجمل المشتملة عليهما بالنسبة إلى معناهما.

بقى سؤال الجمع فى الرواية بين استصحاب عدم الركعة المشكوكة وبين الحكم بإتيانها منفصلةً.
والجواب عنه أنّه تعبّد، يعنى أصل وجوب الإتيان بها يستفاد من استصحاب عدم إتيانها، وأمّا لزوم كونها منفصلةً فهو تعبّد محض، وإن كان مقتضى الاستصحاب هو الاتّصال لو لم يكن هذا التعبّد.
فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الرواية ظاهرة فى حجّيّة الاستصحاب مع كونها ظاهرة فى بيان المذهب الحقّ أيضاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 93

موثّقة إسحاق بن عمّار

اشارة

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام أنّه قال: «إذا شككت فابنِ على اليقين» قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»[86].

ذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» إلى أنّ الرواية وردت فى الشكّ فى ركعات الصلاة[87].
لكنّ الظاهر أنّ مضمونها أصل كلّى جارٍ فى جميع أبواب الفقه، وهو الاستصحاب، وذلک لظهور الرواية فى فعليَّة الشكّ واليقين معاً مع وحدة المتعلّق[88]، فمفادها عين مفاد قوله فى الأخبار السابقة: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وإن كان التعبير مختلفاً، حيث كان أحدهما بلسان الأمر بالبناء على اليقين فى ظرف الشكّ، والآخر بلسان النهى عن نقض اليقين بالشكّ.
إن قلت: لو دلّت هذه الرواية على الاستصحاب فلابدّ من الالتزام باتّصال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 94
الركعة المشكوكة فى الشكّ فى عدد ركعات الصلاة، وهو خلاف المذهب، فإنّ أخبارنا تدلّ على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً.
قلت: هذا الإشكال لا يختصّ بهذه الرواية، بل جارٍ فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» الوارد فى سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزمت بكون الأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة بنحو الانفصال مخصّصةً لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» التزمنا به هاهنا أيضاً، وإن ذهبت فى حلّ الإشكال إلى وجه آخر ذهبنا نحن أيضاً إليه.
وبالجملة: بأىّ وجه تمسّكت للجمع بين أخبار صلاة الاحتياط وبين الأخبار السابقة الدالّة على الاستصحاب نحن أيضاً نتمسّک به للجمع بينها وبين هذه الرواية.
فعلى ما اخترناه من كونها قاعدة كلّيّة فى جميع الأبواب لا إشكال فى دلالتها على حجّيّة الاستصحاب.
وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من ظهورها فى الشكّ فى عدد الركعات فإمّا أن يكون المراد من اليقين ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله أعنى «اليقين بالبراءة» بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط منفصلةً. وهذا المعنى خلاف الظاهر من وجهين:
أ- أنّ قوله: «إذا شككت» ظاهر فى كلّ شكّ، فما الدليل على اختصاصه بالشكّ فى عدد ركعات الصلاة؟!
ب- أنّ قوله: «فابن على اليقين» ظاهر فى وجوب البناء عليه بمجرّد الشكّ، وهذا لا يلائم ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، إذ مفاده- بناءً عليه- تحصيل اليقين بالبراءة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 95
وبعبارة اخرى: ظاهره وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل فى زمن

الشكّ، لا على اليقين الذى لم يتحقّق بعدُ.
وإمّا أن يكون المراد منه اليقين بعدم الركعة المشكوكة.
ويرد عليه الإشكال الأوّل، دون الثانى، فإنّ اختصاص اليقين فى الحديث باليقين بعدم الركعة المشكوكة خلاف الظاهر، وإن كان ظهوره فى وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل فى زمن الشكّ محفوظاً فى هذا المعنى.
وعلى هذا فهى دالّة على الاستصحاب.
إلّا أنّ مقتضى الاستصحاب لزوم اتّصال الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، وهو خلاف المذهب، فلابدّ إمّا من الالتزام بصدورها تقيّةً، فلا يجوز التمسّک بها لحجّيّة الاستصحاب، لعدم كونها صادرةً لبيان الحكم الواقعى، وإمّا من القول بأنّها صادرة لبيان الحكم الواقعى، والجمع بينها وبين الأخبار الدالّة على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً بأنّ هذه الرواية تدلّ على استصحاب عدم الركعة المشكوكة، فيجب الإتيان بها، وأمّا كيفيّة إتيانها فتدلّ عليها تلک الأخبار.
وبالجملة: لو لم يكن بأيدينا إلّاقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» لذهبنا إلى اتّصال الركعة المشكوكة إلى الركعات المتيقّنة، إلّاأنّا التزمنا بانفصالها، جمعاً بينه وبين ما دلّ على صلاة الاحتياط.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الموثّقة أنّها على المختار تدلّ على حجّيّة الاستصحاب بلا إشكال، وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فهى تدلّ عليها أيضاً على الاحتمال الثالث فى معناها، لا على الاحتمالين الأوّلين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 97

رواية أبى بصير ومحمّد بن مسلم

اشارة

ومنها: ما رواه الصدوق فى الخصال بسنده عن أبى بصير ومحمّد بن مسلم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «حدّثنى أبى، عن جدّى، عن آبائه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: ... من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»[89].
وفى رواية اخرى: «مَن كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

قد اورد على الاستدلال بهذه الرواية فى المقام بأنّها ظاهرة فى قاعدة اليقين والشكّ، لظهورها فى تقدّم اليقين على الشكّ، وظهورها فيه يستفاد من التعبير ب «كان» ثمّ ب «فاء التفريع» الدالّين على كون حدوث الشكّ متأخّراً من حدوث اليقين، سيّما التعبير ب «فأصابه شكّ» فى الرواية الثانية.
وبالجملة: هذه الرواية ظاهرة فى تحقّق الشكّ متأخّراً عن تحقّق اليقين،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 98
وهذا فى قاعدة اليقين والشكّ السارى.
وأمّا الاستصحاب فلا يلزم فيه أن يحدث الشكّ متأخّراً عن اليقين، بل يمكن أن يحدثا معاً، لكنّ اليقين يتعلّق بالحالة السابقة والشكّ بالحالة الفعليّة، بل يمكن أن يحدث الشكّ فى الاستصحاب قبل حدوث اليقين، كأن يشكّ فى الظهر في نجاسة ثوبه، بحيث لو سئل عن حالته السابقة لأجاب بأنّه شاكّ فيها أيضاً، ثمّ يقطع فى العصر بكونه نجساً قبل الظهر، فهذا مجرى الاستصحاب مع كون حدوث الشكّ متقدّماً على حدوث اليقين.
فالرواية تختصّ بقاعدة اليقين والشكّ، لأجل ظهورها فى تقدّم اليقين، على أنّ الظاهر اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ حتّى من حيث الزمان، وهذا لا يمكن إلّا فى قاعدة الشكّ السارى.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، والمتداول فى التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوک فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ، لما بين اليقين والمتيقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتيقّن على المشكوک، وهذا لا يجرى إلّافى الاستصحاب، لعدم تقدّم المتيقّن على المشكوک فى قاعدة اليقين[90].

أقول: ظاهر الرواية تقدّم نفس اليقين على نفس الشكّ، والاتّحاد بين اليقين الطريقى والمتيقّن لا يوجب ترتّب أحكام أحدهما على الآخر، ألا ترى أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 99
اليقين فى قولنا: «اليقين حجّة» مع كونه مرآةً لليقين الطريقى اريد فى هذه الجملة حجّيّة نفس اليقين؟ فهو موضوع للحكم بالحجّيّة فى هذه الجملة، ولا يمكن إرادة حجّيّة المتيقّن، لأنّ الحجّيّة عبارة عن المنجّزيّة والمعذّريّة، واتّصاف المتيقّن بهذين الوصفين غير معقول.
وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر فى الرواية أنّ التقدّم والتأخّر لنفس اليقين والشكّ وإن كان اليقين مرآةً لأفراده الطريقيّة، ولا موجب لجعل اليقين والشكّ بمعنى المتيقّن والمشكوک فيه والقول بكون التقدّم والتأخّر بينهما.
والحقّ فى الجواب أنّ صدر الرواية وإن كان له ظهور ما فى قاعدة اليقين والشكّ السارى، إلّاأنّ التعليل أعنى قوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» أو «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» ظاهر فى فعليّة اليقين والشكّ كليهما، وهذا لا يكون إلّافى الاستصحاب، وإذا دار الأمر بين ظهور التعليل وظهور المعلّل فالأوّل مقدّم على الثانى.
فلا إشكال فى دلالة هذه الرواية على حجّيّة الاستصحاب، إلّاأنّ فى سندها القاسم بن يحيى، وهو لم يوثّق فى كتب الرجال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 101

مكاتبة علىّ بن محمّد القاسانى

اشارة

ومنها: مكاتبة علىّ بن محمّد القاسانى قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[91].
وفى نسخة اخرى: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

والذى يوهن هذه الرواية كونها مضمرةً أوّلًا، ومكاتبةً ثانياً، فإنّ احتمال التقيّة فى المكاتبة قوىّ، لأنّها سند كتبى لا ينعدم، بخلاف القول، فإنّه ينعدم بعد تحقّقه بلا فصل.
على أنّ الظاهر أنّ المكاتب هو علىّ بن محمّد القاشانى- بالشين المعجمة، لا السين المهملة- والرجل لم يوثّق، بل ضعّف فى كتب الرجال، وقد يشتبه هذا الرجل بعلىّ بن محمّد بن شيرة القاسانى- الذى وثّقه أرباب الرجال- ومنشأ الاشتباه اتّحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادى عليه السلام، فالتمييز بينهما مشكل إلّا بمن يروى عنهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 102
وقال العلّامة المامقانى: إنّ الذى يروى عن القاشانى- بالمعجمة- هو محمّد بن الحسن الصفّار، والذى يروى عن القاسانى- بالمهملة- هو محمّد بن أحمد بن يحيى والحسن بن محمّد وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبى عبداللّه وسهل بن زياد.
والذى يروى فى هذه الرواية عن علىّ بن محمّد هو محمّد بن الحسن الصفّار، فهو علىّ بن محمّد القاشانى- بالمعجمة- فالحديث ضعيف سنداً.

وأمّا دلالته: فقال الشيخ رحمه الله: تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلالى رمضان وشوّال لا يستقيم إلّابإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولًا بالشكّ، أى مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الرواية أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب[92].
وأنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله أصل دلالتها عليه، فضلًا عن أظهريّتها[93].
وينبغى قبل التحقيق فى دلالتها إيضاح يوم الشكّ الذى وقع فى السؤال، فأقول:
يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان آخر شعبان أو آخر رمضان، ويحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان ورمضان، أو بين رمضان وشوّال.
لكنّ الاحتمال الأخير بعيد؛ لأنّ يوم الشكّ وإن كان بحسب اللغة قابلًا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 103
لانطباقه عليه، إلّاأنّه فى أذهان المتشرّعة ينصرف إلى اليوم الذى شكّ فى كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان، فإرادة خصوص اليوم الذى شكّ فى كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال بعيد، فلابدّ من القول بإرادة مطلق يوم الشكّ أو بإرادة خصوص ما وقع فى أوّل رمضان، بل فى السؤال شاهد على إرادة خصوص هذا، وهو قوله: «هل يصام أم لا؟»، فإنّه بمعنى أنّ صوم هذا اليوم هل يجب علىَّ أم لا يجب؟ إذ الدوران بين الوجوب وعدمه إنّما يكون فى يوم الشكّ الذى وقع فى أوّل رمضان، وأمّا الذى وقع فى آخره فأمره دائر بين الوجوب والحرمة، كما هو واضح.
فالسؤال ظاهر فى الاحتمال الثانى، إلّاأنّ الجواب ورد تفضّلًا عن مطلق يوم الشكّ، سواء كان فى أوّل رمضان أو فى آخره.
ووجه الاستدلال بها فى المقام ظهور قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» فى أنّ اليقين بشىء لا يزاحمه الشكّ فى بقائه، هذه قاعدة كلّيّة تفرّع عليها قوله:
«صم للرؤية وأفطر للرؤية» وهو استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شوّال إلى زمان الرؤية.
واستشكله المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بأنّ مراجعة الأخبار الواردة فى يوم الشكّ يشرف على القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنّه لابدّ فى وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد فى الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه[94]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق فى تلک الأخبار على رؤية
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 104
الهلال، فيعلم أنّ اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم واليقين بخروجه موضوع لوجوب الإفطار، وهذا قرينة على أنّ المراد باليقين فى الرواية المبحوث عنها أيضاً هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، فلا فرق بين مدلول هذه الرواية وتلک الروايات.
وعلى هذا فكان قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» بمعنى «لا يدخل المشكوک فيه فى المتيقّن».

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأيّده المحقّق النائينى رحمه الله بقوله: الاستدلال بها فى المقام يتوقّف على إرادة اليقين بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشكّ فى بقائهما من اليقين والشكّ المذكورين فيها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشكّ فى دخول شوّال وعدمه حتّى يكون المراد من عدم دخوله الشكّ عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادة النقض من الدخول تحتاج إلى عناية ورعاية، بل الظاهر- اللّه العالم- هو إرادة عدم دخول متعلّق الشكّ فى متعلّق اليقين، بمعنى أنّ شهر رمضان الذى يجب فيه الصوم، وكذا يوم العيد الذى يجب فيه الإفطار يعتبر فيهما اليقين، ويوم الشكّ الذى هو متعلّق الشكّ لا يدخل فى متعلّق اليقين حتّى يثبت له حكمه، ولا يخفى أنّ تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على الاستصحاب وإن كان صحيحاً، إلّاأنّه على ما ذكرناه أمسّ وأولى، ومع ذلک كيف يمكن أن يُقال: إنّها أظهر فى المقام من صحاح زرارة التى هى العمدة فى أخبار الباب[95]، إنتهى كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 105

أقول: إنّ الأخبار التى أشار إليها صاحب الكفاية ورد كلّها فى اليوم المشكوک كونه من شعبان أو من رمضان، وحينئذٍ زيادة قوله: «وأفطر للرؤية» تفريعاً على قوله: «اليقين لا يدخله الشکّ» تكون قرينة على أنّ هذا الخبر ليس بهذا الملاک، بل بملاک الاستصحاب.
إن قلت: سلّمنا ورود تلک الأخبار كلّها فى اليوم المشكوک كونه من شعبان أو من رمضان، فتدلّ على كون اليقين بدخول رمضان موضوعاً لوجوب الصوم، وأمّا كون خروجه موضوعاً لوجوب الإفطار فلا دلالة لها عليه، إلّاأنّها تنافى جعل قوله عليه السلام: «صم للرؤية» من مصاديق الاستصحاب، فإنّ قضيّة تلک الأخبار أنّ عدم وجوب الصوم بملاک عدم تحقّق موضوعه، وقضيّة هذا الخبر أنّه بملاک استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبينهما منافاة واضحة.
قلت: لا منافاة بينهما، إذ يمكن أن يكون عدم وجوب الصوم بملاكين قد تعرّض لأحدهما فى تلک الأخبار ولآخر فى هذا الخبر.
وبالجملة: يوم الشکّ إن كان مردّداً بين كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان فلا يجب صومه بملاكين:
أ- عدم تحقّق موضوعه.
ب- استصحاب عدم دخول شهر رمضان.
وإن كان مردّداً بين كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال فلا يجب إفطاره بملاک واحد، وهو استصحاب عدم خروج رمضان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 106
وأمّا تفسير اليقين من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشکّ» باليوم المتيقّن كونه من رمضان، وتفسير الشکّ منه باليوم المشكوک كونه من رمضان فخلاف ظاهر الرواية.
ولا وجه لقول المحقّق النائينى رحمه الله بغرابة حمل القضيّة على الاستصحاب، لأنّه لا فرق بين النقض والدخول، إذ دخول الشىء فى الشىء يوجب رفع هيئته الاتّصاليّة، كنقضه به، فقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشکّ» وقوله: «لا ينقض اليقين بالشکّ» بمعنى واحد، والتعبير مختلف.
والشاهد على هذا إرادة الاستصحاب من قوله عليه السلام- فى الصحيحة الثالثة لزرارة-: «لا يُدخل الشکّ فى اليقين» كما أوضحناه.
فتلخّص من جميع ما ذكرنا ظهور الرواية فى الاستصحاب، لكن كونها أظهر ما فى الباب- كما قال به الشيخ الأعظم- ممنوع، لأنّ الصحيحة الاولى لزرارة المتقدّم ذكرها[96] أظهر منها بلا إشكال.

ربما یستدلّ علی اعتبار الاستصحاب بأدلّة قاعدتی «الحلّیّة» و «الطهارة» کروایة عمّار، عن أبی عبداللّه علیه السلام- فی حدیث- قال: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فلیس علیک»[97].
وروایة حمّاد بن عثمان، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر»[98].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 107
وروایة مسعدة بن صدقة، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک»[99].

اختلفوا فى مفاد هذه الأخبار على أقوال:

منها: ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة، لأنّ الغاية قيد للموضوع لا للحكم، فمعناها: «كلّ شىء لم يعلم نجاسته طاهر» و «كلّ شىء لم يعلم حرمته حلال» فمفادها جعل طهارة ظاهريّة وحلّيّة كذلك فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى.

ما أفاده صاحب الكفاية فى معنى هذه الروايات

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: من دلالة الصدر على الحكم الواقعى، ودلالة الغاية على الاستصحاب، وفى الحاشية على الرسائل:
من دلالة الصدر على الحكم الواقعى وقاعدة الطهارة والحلّيّة، ودلالة الغاية على الاستصحاب.
فقال فى الكفاية ما حاصله: إنّ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء

بعناوينها الأوّليّة، لا بما هى مشكوكة الحكم، والغاية تدلّ على أنّ ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّيّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه[100].
وقال فى الحاشية ما حاصله أيضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من كلمة «كلّ» يدلّ على الحكم الواقعى، وبإطلاقه المستفاد من كلمة «الشىء» و «الماء» يدلّ على قاعدة الطهارة والحلّيّة، فإنّ «الشىء» مطلق يشمل جميع حالاته التى من جملتها حالة الشكّ فى حكمه الواقعى، والغاية تدلّ على استمرار الحكم الواقعى والظاهرى المستفادين من المغيّى ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه، وهو الاستصحاب، فالغاية قيد للحكم لا للموضوع[101].
فهذه الأخبار- على ما فى الحاشية- متعرّضة لثلاثة أحكام: حكم واقعى، وحكمين ظاهريّين.

كلام صاحب الفصول فى مدلول هذه الأحاديث

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروايات تدلّ على حكمين ظاهريّين فقط: أحدهما: قاعدة الطهارة والحلّيّة، والثانى: استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحكم الواقعى أصلًا[102].
ووجهه يظهر ممّا تقدّم من كلام المحقّق الخراسانى المتقدِّم آنفاً.
ومنها: احتمال آخر فى مقابل المشهور، وهو أنّ الغاية وإن كانت قيداً للموضوع، إلّاأنّ هذه الأخبار مع ذلک تدلّ على خصوص الاستصحاب، لا غير، فإنّ معناها: أنّ «كلّ شىء كان ثابت الطهارة طهارته مستمرّة حتّى يعلم

أنّه قذر»، وهكذا أخبار الحلّ، وهذا ينطبق على الاستصحاب، لا على الحكم الواقعى، ولا على قاعدة الطهارة والحلّيّة.

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجوه، حيث قال:
وفيما أفاده نظر:
أمّا أوّلًا: فلأنّ الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين ليستا من الأحكام المجعولة الشرعيّة، للزوم إمكان كون شىء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، لأنّ النجاسة والحرمة مجعولتان بلا إشكال وكلام، فلو فرض جعل النجاسة والحرمة لأشياء خاصّة وجعل الطهارة والحلّيّة لأشياء اخر خاصّة يلزم أن تكون الأشياء الغير المتعلّقة للجعلين لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، وهذا واضح البطلان فى ارتكاز المتشرّعة.
مضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيّة على قسمين: أحدهما: ما يستقذره العرف، والثانى: ما لا يستقذره، وإنّما يستقذر الثانى بملاقاته للأوّل وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عبارة عن إزالة التلوّث بالغسل وإرجاع الشىء إلى حالته الأصليّة الغير المستقذرة، لا إيجاد شىء زائد على ذاته فيه يكون طهارةً، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف فى ذلک، إلّافى إلحاق بعض الامور الغير المستقذرة[103] عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقذرات العرفيّة[104] عنها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 110
وكذا الحلّيّة لم تكن مجعولة، فإنّ الشىء إذا لم يشتمل على المفسدة الأكيدة يكون حلالًا وإن لم يشتمل على مصلحة، فلا تكون الطهارة والحلّيّة من المجعولات الواقعيّة.
نعم، الطهارة والحلّيّة الظاهريّتان مجعولتان.
فحينئذٍ نقول: إنّ قوله: «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهارة والحلّيّة، فالجمع بين القاعدة والحكم الواقعى يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحدة، وهو غير ممكن[105]، إنتهى الوجه الأوّل.

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» و «كلّ شىء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسة البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شيء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقى تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالًا، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهارة ولا النجاسة، أو لم يجعل له الحلّيّة ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شىء لا طاهراً ولا نجساً أو لا حلالًا ولا حراماً لو قلنا بكون الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين من الأحكام المجعولة الشرعيّة كالنجاسة والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعى والظاهرى معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحدة، لأنّ حملها على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 111

الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ثمّ قال «مدَّ ظلّه»:
وأمّا ثانياً[106]: فلأنّ معنى جعل الطهارة والحلّيّة الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملى عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن[107].
وأمّا ثالثاً[108]: فلأنّ الحكم الظاهرى مجعول للمشكوک[109] بما أنّه مشكوک، والحكم الواقعى مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعى، ولا يمكن[110] الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.
وأمّا رابعاً: فلأنّ فى قاعدة الطهارة والحلّيّة يكون الحكم للمشكوک فيه، فلا محالة تكون غايتهما العلم بالقذارة والحرمة[111]، فجعل الغاية للحكم المغيّى بالغاية ذاتاً ممّا لا يمكن.
اللّهُمَّ إلّاأن يقال: إنّ الغاية إنّما تكون للطهارة والحلّيّة الواقعيّتين لأجل القرينة العقليّة، وهى عدم إمكان جعل الغاية للحكم الظاهرى، فيكون المعنى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 112
أنّ الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما.
لكن جعل الغاية للطهارة والحلّيّة الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما فى زمن الشكّ، لا الظاهريّتين، ويرجع حينئذٍ إلى تخصيص أدلّة النجاسات والمحرّمات الواقعيّة، فتكون النجاسات والمحرّمات فى صورة الشكّ فيهما طاهرة وحلالًا واقعاً، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعاً[112]، إنتهى.

وهذا الإشكال عجيب من سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فإنّه قال بعده بظهور الروايات فى قاعدة الحلّ والطهارة[113]، فكيف يمكن القول بظهور الروايات فى القاعدتين بعد الالتزام بامتناع جعل الغاية غاية للحكم الظاهرى؟! وهل هذا إلّا كرٌّ على ما فرّ؟

وحلّه أنّ الحكم الظاهرى يستفاد من الغاية، إذ لو قال: «كلّ شىء نظيف» من دون ذكر الغاية لكان ظاهراً فى جعل الحكم الواقعى، فذكرها لا يكون مضرّاً بإرادة الحكم الظاهرى من الروايات، بل هو لازم.

إشكال المحقّق النائينى على ما فى الحاشية

وأورد المحقّق النائينى رحمه الله على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى الحاشية بإشكالات:
الأوّل: هو الإشكال الثالث المتقدّم من سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، فلا نعيده[114].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 113
الثانى: أنّه لا يمكن إرادة الحكم الواقعى والظاهرى معاً، نظراً إلى الغاية، وهى قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه قذر» لأنّه إن كان المراد هو الحكم الواقعى، يكون العلم المأخوذ فى الغاية طريقيّاً، فإنّ الحكم الواقعى لا يرفع بالعلم، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصويب، وإن كان المراد هو الحكم الظاهرى يكون العلم المأخوذ فى الغاية قيداً للموضوع وغاية له، لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ وغايته العلم، إذ الشكّ يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيّة، ولا يمكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 114
اجتماع الطريقيّة والموضوعيّة فى العلم، لأنّ معنى الموضوعيّة ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقيّة عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين[115].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الإشكال الثانى.
الثالث: أنّه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعى والظاهرى فى نفسه مع قطع النظر عن الغاية، وذلک لأنّه إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات، لا إلى الأصناف أو الأفراد بخصوصيّاتها، فإنّه إذا قيل: «أكرم كلّ إنسان» فهذا الحكم وإن كان شاملًا لجميع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلى الجامع، لا إلى الخصوصيّات الصنفيّة أو الفرديّة، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربى أو لأنّه زيد مثلًا، فلا دخل للخصوصيّات فى الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» وإن كان شاملًا للشىء المشكوک، إلّاأنّه بعنوان أنّه «شىء» لا بعنوان أنّه «مشكوک» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيّات الصنفيّة، وقد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناک حكم ظاهرى، لأنّ موضوعه هو الشىء بما هو مشكوک فيه، فلا يكون فى المقام إلّاالحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوک فيها.
بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا يكون شاملًا للشىء المشكوک فيه أصلًا، لأنّ عموم قوله عليه

السلام: «كلّ شىء» قد خصّص بمخصّصات كثيرة دالّة على نجاسة بعض الأشياء، كالكلب والكافر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 115
والبول وسائر النجاسات، والمايع المردّد بين الماء والبول مثلًا لا يمكن التمسّک لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لكونه من قبيل التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فالشىء المشكوک فيه لا يكون داخلًا فى عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء، لا المشكوک فيه، ولا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصداقيّة[116].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّاأنّه يرد على صدره أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يتمسّک بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» للحكم الظاهرى، بل بإطلاق «شىء» الشامل لجميع حالاته ومن جملتها كونه مشكوكاً فيه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات» وإن كان صحيحاً متيناً، إلّاأنّه لا يكون دليلاً على عدم تماميّة كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
ويرد على ذيله أيضاً أنّه لا مانع من التمسّک بالعامّ المخصّص فى الشبهات الحكميّة، وإن لم يجز فى الشبهات الموضوعيّة؛ لأجل كونه تمسّكاً بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة، فعلى هذا وإن لم يجز التمسّک بقوله عليه السلام: «كلّ شىءٍ نظيف»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 116
لإثبات طهارة المائع المردّد بين الماء والبول، إلّاأنّه لا إشكال فى التمسّک به فيما إذا شككنا فى أنّ المذى مثلًا طاهر أم لا، لأنّه من قبيل الشكّ فى تخصيص الأكثر، ولا مانع من التمسّک بالعامّ فيه.
ثمّ إنّ هذه الإشكالات التى أوردها سيّدنا الاستاذ والمحقّق النائينى أكثرها كان ناظراً إلى ما فى الحاشية.

وأمّا ما فى الكفاية- وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعيّة والاستصحاب- فيرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إمّا أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، فعلى الأوّل كان قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» بمعنى «كلّ شىء حتّى تعلم نجاسته طاهر» وعلى الثانى كان بمعنى أنّ «الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها» أى ما دامت مشكوكاً فيها، وعلى أىّ تقدير يكون مفاده قاعدة الطهارة فقط.
نعم، لو كان فى الكلام تقدير، وكان قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» متعلّقاً بمحذوف وكان التقدير هكذا: «كلّ شىء طاهر، وطهارته مستمرّة حتّى تعلم أنّه نجس» لكان الكلام دالّاً على الطهارة الواقعيّة والاستصحاب، ولكنّ التقدير بجعل الجملة الواحدة جملتين خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.
فالحاصل: أنّ روايات الحلّ والطهارة دالّة على خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة ولا ربط لها بالحكم الواقعى ولا بالاستصحاب أصلًا.
لكن لا حاجة لنا فى المقام إليها، فإنّ ما تقدّم من سائر روايات الباب يكفى لإثبات حجّيّة الاستصحاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 117
وقد عرفت عدم تماميّة التفصيلين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ ما تقدّم من الأخبار تدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مورده ممّا ثبت بدليل العقل أو بغيره من الأدلّة الثلاثة الاخر، وسواء كان من قبيل الشكّ فى المقتضى أو من قبيل الشكّ فى الرافع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 119
فى اختصاص اعتبار الاستصحاب يختصّ بالأحكام التكليفيّة

هل اعتبار الاستصحاب يختصّ بالأحكام التكليفيّة؟

اشارة

ثمّ اعلم أنّ الفاضل التونى رحمه الله ذهب إلى تفصيلٍ آخر، وهو حجّيّته فى الأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة.

ولا بأس بصرف الكلام بهذه المناسبة إلى الأحكام الوضعيّة، فنقول:
اعلم أنّ الأحكام التكليفيّة هى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، وتسمية هذه الخمسة تكليفاً إنّما هى من باب التغليب، ضرورة أنّه ليس فى الإباحة كلفة ومشقّة.
والوجوب: هو البعث إلى الشىء لا علم الشارع بكونه ذا مصلحة ملزمة، ألا ترى أنّ المولى ما لم يأمر بإكرام العلماء مثلاً لا يكون إكرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ فى إكرامهم مصلحة ملزمة، والحرمة أيضاً عبارة عن زجر الشارع عن الشىء لا العلم بكونه ذا مفسدة ملزمة، وهكذا سائر الأحكام التكليفيّة.
والأحكام الوضعيّة ما اعتبره الشارع وقرّره سوى هذه الأحكام الخمسة التكليفيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 120
وقيل: إنّها ثلاثة: السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، وقيل: خمسة، بضميمة العلّيّة والعلاميّة[117] إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمة الصحّة والفساد والعزيمة والرخصة[118] إلى هذه الخمسة.
لكن هذه الأقوال مخالفة للواقع، لعدم انحصار الوضعيّات فيما ذكر، فإنّ الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة وأمثالها من المصاديق الواضحة للأحكام الوضعيّة، مع عدم كونها من التسعة المذكورة، فحصرها فى عدد خاصّ غير صحيح، بل هى كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفيّة.

وقد وقع النزاع بين المحقّق النائينى رحمه الله وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» فى مسألتين:
أ- الماهيّات المخترعة الشرعيّة، كالصلاة والصوم وأمثالهما.
ب- الولاية[119] والقضاوة ونحوهما.
فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيّات وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى ذلک

قال المحقّق النائينى رحمه الله: عُدَّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاوة والولاية، بل قيل: إنّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة كلّها من الأحكام الوضعيّة، كالصوم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 121
والصلاة والحجّ ونحو ذلک.
وقد شُنِّعَ على القائل بذلک بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟!
ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط والموانع[120]، وحيث كانت الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة، وليس مراد القائل بأنّ الماهيّات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلًا بما هى هى حكماً وضعيّاً، فإنّ ذلک واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.
نعم، عدّ الولاية والقضاوة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسّف، خصوصاً الولاية والقضاوة الخاصّة التى كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة، كولاية مالک الأشتر، فإنّ الولاية والقضاوة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغى عدّها من الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغى عدّ الإمامة والنبوّة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.
فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيّة ليست بتلک المثابة من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدّمة، ولا هى بهذه المثابة من التعميم، بحيث تشمل الماهيّات المخترعة والولاية والقضاوة.
بل ينبغى أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيّة التى هى من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة على أنحاء ثلاثة: منها: ما يكون من الحكم التكليفى، ومنها: ما يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 122
من الحكم الوضعى، ومنها: ما يكون من الماهيّات المخترعة، فتأمّل جيّداً[121].
إنتهى كلامه رحمه الله.

وقال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی جوابه:
کلّ مقرّر وقانون عرفی أو شرعی ممّا له أهلیّة التقریر والتقنین حکم تکلیفاً أو وضعاً، ولا یخرج المقرّرات الشرعیّة أو العرفیّة من واحدٍ منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة والخلافة والإمامة والحکومة والإمارة والقضاوة من الأحکام الوضعیّة.
قال تعالی: «وَ کُلًّا جَعَلْنَا نَبِیًّا»[122]، وقال تعالی: «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً»[123]، وقال تعالی: «إِنّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّیَّتِی قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظالِمِینَ»[124]، فقد نصب رسول اللّه صلی الله علیه و آله أمیر المؤمنین علیه السلام إماماً وأمیراً علی الناس یوم الغدیر، وجعل القضاة من ناحیة السلطان کجعل الأمیر والحاکم معروف ومعلوم.
وبالجملة: لا إشکال فی کون النبوّة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهیّة التی جعلها وقرّرها، فهی من الأحکام الوضعیّة، أو من الوضعیّات، وإن لم یصدق علیها الأحکام، فاستیحاش بعض أعاظم العصر رحمه الله من کون أمثال ذلک من الأحکام الوضعیّة فی غیر محلّه، إلّاأن یرجع إلی بحث لغوی، وهو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 123
عدم صدق الحکم علیها، وهو کما تری[125]، کاستیحاشه من کون الماهیّات المخترعة- کالصلاة والصوم- منها، فإنّها قبل تعلّق الأمر بها وإن لم تکن من الأحکام الوضعیّة، لکنّها لم تکن قبله من الماهیّات المخترعة أیضاً، لعدم کونها حینئذٍ من المقرّرات الشرعیّة، وإنّما تصیر مخترعات شرعیّة بعدما قرّرها الشارع فی شریعته بجعلها متعلّقة للأوامر، وحینئذٍ تصیر کالجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة للمأمور به من الأحکام الوضعیّة، ولا فرق بین الجزئیّة والکلّیّة من کونهما أمرین منتزعین عن تعلّق الأمر بالطبیعة، فیکون نحو تقررّهما فی الشریعة بکونهما منتزعین عن الأوامر المتعلّقة بالطبائع المرکّبة، فمن جعل الجزئیّة للمأمور به من الأحکام الوضعیّة مع اعترافه بکونها انتزاعیّة فلیجعل المأمور بهیّة أیضاً کذلک، وکذا لا مانع من جعل الماهیّات الاختراعیّة من الأحکام الوضعیّة، أی من المقرّرات الشرعیّة والوضعیّات الإلهیّة.
نعم، إطلاق الحکم علیها کإطلاقه علی کثیر من الوضعیّات یحتاج إلی التأویل.
نعم، نفس الصلاة والصوم کنفس الفاتحة والرکوع والسجود مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما وصیرورتهما من المقرّرات الشرعیّة لا تعدّان من الأحکام الوضعیّة ولا من الماهیّات المخترعة.

فالتحقيق أنّ جميع المقرّرات الشرعيّة تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.
نعم، صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل فى بعضها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 124
غير صادق، لكن كلامنا ليس فى صدق الحكم وعدمه، بل فى مطلق الوضعيّات، صدق عليها أو لا[126].
إنتهى كلامه «مدَّ ظلّه».

تتمّة

أقول: لم يتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من كون الولاية والقضاوة الخاصّة التى كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة من قبيل النيابة والوكالة لا من الأحكام الوضعيّة، ونحن نتعرّض له، فنقول:
أمّا الولاية الخاصّة المشار إليها فالظاهر عدم كونها حكماً شرعيّاً وضعيّاً، لعدم كونها مجعولة من قبل اللّه تعالى، بل جعلها الإمام، فهى من قبيل النيابة والوكالة كما قاله المحقّق النائينى رحمه الله.
بخلاف القضاوة الخاصّة، لأنّ الظاهر أنّ تعيين أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً مثلًا للقضاوة يكون من قبيل تعيين المصداق لمن جعله اللّه تعالى قاضياً، فالقضاوة مجعولة من قبل اللّه تعالى لجامع شرائطها، فهى حكم شرعى وضعى، لا نيابة و وكالة، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء فى الشرع للقضاوة، إذ لا يلزم رعاية تحقّق هذه الشرائط فى النائب والوكيل، مع أنّه لا يجوز نصبه.
فكلامه رحمه الله بالنسبة إلى الولاية المجعولة من قبل الإمام عليه السلام لبعض الصحابة حقّ، لا بالنسبة إلى القضاوة المجعولة كذلک.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 125

كيفيّة جعل الأحكام الوضعيّة

هل الأحكام الوضعيّة مجعولة من قبل الشارع بنحو الاستقلال- كما قيل- أو بتبع الأحكام التكليفيّة- كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله[127]- أو فيها تفصيل؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء ثلاثة:
أحدها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلًا، لا استقلالًا ولا تبعاً، وإن كان مجعولًا تكويناً بعين جعل موضوعه كذلک، وذلک مثل السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة لما هو سبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أمّا عدم جعلها التشريعى التبعى فلأنّ سببيّة مثل دلوک الشمس مثلًا لوجوب الصلاة لو كانت منتزعة من وجوبها للزم تقدّم المنتزع على منشأ انتزاعه، وهو مستحيل.
توضيح ذلک: أنّ سبب التكليف مقدَّم عليه ذاتاً، وكذا شرطه وعدم مانعه وعدم رافعه، فالتكليف متأخّر ذاتاً عن السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، ولو كان منشأً لانتزاع هذه الصفات لكان مقدّماً عليها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما انتزع منه.
إن قلت: تأخّر التكليف عن السببيّة والشرطيّة والمانعيّة واضح دون الرافعيّة، فإنّ الرافع يرفع التكليف الموجود، كالاضطرار الرافع لحرمة أكل الميتة، فالتكليف هاهنا مقدّم على الرافعيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 126
قلت: الرافعيّة وإن كانت متأخّرة عن حدوث التكليف، إلّاأنّها متقدّمة على بقائه، لأنّ بقاء التكليف مشروط بعدم الرافع، كما أنّ حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إنّ الرافعيّة مربوطة بالبقاء وبقاء التكليف يكون متأخّراً عنها.
وأمّا عدم جعلها تشريعاً مستقلّاً فلأنّ ذات السبب إذا كان أمراً تكوينيّاً- مثل دلوک الشمس- فلا محالة كانت سببيّته أيضاً تكوينيّة، فلا يعقل تشريعها، وكذلک الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فاتّصاف الامور التكوينيّة بهذه الأوصاف ليس إلّالأجل ما عليها من الخصوصيّة المستدعية لذلک تكويناً.
ثانيها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلّاتبعاً للتكليف، وذلک مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء المأمور به وشرطه ومانعه، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو مانعيّته لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة امور مقيّدة بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتّصف شىء بكونه جزءاً للمأمور به إلّابملاحظة الأمر بجملة امور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتّصف بكونه شرطاً أو مانعاً له إلّابملاحظة الأمر بشىء مقيّد بوجوده أو عدمه، فجزئيّة شىء أو شرطيّته أو مانعيّته للمأمور به إنّما تنتزع من الحكم التكليفى.
ثالثها: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا وتبعاً للتكليف وإن كان الصحيح جعله

مستقلّاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلک مثل الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة، إلى غير ذلک، فإنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها، كانتزاع الزوجيّة من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجة وانتزاع الملكيّة من جواز
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 127
تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المبيع كيف شاءا، إلّاأنّ الصحيح أنّها مجعولة مستقلّةً، والأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها من أحكامها وآثارها، فهذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولةً بنفسها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه، وإن كان جعلها كذلک أيضاً ممكناً، إلّاأنّ كلّ ممكن ليس بواقع[128].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

ويرد على ما ذهب إليه فى القسم الأوّل:
أوّلًا: أنّ الجمع بين القول بكون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة للتكليف من الأحكام الوضعيّة وبين القول بعدم كونها مجعولةً تشريعاً أصلًا ممّا لا ينبغى، لأنّا نقول فى مقام التقسيم:
الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقّق النائينى[129]، المجعولات الشرعيّة على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيّة مخترعة.
فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعيّة، ولا يعقل كون المقسم مجعولًا شرعيّاً دون قسمه، فلابدّ له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السببيّة للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعيّة، وإمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعيّة.
وثانياً: أنّ للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلّف، أى الإيجاب والتحريم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 128
ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفى، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بينهما، فإنّ ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأوّل، أعنى السببيّة لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلًا، وهكذا الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فإنّ ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمة له قد يكون أمراً قهريّاً غير اختيارى، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟
ألا ترى أنّ أوضح ما له دخل فى عمل الشارع هو المصلحة والمفسدة فى موضوع الحكم على مذهب العدليّة، مع عدم إمكان جعلهما فى عالم التشريع كما هو واضح.
ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الاصوليّين هو التكليف بالمعنى الثانى، ولا إشكال فى إمكان جعل ما يرتبط به من المقدّمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:
«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[130] ومانعيّة الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «دعى الصلاة أيّام أقرائك»[131] ورافعيّة الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه و آله:
«رفع ما اضطرّوا إليه»[132] ولو لم تكن الآية والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، ولا كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.
والعجب من صاحب الكفاية حيث ذهب فى مبحث الواجب المشروط إلى

أنّ الشرط فى قولنا: «إن جاءک زيد فأكرمه» من قيود الهيئة التى هى الوجوب[133]، معذهابه هنا إلىكونالشرطيّة لما هو شرط للتكليف أمراً تكوينيّاً لا مجعولًا شرعيّاً، فإنّ المجىء لم يكن مؤثّراً فى وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلّم: «إن جاءک زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط فى الحكم تكويناً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكتة: وهى أنّ الشرط فى باب التكاليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل فى التكليف، إذ لم يعبّر فى الآيات والروايات عمّا له دخل فى تحقّق التكليف إلّابالشرط، ولم يحضرنى ورود رواية دالّة على كون الشىء الفلانى سبباً للتكليف الفلانى، بخلاف باب الأحكام الوضعيّة، فإنّ التعبيرات هناک تدلّ على سببيّة ما لوجوده دخل فيها، مثل أنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملاقى، وعقد البيع سبب للملكيّة، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، ونحوها.

إن قلت: فكيف جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الظهرين وغروبها سبباً لوجوب العشائين؟

قلت: التعبير فى الروايات فى موردهما أيضاً ورد بنحو القضيّة الشرطيّة، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة»[134]. وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفيّة.

ولو فرضنا ورود رواية ظاهرة فى سببيّة زوال الشمس وغروبها لوجوب الظهرين والعشائين فلابدّ من تفسيرها بهذه الروايات الدالّة على الشرطيّة.

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يمكن جعلها تبعاً للتكليف، كأن يقال: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» ويمكن جعلها بنحو الاستقلال، كأن يقال: «يجب عليكم الحجّ» ثمّ يقال فى ضمن دليل آخر: «الاستطاعة شرط لوجوب الحجّ».

وأمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية فى القسم الثانى- وهو أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعولةٌ تبعاً للتكليف لا بالأصالة- فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأمّا إن أراد به انحصار جعلها كذلک وعدم إمكان جعلها بالأصالة- كما هو ظاهر كلامه- فهو ممنوع، فإنّه كما يمكن أن يقال: «صلِّ صلاة مشتملةً على السورة» يمكن أيضاً أن يُقال بعد إيجاب الصلاة: «السورة جزء للصلاة»، بل قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[135] و «لا صلاة إلّابطهور»[136] ظاهر فى جعل الفاتحة جزءً للصلاة بنحو الاستقلال وفى جعل الطهور شرطاً لها كذلک، لعدم اشتمالهما على التكليف.
وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»[137] يكون دالّاً على تعويض القبلة وأنّ استقبال الكعبة شرط للصلاة مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنّه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاة إلى المسجد الأقصى وأمر

بالصلاة إلى المسجد الحرام حتّى يكون شرطيّة استقبال الكعبة للصلاة منتزعة عن التكليف.

الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيّة

وأمّا القسم الثالث: فلنا فيه كلام مع الشيخ الأعظم، وكلام أيضاً مع صاحب الكفاية 0.

أمّا كلامنا مع الشيخ رحمه الله: فإنّه قال بكون الأحكام الوضعيّة كلّها منتزعةً عن الأحكام التكليفيّة ومجعولةً بتبعها، فنقول:
إن أراد به عدم إمكان جعلها بالأصالة، فهو ممنوع، لأنّا لا نرى اعتبار الملكيّة عقيب البيع مستحيلًا، بل ما يخطر بالبال عقيب عقد البيع والنكاح هو حصول الملكيّة والزوجيّة، لا جواز مطلق التصرّفات وجواز الوطى مثلًا حتّى يترتّب عليهما الملكيّة والزوجيّة، وكذا إذا رأينا كتاباً فى يد زيد مثلًا لا يخطر بالبال إلّاأنّه مالک له، ولو كان الملكيّة منتزعة عن جواز التصرّف فلابدّ من حضوره فى الذهن أوّلًا ثمّ حضورها تبعاً له.
وإن أراد به ظهور ما ورد فى الشريعة فى الجعل التبعى- وإن كان الجعل الاستقلالى أيضاً ممكناً- فهو أيضاً ممنوع، لأنّ قوله: «من حاز ملک»[138] و «من أحيى أرضاً مواتاً فهى له»[139] ظاهر فى اعتبار الملكيّة عقيب الحيازة والإحياء، من دون أن تكون مربوطة بالحكم التكليفى، وما دلّ على أنّه «يجوز للزوج
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 132
النظر إلى زوجته ويجوز للزوجة النظر إلى زوجها» ظاهر أيضاً فى تحقّق الزوجيّة قبل الحكم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع على الحكم، فجواز النظر أثرٌ مترتّب على الزوجيّة لا منشأ لانتزاعها، وقوله صلى الله عليه و آله: «إنّ الناس مسلّطون على أموالهم»[140] ظاهر أيضاً فىتقدّم كون شىءمالًا للشخص علىكونه مسلّطاًعليه.

وأمّا كلامنا مع صاحب الكفاية رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المجعول فى هذا القسم هو سببيّة عقد البيع والنكاح ونحوهما للملكيّة والزوجيّة ونحوهما، فهذا القسم من الأحكام الوضعيّة وإن لم تكن تابعةً للأحكام التكليفيّة إلّاأنّ المجعول مستقيماً هو سببيّة العقود والإيقاعات ولا يكون المجعول ما حصل منها عقيب تحقّقها.
والشاهد على هذا قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[141] فإنّه- بعد عدم إرادة الحلّيّة التكليفيّة- ظاهر فى أنّه تعالى جعل البيع سبباً للملكيّة، فالبيع سبب للملكيّة وموضوع لاعتبارها عقيبه، لا أنّ الملكيّة تكون مجعولة بنحو الاستقلال.

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ سببيّة العقود والإيقاعات لمسبّباتها ذاتيّة لها ومن لوازم ماهيّتها كزوجيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 133
الأربعة[142].
فإنّ لازمه عدم إمكان جعل السببيّة لها مع صحّة أن يقال: «جعلت البيع سبباً للملكيّة»، وكون بيع الخمر والخنزير سبباً للملكيّة عند بعض الناس وعدم كونه سبباً لها عند المتشرّعة أوضح شاهد على عدم كون البيع سبباً للملكيّة ذاتاً، وإلّا فلابدّ من تحقّقها عقيبه قهراً عند جميع الناس، كتحقّق الزوجيّة عند تحقّق الأربعة.
وهذا القول واضح البطلان بحيث لا يذهب إليه من له حظّ من العلم، فهو غريب من مثل المحقّق النائينى رحمه الله، والظاهر أنّه خلط بين السببيّة التكوينيّة والتشريعيّة.
هذا تمام الكلام فى الأحكام الوضعيّة.

إذا عرفت ذلک فنقول: لا فرق فى حجّيّة الاستصحاب بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، سواء كانت مجعولة بنحو الاستقلال أو بتبع التكليف.
أمّا القسم الأوّل: فواضح، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما يشمل مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة كذلک يشمل مثل استصحاب الزوجيّة والملكيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالأصالة، لأنّها من المجعولات الشرعيّة كالأحكام التكليفيّة.
ولا فرق فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة بين كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 134
وأمّا القسم الثانى: فيمكن فيه استصحاب نفس الحكم الوضعى ويمكن أيضاً استصحاب منشأ انتزاعه.
توضيح ذلک: أنّه لو قيل: «صلِّ مع الطهارة» ينتزع منه شرطيّة الطهارة للصلاة، وإذا شككنا فى بقاء شرطيّتها لها فى حال من الحالات يمكن استصحاب نفس الشرطيّة ويمكن أيضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقيّدة بالطهارة، فإنّ الشكّ فى بقاء الشرطيّة مسبّب عن الشكّ فى بقاء الأمر، فيجرى الاستصحاب فى ناحية السبب.
فلا وجه لما ذهب إليه الفاضل التونى رحمه الله من التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة والقول بحجّيّة الاستصحاب فى الاولى دون الثانية.
نعم، لابدّ فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة من كونها من المجعولات الشرعيّة، لكنّک عرفت أنّ كلّها كذلک، وما لا يكون مجعولاً شرعاً- لا بالأصالة ولا بالتبع- لا يصدق عليه الحكم الوضعى أصلًا.
فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الاستصحاب أنّه حجّة بمقتضى الأخبار مطلقاً، أى لا فرق فيه بين الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنّة وبين الأحكام المأخوذة من دليل العقل، ولا فرق أيضاً بين الشكّ فى المقتضى والرافع، ولا بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.
وهاهنا أقوال كثيرة اخر لا مجال لتعرّضها، وما ذكرناه من الأقوال كان عمدتها.
هذا تمام الكلام فى حجّيّة الاستصحاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 135
فى اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى الاستصحاب

تنبيهات المسألة

اشارة

وينبغى التنبيه على امور:

اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى الاستصحاب

اشارة

الأوّل: أنّه يعتبر فى الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ[143] بناءً على ما اخترناه من أخذهما موضوعاً[144] فيه، لظهور أدلّة الاستصحاب فى فعليّتهما، إذ لا يقال لمن كان على يقين سابق وشكّ لاحق لكنّه غفل عنهما: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وبعبارة اخرى: توجّه التكليف يتوقّف على العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا يشمل من غفل عن هذا الخطاب ولا من كان عالماً بخمريّة شىء ثمّ غفل عنها، بل لا يشمل الملتفت إليها الشاكّ فيها، بناءً على جريان البراءة العقليّة فى الشبهات الموضوعيّة[145].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 136

وفرّع الشيخ رحمه الله[146] على اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى جريان الاستصحاب فرعين، وتبعه صاحب الكفاية رحمه الله[147] فى ذلک:
الفرع الأوّل: أنّه لو كان أحد محدثاً فغفل وصلّى ثمّ شكّ فى أنّه تطهّر قبل الصلاة أم لا فلا يجرى استصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة التى أتى بها، لأنّه كان غافلًا قبل الصلاة ولم يكن له الشكّ الفعلى كى يجرى الاستصحاب وتكون صلاته واقعةً مع الحدث الاستصحابى، وبعد الصلاة وإن صار شاكّاً، إلّا أنّ قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب أو مخصّصة له، فيحكم بعدم وجوب الإعادة عليه.
الفرع الثانى: أنّه لو كان محدثاً ثمّ شكّ فى أنّه تطهّر أم لا ثمّ غفل وصلّى ثمّ التفت إلى حاله قبل الصلاة[148]، فتكون صلاته باطلة، لتحقّق الشكّ الفعلى قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابى، ولا تجرى قاعدة الفراغ هاهنا، لأنّها مختصّة بما إذا حدث الشكّ بعد العمل، والشكّ هاهنا حدث قبل الصلاة ثمّ صار مغفولًا عنه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 137
ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم یذکر الفرع الأوّل، بل اکتفی بذکر الفرع الثانی، واستشکل علی جریان الاستصحاب فیه بقوله:
یعتبر فی الاستصحاب فعلیّة الشکّ والیقین بناءً علی أخذهما موضوعاً وورکناً فیه، کما سیأتی التعرّض لذلک، ولیس المراد من فعلیّتهما تحقّقهما فی خزانة النفس ولو کان الإنسان ذاهلًا عنهما، بل بمعنی الالتفات إلی یقینه السابق وشکّه اللاحق، فحینئذٍ لو کان المکلّف قبل الصلاة شاکّاً فی الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وصار ذاهلًا وصلّی، ثمّ بعد صلاته التفت إلی شکّه ویقینه لا یکون مجری للاستصحاب بالنسبة إلی قبل شروعه فی الصلاة، للذهول عن الشکّ والیقین[149].
إنتهی موضع الحاجة من کلامه ملخّصاً.
وکلامه هذا وإن کان حقّاً، إلّاأنّه لا ینبغی ترک الفرع الأوّل، لأنّه أصل ثمرة النزاع بین من قال باعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی جریان الاستصحاب وبین من قال بعدم اعتبارها فیه، فإنّ الأوّل یقول بعدم جریانه والثانی یقول بجریانه فی موارد عدم فعلیّتهما، وأمّا الفرع الثانی فذکره الشیخ والمحقّق الخراسانی رحمهما الله بعنوان المقایسة بینه وبین الفرع الأوّل، وإلّا فلا ثمرة فیه أصلًا.

ولكن فى كلا الفرعين نظر:
أمّا الأوّل: فلأنّه لا يكون مجرى قاعدة الفراغ، لأنّها مختصّة بما إذا كان الشكّ حائلًا بين المكلّف وبين عمله، كأن يشكّ بعد الفراغ فى إتيان الركوع أو السجدتين، فإنّه جاهل بالإتيان وعدمه، بخلاف المقام الذى لا جهل فيه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 138
بالعمل، لأنّ المكلّف يعلم بأنّه كان محدثاً ثمّ صار غافلًا عن حدثه وصلّى، فلا حائل بينه وبين عمله، فلا يجرى قاعدة الفراغ، بل يجرى[150] بعد الصلاة استصحاب كونه محدثاً قبلها[151] من دون أن يكون فى البين دليل حاكم عليه أو مخصّص له، فيجب عليه الإعادة، وليطلب زيادة التوضيح لذلک فى قاعدة الفراغ.
وأمّا الثانى: ففيه أنّ بطلان الصلاة فى هذا الفرض مسلّم، لكنّه ليس مستنداً إلى جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلى قاعدة الاشتغال.
توضيح ذلک: أنّ الاستصحاب لا يجرى هاهنا كى يقتضى البطلان، لأنّه بعد الالتفات وتحقّق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، وبعد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنّه كما يعتبر فى جريانه اليقين والشكّ حدوثاً كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكّاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، وبمجرّد طروّ الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، والمفروض أنّه بعد الشكّ غفل ودخل فى الصلاة.
فظهر بما ذكرناه ما فى الكفاية من تعليل بطلان الصلاة بأنّه دخل فيها محدثاً بالحدث الاستصحابى، فإنّه لا استصحاب حين الدخول فى الصلاة، لانتفاء موضوعه- وهو اليقين والشكّ الفعلى- بسبب الغفلة.
وكما لا يجرى الاستصحاب، كذلک لا تجرى قاعدة الفراغ أيضاً، لاختصاصها أوّلًا: بما إذا حدث الشكّ بعد الفراغ- كما أشرنا إليه- وهذا الشكّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 139
الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متّحد عرفاً مع الشكّ الذى كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقّة العقليّة، وملاک فهم الأخبار هو العرف، لا العقل، وثانياً: لاختصاصها- كما عرفت آنفاً- بما إذا كان الشكّ بعد العمل حائلًا بين المكلّف وبين عمله، بخلاف المقام الذى لا جهل فيه بالعمل أصلًا، لأنّه بعد الفراغ عن الصلاة يعلم بأنّه كان محدثاً عند زوال الظهر مثلًا، ويعلم أيضاً بصيرورته بعد ذلک واجداً لاستصحاب الحدث، ويعلم أيضاً بأنّه صار بعد ذلک غافلًا ودخل فى الصلاة من دون أن يتوضّأ، فلا إبهام فى عمله.
وبعد عدم جريان قاعدة الفراغ هاهنا يبقى المكلّف شاكّاً فى صحّة صلاته، والاشتغال اليقينى بها يستدعى البراءة اليقينيّة، فيجب عليه تحصيل الطهارة

وإعادة الصلاة.
وبالجملة: بطلان الصلاة فى هذا الفرض لا يستند إلى جريان استصحاب الحدث، بل إلى استدعاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة[152].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 141
فى جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

اشارة

التنبيه الثانى: إذا علمنا وجداناً بحدوث شىء ثمّ شككنا فى بقائه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب، وأمّا إذا شكّ فى بقاء شىء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان- كما إذا قامت الأمارة على حدوث شىء ثمّ شكّ فى بقائه على تقدير حدوثه- ففى جريان الاستصحاب إشكال، لعدم اليقين بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشكّ فى البقاء أيضاً؛ لأنّ الشكّ المأخوذ فى موضوع الاستصحاب هو الشكّ فى بقاء المتيقّن، لا مطلق الشكّ، وليس فى المقام الشكّ فى بقاء المتيقّن، بل الشكّ فى البقاء على تقدير الحدوث.
وهذا الإشكال بناءً على ما هو التحقيق من كون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة أوضح، فإنّ حجّيّتها على هذا بمعنى المنجّزيّة على تقدير الإصابة والمعذّريّة على تقدير الخطأ من دون أن يتغيّر الواقع ويتبدّل إلى مؤدّاها، بل لا يجعل حكم ظاهرى على وفقها على تقدير الخطأ، فضلًا عن الواقعى.
لكن لو قلنا باختصاص جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شىء ثمّ شككنا فى بقائه والتزمنا بعدم جريانه فى موارد الأمارات لانسدّ باب الاستصحاب إلّافى موارد قليلة، فكيف نصنع؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 142

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حلّ الإشكال

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ اعتبار اليقين فى أدلّة الاستصحاب إنّما هو لأجل التعبّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فيكفى فى جريانه الشكّ فى البقاء على تقدير الحدوث ولا يلزم الشكّ الفعلى فى البقاء.
ثمّ استشكل على نفسه بأنّ اليقين جعل موضوع الاستصحاب فى لسان الأدلّة، فكيف يصحّ جريانه مع عدم اليقين؟
فأجاب عنه بأنّ اليقين المأخوذ فى أدلّة الاستصحاب ليس موضوعاً له، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعبّد بالبقاء مبنيّاً على أصل الثبوت لا على اليقين به، وذكر اليقين فى الأدلّة إنّما هو لمجرّد كونه طريقاً إليه، ففى موارد قيام الأمارة على شىء يحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّة الاستصحاب الدالّة على الملازمة بين الثبوت والبقاء[153].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

ويرد عليه إشكالان:
أ- ما أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بين هذا الكلام وبين ما اختاره فى التنبيه الأوّل من اعتبار اليقين والشكّ الفعليّين فى جريان الاستصحاب، لأنّ لازم القول باعتبار فعليّة اليقين والشكّ فيه هو كونهما موضوعاً له، وهو لا يلائم القول بعدم كون اليقين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 143
موضوعاً للاستصحاب كما قال به فى هذا التنبيه[154].
ب- أنّه لا منافاة بين كون اليقين فى أخبار الاستصحاب طريقيّاً وموضوعيّاً، فإنّه طريقى باعتبار متعلّقه، وموضوعى باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض اليقين بالشكّ تدور مدار اليقين، لأنّه موضوعها.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال

وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشكال بأنّ أدلّة حجّيّة الطرق والأمارات حاكمة على أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دليل حجّيّة الخبر الواحد مثلًا يدلّ على أنّ من قام عنده الخبر متيقّن بنظر الشارع ويأمره الدليل بإلغاء احتمال الخلاف.
والحاصل: أنّه لو لم يكن أدلّة حجّيّة الأمارات لم يجر الاستصحاب فى موردها، لانحصار اليقين باليقين الوجدانى، إلّاأنّ أدلّة حجّيّتها تدلّ على كون اليقين على قسمين: وجدانى وتعبّدى، وكلّ منهما كافٍ لجريان الاستصحاب[155].

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علیه أنّ دلیل حجّیّة الأمارات منحصر فی بناء العقلاء، فإنّهم عند فقد العلم یعملون بعدّة أمارات قد أمضی الشارع بعضها- کخبر الواحد- وردع عن بعض آخر- کالقیاس والاستحسان- والعقلاء لا یرون أنفسهم عند العمل بخبر الواحد مثلًا متیقّنین، بل یعملون عند فقدان القطع بخبر
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 144
الواحد وسائر الأمارات من دون تنزیلها منزلة الیقین ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلًا، بل تدلّ سیرتهم علی الحجّیّة فقط، وهی بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة.
علی أنّ سائر الأدلّة التی ادّعی دلالتها علی حجّیّة الأمارات أیضاً لا تدلّ علی تنزیلها منزلة الیقین، ألا تری أنّ مفهوم آیة النبأ الذی ادّعی دلالته علی حجّیّة خبر الواحد عبارة عن «إن جاءکم عادل بنبأ فلا یجب التبیّن»؟ وعلی فرض تسلیمه أین دلالته علی لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزیل خبر العادل منزلة الیقین؟

ويمكن الجواب عن الإشكال بأنّ اليقين- كما قلنا سابقاً- اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلّقه بالمتيقّن، لا بلحاظ كونه من الصفات القائمة بنفس المتيقِن، فإنّ اليقين بذلک اللحاظ له إبرام مصحّح لإسناد النقض إليه، لا باللحاظ الثانى، وقد مرَّ توضيح ذلک سابقاً[156].
ولابدّ من ضمّ نكتة اخرى إليه حتّى يتبيّن جواب الإشكال، وهى أنّ ملاک إبرام اليقين واستحكامه بالنسبة إلى المتيقّن لا يكون كشفه عن الواقع دائماً، إذ كثيراً ما يكون جهلاً مركّباً، بل الملاک هو حجّيّته وعدم حجّيّة الشكّ، فكأنّه قيل: «لا تنقض اليقين بالشكّ لأنّ اليقين حجّة والشكّ ليس بحجّة» فالحكم- عنى حرمة النقض- يدور مدار العلّة، والمعنى «لا تنقض الحجّة باللاحجّة».
فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى مورد الأمارات المعتبرة، لكونها

حجّة، إلّاأنّ حجّيّتها شرعيّة وحجّيّة اليقين الوجدانى عقليّة.
هذا ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» عن الإشكال مع توضيح منّا[157].
ثمّ ذكر له مؤيّدات نذكر اثنين منها:
1- قوله «مدّ ظلّه»: ويؤيّد ذلک، بل يدلّ عليه قوله فى صحيحة زرارة الثانية:
«لأنّک كنت على يقين من طهارتک فشككت وليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس، ولابدّ أن تحمل الطهارة على الواقعيّة منها، لعدم جريان الاستصحاب فى الطهارة الظاهريّة، ومعلوم أنّ العلم الوجدانى بالطهارة الواقعيّة ممّا لا يمكن عادةً[158]، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحّة وإخبار ذى اليد وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنّه لا يرفع اليد عن الحجّة القائمة بالطهارة بالشكّ.
2- قوله: بل يمكن أن يؤيّده بصحيحته الاولى أيضاً، فإنّ اليقين الوجدانى بالوضوء الصحيح أيضاً ممّا لا يمكن عادةً، بل الغالب وقوع الشكّ فى الصحّة بعده ويحكم بصحّته بقاعدة الفراغ، بل الشكّ فى طهارة ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدانيّاً غالباً[159].
إنتهى كلامه «مدّ ظلّه العالى».
فالاستصحاب جارٍ فى مورد الأمارات، كما يجرى فى مورد اليقين الوجدانى.

فى استصحاب الكلّى

التنبيه الثالث: المستصحب قد يكون فرداً وقد يكون كلّيّاً.
والفرد إمّا أن يكون فرداً معيّناً- كوجود زيد- فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب آثاره عليه، وإمّا أن يكون فرداً مردّداً- كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمرو فى الدار ثمّ شككنا فى بقائه فيها- فلا إشكال أيضاً فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب الآثار المشتركة بين وجود زيد وعمرو فى الدار عليه، لا الآثار المختصّة بكلّ واحدٍ منهما، لأنّ كلّاً منهما وجوده فى الدار مشكوك الحدوث، فلا يجرى الاستصحاب فيه كى يترتّب آثاره المختصّة به عليه.
وقيل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبّر عنه بالكلّى المعيّن فى الخارج، ومثّل له ب «صاع من الصبرة».
أقول: لا يمكن أن يكون شىء فرداً منتشراً، فإنّ الفرديّة تستلزم التشخّص، والانتشار يستلزم عدم التشخّص.
وأمّا مثال «صاع من الصبرة» فهو مثال للكلّى، لا للفرد، لأنّ الكلّى إذا قيّد بقيود متعدّدة لا يخرج عن الكلّيّة، لأنّ التقييد لا يوجب إلّاضيق دائرة المقيّد من دون أن يخرجه عن الكلّيّة، بل لبعض الكلّيّات مصداق واحد، كمفهوم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 148
واجب الوجود، فالفرق بين «صاع من الحنطة» و «صاع من هذه الصبرة» إنّما يكون فى سعة الدائرة وضيقها مع كون كلّ منهما كلّيّاً، فلا يمكن أن يكون شىء جزئيّاً ومع ذلك كان منتشراً.
لا يقال: الفرد المردّد أيضاً لا يكون مشخّصاً، فكيف قلت بأنّ الفرديّة فيه تستلزم جزئيّته وتشخّصه؟!
فإنّه يقال: الفرد المردّد وإن كان عندنا مردّداً إلّاأنّه مشخّص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبرة» فإنّه لا تشخّص فيه أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 149

أقسام استصحاب الكلّى

اشارة

والمتيقّن السابق إذا كان كلّيّاً وشكّ فى بقائه فله أقسام:

القسم الأوّل من استصحاب الكلّى

الأوّل: أن يتحقّق الكلّى فى ضمن فرد من أفراده ثمّ شكّ فيه من جهة الشكّ فى بقاء ذلک الفرد، فالظاهر فى هذا القسم جريان الاستصحاب فى كلّ واحدٍ من الفرد والكلّى، لأنّ كلّاً منهما متيقّن الحدوث ومشكوک البقاء، إلّاأنّه لا حاجة لنا إلى جريان كليهما دائماً.
توضيح ذلک: أنّ الأثر الشرعى لو كان للفرد- كما إذا قال المولى: «أكرم زيداً الذى فى الدار»- فلابدّ من استصحاب الفرد لأجل ترتيب وجوب الإكرام عليه، ولا يغنى عنه استصحاب الكلّى- أعنى وجود الإنسان فى الدار- وترتيب هذا الأثر على الفرد، لكونه من قبيل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الكلّى يستلزم عقلًا كونه فى ضمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصحاب الكلّى لأجل إثبات الفرد وترتيب أثره عليه مثبت.
ولو كان الأثر للكلّى- كما إذا قال المولى: «أكرم الإنسان الذى فى الدار»- فلابدّ من استصحاب الكلّى، ولا يغنى عنه استصحاب الفرد، لأنّ وجود الكلّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 150
الطبيعى وإن كان عين وجود أفراده عند المنطقيّين والفلاسفة إلّاأنّهما متغايران عرفاً، والملاک فى المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب فى الأخبار هو العرف، فالمتّبع فى فهم الأخبار الدالّة على الاستصحاب وتشخيص مصاديقها نظره لا نظر المنطقيّين والفلاسفة، فاستصحاب الفرد لا يوجب ترتيب الأثر على الكلّى.
ولو كان كلّ منهما ذا أثر شرعى مختصّ به فلابدّ من استصحاب الكلّى والفرد كليهما وترتيب آثار كلّ منهما عليه.
نعم، لو كانا مشتركين فى أثر واحد فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى كلّ منهما وترتيب هذا الأثر عليه.
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من جريان الاستصحاب فى الكلّى والفرد فى هذا القسم[160] لا يتمّ على إطلاقه.
هذا تمام الكلام فى القسم الأوّل من استصحاب الكلّى.

الثانى: ما إذا علمنا بوجود الكلّى فى ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان فى الدار مع الشكّ فى كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً لخرج قطعاً، ولو كان عمراً لبقى يقيناً، ومثاله فى الشرعيّات ما إذا رأينا رطوبةً مشتبهةً بين البول والمنىّ فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الأكبر فقد بقى.

ولا إشكال فى عدم جريان استصحاب الفرد فى هذا القسم، لعدم الشكّ

فيه، لأنّه لو كان بولًا فقد ارتفع قطعاً ولو كان منيّاً فقد بقى يقيناً، فلا يمكن استصحاب البول ولا المنىّ.

لا يقال: ما الفرق بين المقام وبين ما سبق من الفرد المردّد الذى قلت بجريان الاستصحاب فيه؟

فإنّه يقال: الفرق واضح، فإنّ الفرد المردّد الذى قلنا بجريان الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير، كما إذا علمنا بوجود شخص مردّد بين زيد وعمرو فى الدار ثمّ شككنا فى بقائه، سواء كان زيداً أو عمراً، بخلاف المقام الذى يكون فيه الفرد مقطوع البقاء على تقدير ومقطوع الارتفاع على تقدير آخر.

فلا إشكال فى عدم جريان استصحاب الفرد فى هذا القسم.

وأمّا استصحاب الكلّى فلا مانع من جريانه، فيجرى فى المثال استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ويحكم بترتّب أثره عليه، كحرمة مسّ كتابة القرآن وعدم جواز الدخول فى الصلاة، وأمّا عدم جواز المكث فى المسجد فلا يترتّب عليه، لعدم كونه أثراً لكلّى الحدث، بل لخصوص الجنابة، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لعدم اليقين بها[161].

إن قلت: فلِمَ يجب عليه الغسل مع كونه أيضاً من آثار خصوص الجنابة؟

قلت: وجوب الغسل عليه لا يكون لأجل استصحاب كلّى الحدث، بل لأجل رفع ما ترتّب عليه من عدم جواز الدخول فى الصلاة ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسألة الاستصحاب.

منشأ الشكّ فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى

واستشكل بعضهم فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم بأنّ الاستصحاب فيه وإن كان جارياً فى نفسه، لتماميّة موضوعه من اليقين والشكّ، إلّاأنّه محكوم بأصل سببى، فإنّ الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل، والأصل عدمه، ففى المثال يكون الشكّ فى بقاء الحدث مسبّباً عن الشكّ فى حدوث الجنابة، فتجرى أصالة عدم حدوث الجنابة، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان[162]، والحدث الأكبر منفىّ بالأصل.

لا يقال: أصالة عدم حدوث الجنابة معارضة بأصالة عدم حدوث البول، فيتساقط الأصلان فى ناحية السبب وتصل النوبة إلى الأصل المسبّبى، وهو استصحاب بقاء الكلّى.

فإنّه يقال: لا تجرى أصالة عدم حدوث البول، لعدم ترتّب الأثر عليه، لأنّه توضّأ فرضاً بعد حدوث الرطوبة المشتبهة بين البول والمنىّ.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله أوّلًا: بأنّ الشكّ فى بقاء الكلّى ليس مسبّباً عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل، بل مسبّب عن الشكّ فى كون الحادث طويلًا أو قصيراً، وبعبارة اخرى: الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى خصوصيّة الفرد الحادث، وليس له حالة سابقة حتّى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلًا، فما هو مسبوق بالعدم- وهو[163]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج6 ؛ ص153
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 153
حدوث الفرد الطويل- ليس الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّباً عنه، وما يكون الشكّ فيه مسبّباً عنه- وهو كون الحادث طويلًا- ليس مسبوقاً بالعدم حتّى يكون مورداً للأصل.
وثانياً: بأنّ بقاء الكلّى عين بقاء الفرد الطويل، فإنّ الكلّى عين الفرد، لا أنّه من لوازمه ومسبّباته، فلا تكون هناک سببيّة ومسبّبيّة[164].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

نقد الفقرة الأخيرة من كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّ العينيّة لا تنفع للقائل بجريان الاستصحاب فى الكلّى، إذ لو كان جريان أصالة عدم حدوث الفرد الطويل على تقدير السببيّة قادحاً فهو أولى بذلک على تقدير العينيّة.

وأورد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جريان الاستصحاب فى هذا القسم إشكالاً آخر، وهو أنّ المتيقّن السابق مردّد بين الحيوانين[165]، والكلّى متكثّر الوجود فى الخارج، فالبقّ غير الفيل وجوداً وحيثيّةً، حتّى أنّ حيوانيّة البقّ أيضاً غير حيوانيّة الفيل على ما هو التحقيق فى باب الكلّى الطبيعى، وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقّن المردّد بينهما، فلا تتّحد القضيّتان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 154

ثمّ أجاب «مدّ ظلّه» عنه بأنّ القضيّتين وإن كانتا متغايرتين بالدقّة العقليّة، إلّاأنّهما متّحدتان عرفاً، والملاک فهم العرف، لأنّه مخاطب فى الأخبار التى من جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

ثمّ قال: لكنّ الإنصاف أنّه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا يمكن التخلّص عن الإشكال، سواء اريد إجراء استصحاب الكلّى المعرّى واقعاً عن الوجود والخصوصيّة أو استصحاب الكلّى المتشخّص بإحدى الخصوصيّتين أو الكلّى الموجود فى الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة، وذلک لاختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ حصول اليقين بوجود الكلّى المعرّى عن الوجود والخصوصيّة غير معقول، فلا يحصل الشكّ أيضاً، فيختلّ ركناه.

وأمّا على التقدير الثانى: فلأنّ ذلک عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأنّ الكلّى المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغاير المتشخّص بالخصوصيّة الاخرى، فتكون القضيّة المتيقّنة العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوک فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالاً إمّا ببقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن.

وأمّا على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّى فى الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة إلّاعلى رأى الرجل الهمدانى من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترک بين زيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 155

وعمرو موجود فى الخارج ويسمّى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا أنّهما إنسانان، وأمّا على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيّين- وهو المسلک المنصور- من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم والكلّى يكون متكثّر الوجود بتكثّر أفراده وكلّ

واحد من زيد وعمرو إنسان فتكون الطبيعة فى الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلى بإحدى الخصوصيّتين لا علم تفصيلى بإحدى الطبيعتين.
نعم، نعلم إجمالًا بتحقّق الكلّى فى ضمن أحد الفردين، إلّاأنّا لا نشكّ فى الزمان الثانى فى بقاء ذلک المعلوم بالإجمال، لأنّا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد القصير كما قلنا فى التقدير الثانى، ففى هذا التقدير أيضاً اختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن السابق.
فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحدة القضيّتين عرفاً، وهى المعتبرة فى الاستصحاب[166].

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء فى الشبهة المفهوميّة؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار فى الشبهة المفهوميّة فى أنّ النهار ينتهى باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة المشرقيّة؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ فى الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمرة معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ فى انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 156
وكذا الحال فيما نحن فيه، لدوران الأمر بين المقطوعين، لأنّ الحيوان الخارجى إمّا باقٍ قطعاً أو مرتفع كذلک، فلا شكّ فى الخارج، وإنّما الشكّ فى انطباق عنوان الفيل أو البقّ عليه.

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ قياس ما نحن فيه على الشبهة المفهوميّة مع الفارق، لأنّ الشكّ فى الشبهة المفهوميّة ليس إلّافى المعنى اللغوى أو العرفى، أى يشكّ فى أنّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدّ أو ذلک الحدّ، وهو ليس مجرى الاستصحاب؛ لأنّ المعنى اللغوى أو العرفى لا يثبت بالاستصحاب.
بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو فى بقاء الحيوان الخارجى، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ فى طول عمره وقصره واقعاً، ومثل ذلک لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه، لأنّه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغة، فلا ربط للمقام بالشبهة المفهوميّة[167].

الشبهة العبائيّة

بقى هنا إشكال آخر منسوب إلى الفقيه الجليل السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهة العبائيّة، وهى أنّه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفى العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهّرنا الطرف الأسفل فطهارته يورث الشكّ فى بقاء النجاسة فى العباء؛ لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأعلى، فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسة ويلزمه القول بنجاسة الملاقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 157
للطرفين، مع أنّه لم يلتزم به أحد، لأنّ الطرف الأسفل مقطوع الطهارة والطرف الأعلى مشكوک النجاسة، للشكّ فى إصابة النجاسة له، فلا يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى، لعدم ترتّب الأثر عليه.

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ جریان استصحاب النجاسة وإن کان ممّا لا مانع منه، لأنّ وجود النجاسة فی الثوب کان متیقّناً، ومع تطهیر أحد طرفیه یشکّ فی بقائها فیه، إلّاأنّه لا یترتّب علی ملاقاة الثوب أثر ملاقاة النجس، فإنّ استصحاب بقاء الکلّی لا یثبت کون ملاقاة الأطراف ملاقاة النجس إلّابالأصل المثبت، لأنّ ملاقاة الأطراف ملاقاة للنجس عقلًا.

توضیح ذلک: أنّه لو حصل لنا العلم التفصیلی بنجاسة موضع من العباء مثلًا، ثمّ شککنا فی تطهیره یجری الاستصحاب ویحکم بنجاسة ملاقیه مع الرطوبة، وذلک لأنّ الاستصحاب یحکم بنجاسة ذلک الموضع من العباء ظاهراً، وبضمیمة حکم الشارع بتنجّس ملاقی النجس یتمّ المدّعی.

وبعبارة اخری: هاهنا قیاس منتج لنجاسة الملاقی فی هذا المثال، وهو أنّ هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحکم الاستصحاب، وملاقی النجس نجس بحکم الأخبار.

وأمّا لو علمنا إجمالًا بنجاسة أحد أطراف الفرش، ثمّ حصل الملاقاة لجمیعها فالعقل یحکم بتحقّق الملاقاة مع النجس لا محالة ونضمّ إلیه قوله:

«ملاقی النجس نجس» ونستنتج نجاسة الملاقی، وفی هذا المثال وإن کان ثبوت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 158

کون الملاقاة مع النجاسة بواسطة حکم العقل إلّاأنّ العلم لوازمه وملزوماته وملازماته کلّها حجّة، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شککنا فی المثال فی تطهیر الفرش بعد حصول العلم بنجاسة أحد أطرافه فإن کان لکلّی نجاسته أثر- کأن نذر إعطاء درهم فی کلّ یوم کان فرشه نجساً- یجری استصحاب کلّی نجاسته ویترتّب هذا الأثر علیه، بخلاف نجاسة ملاقی جمیع الأطراف، لأنّ الشارع حکم بنجاسة ملاقی النجس، وکون هذه الملاقاة ملاقاةً مع النجس من اللوازم العقلیّة المترتّبة علی استصحاب نجاسة الفرش، فلا یجری استصحاب نجاسة الفرش بالنسبة إلی ترتّب نجاسة ملاقیه، لأنّه مثبت.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ استصحاب کلّی النجاسة فی العباء الذی کان أحد طرفیه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا یثبت أنّ ملاقاة کلا طرفی العباء ملاقاة للنجاسة إلّابالاستلزام العقلی؛ لأنّ المحرز بالوجدان هو ملاقاة العباء، لا ملاقاة النجس، فیکون أصلًا مثبتاً[168].

هذا حاصل ما أجاب به سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهة مع توضیح منّا.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقرّر المحقّق النائينى رحمه الله هذا الجواب ببيان علمى، وهو أنّه لو كان طرف معيّن من العباء نجساً يجرى الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصة» لأنّا نقول:
هذا الموضع من العباء كان نجساً، والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فيستصحب ويترتّب عليه نجاسة ملاقيه بلا واسطة عقليّة[169].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 159
وأمّا الاستصحاب المدّعى فى المقام فلا يمكن جريانه فى مفاد «كان الناقصة» بأن يشار إلى طرف معيّن من العباء ويقال: إنّ هذا الطرف كان نجساً وشكّ فى بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، وذلک لأنّ أحد طرفى العباء مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشكوک النجاسة من أوّل الأمر، فليس لنا يقين بنجاسة طرف معيّن يشكّ فى بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.
نعم، يمكن إجرائه فى مفاد «كان التامّة» بأن يقال: إنّ النجاسة فى العباء كانت موجودة وشكّ فى ارتفاعها، فالآن كما كانت، إلّاأنّه لا تترتّب نجاسة الملاقى على هذا الاستصحاب إلّاعلى القول بالأصل المثبت، لأنّ الحكم بنجاسة الملاقى يتوقّف على نجاسة ما لاقاه وتحقّق الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسة فى العباء لا يثبت ملاقاة النجس إلّا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أنّ الملاقاة ليست من الآثار الشرعيّة لبقاء النجاسة، بل من الآثار العقليّة، وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقى للعباء[170]، إنتهى كلامه.

وأورد على هذا الجواب أحد[171] تلامذته مناقشةً ظاهرة على زعمه، وهى أنّه يمكن جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصة» مع عدم تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعى، ونقول: خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 160

المفروض تحقّق الملاقاة مع طرفى العباء، فيحكم بنجاسة الملاقى لا محالة[172]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

لكنّه مردود بأنّ الترديد فى موضع النجاسة هو الموجب لكون الأصل مثبتاً كما عرفت، فلا ينفعه إمكان جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصة» بنحو الترديد.

وللمحقّق النائينى رحمه الله جواب آخر من الشبهة، وهو أنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباء ليس من استصحاب الكلّى فى شىء؛ لأنّ استصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان الكلّى المتيقّن مردّداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحيوان المردّد بين البقّ والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإنّ التردّد فيه فى خصوصيّة محلّ النجس مع العلم بخصوصيّة الفرد، والتردّد فى خصوصيّة المكان أو الزمان لا يوجب كلّيّة المتيقّن، فليس الشكّ حينئذٍ فى بقاء الكلّى وارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشكّ فى بقاء الفرد الحادث المردّد من حيث المكان.

وذكر لتوضيح مراده مثالين: الأوّل: ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان فى الطرف الغربى فهو حىّ، فحياة زيد وإن كان مشكوكاً فيها، إلّاأنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى، والمقام من هذا القبيل بعينه، الثانى: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثة دراهم مثلًا، ثمّ تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 161

الكلّى بالنسبة إلى درهم زيد، فإنّه جزئى واشتبه بين التالف والباقى[173]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ثمّ أورد عليه بعض[174] الأعلام من تلامذته بأنّ هذا الجواب غير تامّ، فإنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلّى، بل الإشكال إنّما هو فى أنّ جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّى أو الجزئى، فكما أنّه لا مانع من استصحاب حياة زيد فى المثال الأوّل، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى مسألة العباء.

وأمّا المثال الثانى فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإنّ أصالة عدم تلف درهم زيد معارض بأصالة عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبة زيد مثلًا بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصليّة، فتلف أحدها، فتجرى أصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض[175]، إنتهى كلامه.

وفیه: أنّ من ألقی الشبهة العبائیّة إنّما ألقاها لأجل سدّ جریان الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلّی، وهذا لا یتمّ إلّاإذا کان مسألة العباء من قبیل استصحاب الکلّی، وأمّا لو کان کما ذکره النائینی رحمه الله فلا ربط له بمسألة استصحاب الکلّی، لأنّ عدم جریان الاستصحاب فی جزئی خاصّ لجهة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 162
- کمسألة العباء علی فرض کونها من قبیل استصحاب الجزئی- لا یستلزم عدم جریانه فی الکلّی ولا فی سائر الجزئیّات، فقوله «مدّ ظلّه»: «إنّ الإشکال لیس فی تسمیة الاستصحاب الجاری فی مسألة العباء باستصحاب الکلّی» غیر تامّ، فلا یرد علی المحقّق النائینی رحمه الله هذا الإشکال.

ولكن يرد عليه أنّه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فى مسألة العباء- أى مع إضافته إلى الأسفل أو ا لأعلى- فلا إشكال فى عدم جريانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهارة والأعلى كان مشكوک النجاسة من أوّل الأمر، وليس لنا فيه قضيّة متيقّنة، وإن أراد به استصحاب الفرد المردّد فليس المقام منه، فإنّ الفرد المردّد الذى يجرى الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوک البقاء على كلّ تقدير كما عرفت[176]، وإلّا فلا تتّحد القضيّتان، ألا ترى أنّ القضيّة المتيقّنة فى المقام تكون نجاسة أعلى العباء أو أسفله على الإجمال، بخلاف المشكوكة، فإنّا لا نشكّ فى نجاسة أحدهما على الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشكّ فى نجاسة الأعلى فقط، للقطع بطهارة الأسفل.
نعم، لو شككنا فى تطهير العباء بعد العلم الإجمالى بنجاسة أعلاه أو أسفله لكان من قبيل استصحاب الفرد المردّد، لكنّه خارج عمّا نحن فيه.
وأمّا تنظير المقام بما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فجوابه أوّلًا: أنّه لا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فى هذا المثال أيضاً، لأنّا بعد دخول زيد فى الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، وبعد انهدام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 163
الجانب الشرقى شككنا فى بقائه، فيستصحب، فيجرى فى المثال استصحاب الكلّى أيضاً كما يجرى فيه استصحاب الفرد، لأنّك عرفت[177] أنّه لو كان للكلّى أثر شرعى لا يغنى استصحاب الفرد عن استصحابه.
وثانياً: أنّ مسألة العباء تفارق هذا المثال من حيث المورد، إذ مسألة العباء تكون ذات أثر شرعى على كلّ تقدير، لأنّ النجس- سواء كان هو الأسفل أو الأعلى- يجب غسله واجتنابه، فالمتيقّن أمرٌ كلّى له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر يكون لكون زيد فى الدار، لا لكونه فى الطرف الشرقى أو الغربى منها، فالمتيقّن فيه أمر جزئى، وهو كون زيد فى الدار.
وبعبارة اخرى: إنّ الموضوع فى مسألة العباء هو المتنجّس، وهو مردّد بين الأسفل والأعلى، ولكلّ منهما أثر شرعى خاصّ به، وتعدّد الأثر كاشف عن تعدّد الموضوع، فهو كلّى، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فيه هو كون زيد فى الدار، والأثر له من دون إضافته إلى الطرف الشرقى أو الغربى منها، ووحدة الأثر كاشفة عن وحدة الموضوع، فهو جزئى وشخصى، فقياس المقام بهذا المثال قياسٌ مع الفارق.

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبهة بوجه آخر، حيث قال:
فالإنصاف فی مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقی، لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقی لأحد أطراف الشبهة المحصورة علی ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله من أنّه علی القول بجريان استصحاب الكلّی لابدّ من رفع اليد عن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 164
الحكم بطهارة الملاقی لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التی نحكم لأجلها بطهارة الملاقی فی المقام، لأنّ الحكم بطهارة الملاقی إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة فی الملاقی، وإمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعی وهو أصالة عدم ملاقاته النجس، وكيف كان، يكون الأصل الجاری فی الملاقی فی مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة فی العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقی، ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقی فی سائر المقامات والحكم بنجاسته فی مثل المقام للأصل الحاكم علی الأصل الجاری فی الملاقی، فإنّ التفكيک فی الاصول كثير جدّاً، فبعد ملاقاة الماء مثلًا لجميع أطراف العباء نقول: إنّ الماء قد لاقی شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه علىالنجاسة للاستصحاب، فيحكم بنجاسةالماء[178]، إنتهی كلامه.
لكنّه مبنیّ علی عدم كون استصحاب نجاسة العباء بالنسبة إلی الحكم بنجاسة ملاقيه أصلًا مثبتاً، وقد عرفت أنّه مثبت، فلا يتمّ ما أفاده هذا المحقّق الكبير، والحقّ فی الجواب هو ما تقدّم[179].
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه يجری الاستصحاب فی القسم الثانی من الكلّی.

القسم الثالث من استصحاب الكلّى

الثالث: ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو يتصوّر على وجهين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 165
أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحيث احتمل اجتماعهما فى الوجود.
وثانيهما: ما إذا كان منشأه احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد المعلوم. فهل يجرى الاستصحاب فى هذا القسم مطلقاً، أو لا يجرى مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الكفاية، أو يجرى فى الصورة الاولى دون الثانية، وهو ما قال به الشيخ الأعظم فى الرسائل؟ فيه ثلاثة أقوال.
ولابدّ قبل التحقيق فى المسألة من ذكر نكتتين:

الاولى: أنّ الشيخ رحمه الله بعد تقوية القول الأخير- وهو التفصيل بين الصورتين- استثنى مورداً من الصورة الثانية، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلى جريان استصحاب الكلّى فيها حيث قال:
ويستثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما يتسامح فى العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّ فى تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد[180]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
ويرد عليه أنّه ليس من ما نحن فيه؛ لأنّ الشدّة والضعف فى السواد ونحوه وصفان له عرفاً[181]، كما أنّ الشباب والشيب وصفان لزيد مثلًا، فكما أنّهما لا يوجبان تحقّق فردين من الإنسان فالشدّة والضعف أيضاً فى نظر العرف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 166
لا يوجبان تحقّق فردين من السواد، فإذا شكّ فى تبدّل السواد الشديد إلى البياض أو إلى السواد الضعيف مع القطع بزوال شدّته يجرى استصحاب نفس السواد الأوّل، فهو من قبيل استصحاب الجزئى، لا الكلّى، كما أنّ استصحاب بقاء زيد فيما إذا شككنا فى أنّه هل هو مات أو لا مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئى لا الكلّى، وإن أبيت فراجع إلى وجدانک، فإنّک- إذا تبدّل اللون الشديد الذى فى ثوبک إلى الضعيف- تقول: ضعف اللون، ولا تقول:
انعدم اللون الأوّل وعرض على الثوب لون جديد، وهذا شاهد على أنّهما لونٌ واحد، والشدّة والضعف حالتان له، فما استثناه الشيخ رحمه الله كان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وكان إخراجه من قبيل الاستثناء المنقطع.

الثانية: إذا علم بوجوب شىء وقطع بزواله وشكّ فى أنّه هل هو تبدّل إلى الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، كان من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّى، لأنّه من قبيل الشكّ فى تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغاير له عرفاً، ولا يكون الوجوب والاستحباب وصفين للطلب فى نظر العرف كما كان الشدّة والضعف وصفين للسواد، فإذا علم زوال وجوب شىء واحتمل تبدّله إلى الاستحباب يكون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجريان الاستصحاب فى الصورة الثانية من القسم الثالث بقى أصل الطلب وإلّا فلا.

استدلّ الشيخ رحمه الله لما اختاره من التفصيل بين الصورتين بأنّه فى الصورة الاولى يكون الكلّى المعلوم سابقاً مردّداً بين أن يكون وجوده على نحو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 167
لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلک الفرد، فيحتمل كون الثابت فى الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الكلّى المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، ووجوده فى ضمن فرد آخر مشكوک الحدوث من الأوّل، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه[182].
ويرد عليه أنّ مقارنة فرد لفرد آخر وعدمها لا دخل لهما فى بقاء الكلّى وعدمه، إذ النظر فى استصحاب الكلّى إلى نفس الكلّى مع قطع النظر عن خصوصيّات الفرد الذى هو فى ضمنه، فلا وجه للتفصيل بين الصورتين، لأنّ حدوث الكلّى فى كليهما مقطوع وبقائه مشكوک.
فلابدّ إمّا من القول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى مطلقاً وإمّا من القول بجريانه فيه كذلک حسب ما يقتضيه الدليل.

وقد استدلّ على العدم بوجوه:
منها: أنّ العلم بوجود الفرد فى الخارج إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّى فى ضمن الفرد الخاصّ، لا العلم بوجود الكلّى، والحصّة الموجودة فى ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّة الاخرى فى ضمن فرد آخر، ولذا قيل: نسبة الكلّى إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء[183].
واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله: لا يخفى أنّ هذا

ناشٍ من عدم تعقّل الكلّى الطبيعى وكيفيّة وجوده وعدم الوصول إلى مغزى[184] مراد القوم من أنّ نسبة الكلّى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، ضرورة أنّ الكلّى الطبيعى لدى المحقّقين موجود بتمام ذاته مع كلّ فرد من الأفراد، فكلّ فرد فى الخارج بتمام هويّته عين الكلّى، لا أنّه حصّة منه، ولا يعقل الحصص للكلّى، فزيد إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصّة منه، فلا معنى للحصّة أصلًا.
وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف يغنى تصوّر الكلّى عن ردّه، والعجب أنّ بعض أعاظم العصر ادّعى البداهة لما اختاره من الحصص للكلّى[185] مع كونه ضرورى الفساد[186]، إنتهى كلامه.
وهو حقّ متين، فالاستدلال بهذا الوجه على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى غير تامّ.

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ الطبيعى يتعدّد بتعدّد أفراده، والكلّى فى ضمن فرد غيره فى ضمن فرد آخر، فالقضيّة المشكوكة فى استصحاب القسم الثالث من الكلّى غير المتيقّنة، مع أنّ الاتّحاد بينهما شرط فى جريان الاستصحاب[187].
وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الكلّى الموجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 169
فى ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلًا للكلّى الموجود فى ضمن فرد آخر كما حقّق فى محلّه، إلّاأنّ جريان الاستصحاب لا يتوقّف على الوحدة العقليّة، بل الميزان وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، ولا إشكال فى اختلاف الكلّيّات بالنسبة إلى أفرادها لدى العرف.
توضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبة إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسّط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلّى العرضى الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبة إلى العالم أو الجاهل.
ولا يخفى أنّ الأفراد بالنسبة إلى الكلّيّات مختلفة عرفاً، فإنّه لا يرى إنسانيّة زيد مغايرة لإنسانيّة عمرو مثلًا، وهكذا لا يرى حيوانيّة بقر مغايرة لحيوانيّة حمار مثلًا، فإذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الإنسان؛ لأنّ الإنسان فى ضمن زيد لا يغاير عرفاً الإنسان فى ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن بقر ثمّ علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الحيوان؛ لأنّ الحيوان فى ضمن البقر لا يغاير عرفاً الحيوان فى ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيّين، ولذا عرّفوه بأنّه «حيوان ناطق» إلّاأنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 170
فلا يجرى استصحاب الحيوان فى هذا المثال.
وبالجملة: إذا كانت القضيّة المتيقّنة متّحدة مع المشكوكة عند العرف يجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبرة بالوحدة العقليّة وعدمها[188].

هذا حاصل بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو حقّ متين.
وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا اتّحدت القضيّتان عرفاً وبين غيره؛ لأنّ الاتّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب فى جميع الموارد حتّى فى استصحاب الفرد المعيّن، فعدم جريانه فى بعض موارد القسم الثالث من الكلّى- وهو ما إذا لم تتّحد القضيّتان- إنّما هو لاختلال الشرط المعتبر فى جميع الموارد، فلا يسمّى هذا تفصيلًا بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلّى.

ومنها: ما استدلّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الكلّى لا وجود له إلّافى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيّات الفرديّة، فالعلم بوجود فرد معيّن يوجب العلم بحدوث الكلّى بنحو الانحصار- أى يوجب العلم بوجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة هذا الفرد- وأمّا وجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 171
ببقاء ما تعلّق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب[189]، إنتهى كلامه.
وفيه: أنّ الكلّى وإن لم يوجد إلّافى ضمن فرده، إلّاأنّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانيّة التى فى ضمن زيد مثلًا لا تغاير الإنسانيّة التى فى ضمن عمرو، إذ لكلّ منهما جهات شخصيّة وجهة مشتركة مع الآخر، وهى الإنسانيّة، واستصحاب الكلّى عبارة عن الحكم ببقاء الجهة المشتركة مع قطع النظر عن الجهات الشخصيّة، فإذا علمنا بوجود زيد فى الدار ثمّ علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان فى الدار والآن نشكّ فى بقائه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّى

ومنها: أنّ جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى يستلزم الحكم بعدم جواز مسّ كتابة القرآن لمن احتمل الجنابة فى حال النوم وتوضّأ بعد الانتباه، لأنّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث فى حقّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركة بين الحدث الناشئ من النوم والجنابة عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسّ المصحف، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ كفاية الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى.

وأنت خبير بأنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى كلّ من قال بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصّل وقال بجريانه فى صورة احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه فى صورة احتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 172

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل، كما هو مذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله، وذلک لكون مورد الإشكال هو الصورة الاولى كما هو واضح.

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ فی هذا المثال خصوصیّة تقتضی عدم وجوب الغسل وجواز کلّ مشروط بالطهارة، وهی أنّ جریان الاستصحاب فی الکلّی محکوم بالأصل الموضوعی.
توضیح ذلک: أنّ قوله تعالی: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَوةِ[190] فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَإِن کُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ[191]»[192] یدلّ علی وجوب الوضوء علی کلّ من کان نائماً ولم یکن جنباً، فقد اخذ فی موضوع وجوب الوضوء أمر وجودی، وهو النوم، وأمرٌ عدمی جزءاً أو قیداً، وهو عدم الجنابة، وهذا الأمر العدمی وإن لم یذکر فی الآیة الشریفة صریحاً، إلّاأنّه یستفاد من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة، فإنّ التفصیل بین النوم والجنابة، والوضوء والغسل قاطع للشرکة، بمعنی أنّه لا یشارک الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.
کما یستفاد نظیر ذلک من مقابلة الوضوء للتیمّم فی الآیة الشریفة، فإنّ قوله تعالی فی ذیل الآیة: «فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیدًا طَیِّبًا»[193] یدلّ علی أنّ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 173
وجدان الماء قید فی موضوع وجوب الوضوء وإن لم یذکر فیه صریحاً، إلّاأنّه من مقابلة الوضوء للتیمّم یستفاد ذلک، لأنّ التفصیل قاطع للشرکة.
وبالجملة: یستفاد من الآیة الشریفة کون الموضوع لوجوب الوضوء مرکّباً من النوم وعدم الجنابة، فیکون المثال المتقدّم من صغریات الموضوعات المرکّبة التی قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الذی احتمل الجنابة قد أحرز جزئی الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما بالوجدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابة، فیجب علیه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لا یجتمع علی المکلّف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا یمکن أن یجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة، فلا یعقل أن یجتمع مع الجنابة التی هی سبب وجوب الغسل، فإنّه یستلزم اجتماع النقیضین.
فعلی هذا لا یجری استصحاب الحدث الکلّی، لأنّ الشکّ فی بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابة فی النوم، وبعد جریان استصحاب عدم حدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث فی هذا المثال محکوم بالأصل الموضوعی ولا یکون هذا مانعاً عن جریان الاستصحاب فی سائر موارد القسم الثالث من الکلّی[194].
هذا توضیح ما أفاده بعض الأعلام فی المقام.

وقد استشكل فی هذا الجواب بأنّ ما قاله- من أنّ التفصيل بين النوم والجنابة وبين الوضوء والغسل قاطع للشركة- فی غير محلّه، لأنّ من الواضح
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 174
أنّ التفصيل فی قولنا: «إذا جاءک زيد فأكرمه، وإذا جاءک عمرو فأهنه» لا يدلّ على أنّ المجیء الذی سبب لوجوب إكرام زيد مقيّد بعدم مجیء عمرو، أو أنّ موضوع وجوب الإكرام مركّب من مجیء زيد وعدم مجیء عمرو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إهانة عمرو، بل التفصيل هنا يدلّ على أنّ مجیء زيد سبب مستقلّ لوجوب إكرامه وأنّ مجیء عمرو سبب مستقلّ آخر لوجوب إهانته، فإذا اجتمع السببان يؤثّر كلّ منهما فی مسبّبه، وعليه فمجرّد ذكر الغسل عقيب الوضوء والجنابة عقيب النوم لا يدلّ على ما ذكره هذا المحقّق الكبير، فلو لم يكن دليل على كون الغسل مجزياً عن الوضوء لحكمنا- بمقتضى هذه الآية- بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابة هو الجمع بين الوضوء والغسل.
واستشهاده بآية التيمّم أيضاً فی غير محلّه؛ لأنّ مقابلة آية الوضوء والتيمّم أيضاً لا تدلّ على أنّ وجدان الماء قيد فی موضوع وجوب الوضوء؛ لأنّه لا يمكن إيجاد الوضوء بدون الماء عقلًا، لا بدلالة الآية[195].
ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الآية لا تكون من قبيل قول القائل: «إذا جاءک زيد فأكرمه، وإذا جاءک عمرو فأهنه» حتّى يكون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن يقيّد بقيدٍ آخر، بل ظاهر الآية أنّ النوم مع عدم الجنابة موضوع له.
توضيح ذلک: أنّ ظاهر الآية أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله: «وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ» مرتبط بالصلاة المذكورة فی الشرطيّة الاولى، فكأنّه قيل فی الشرطيّة الثانية: «وإن كنتم جنباً حال قيامكم من النوم إلى الصلاة فاطّهّروا» فكان معنى الآية: «إذا قمتم من النوم إلى الصلاة ولم تكونوا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 175
جنباً فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإذا قمتم من النوم إلى الصلاة وكنتم جنباً فاغتسلوا».
وذكر الجنابة عقيب النوم لتناسبها إيّاه، فإنّها تتحقّق غالباً إمّا فی النوم وإمّا فی الليل قبل النوم بحيث إذا قام منه لأجل الصلاة كان جنباً.
فظهر بما ذكرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبهة جريان الاستصحاب فی القسم الثالث من الكلّی صحيح، فلا مانع من جريانه.

واجيب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولًا من قبل الشارع، ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتّى يستصحب ويترتّب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل الجامع بينهما إنّما هو جامع انتزاعى عقلى، ولا يترتّب عليه أثر شرعى، إذ كلّما ورد فى الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأكبر والأصغر، كحرمة مسّ كتابة القرآن على الجنب وعلى من بال ونحو ذلک، ولم يرد فى الشرع ما رتّب أثراً على الحدث الكلّى.
وأمّا ما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ اشتراک شيئين فى الأثر حاكٍ عن وجود جامع بينهما هو ذو الأثر واقعاً- فإنّما هو فى التكوينيّات، كاشتراک النار والشمس فى الحرارة، فإنّه حاكٍ عن جامع بينهما هو المؤثّر فى الحرارة واقعاً، بخلاف التشريعيّات التى لا يجوز فيها التخطّى عمّا ورد من قبل الشارع، فاشتراک النوم والجنابة فى بعض الآثار الشرعيّة لا يوجب أن يكون ذلک الأثر أثراً للجامع بينهما، وهو الحدث الكلّى.
أقول: هذا أيضاً جواب صحيح لو كان الأمر كما ذكره المجيب من عدم ورود أثر فى الشرع لكلّى الحدث، إلّاأنّ ببالى ورود الأثر الشرعى كذلک وإن

لم يحضر فى ذهنى الآن.
بل يمكن إثبات ذلک بقوله تعالى: «لَّايَمَسُّهُو إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»[196] لو اريد بالمسّ والتطهير المسّ الظاهرى والتطهير الظاهرى، فإنّه عليه يدلّ على حرمة مسّ كتابة القرآن على من كان محدثاً غير مطهّر من غير ذكر حدث خاصّ، وأمّا على ما هو التحقيق من أنّ معناه أنّه «لا يدرک مضامينه العالية إلّا المطهّرون بالطهارة الحقيقيّة، وهم الذين أنزل اللّه تعالى فى شأنهم آية التطهير»[197] فلا يرتبط بالمقام.
وبالجملة: إن كان ما ذكره هذا المجيب- من عدم ورود أثر شرعى لكلّى الحدث- حقّاً، فجوابه عن الشبهة أيضاً حقّ، وإلّا فلا.
وكيف كان، فبعد تماميّة الجواب المتقدّم نقله عن بعض الأعلام فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى أيضاً.

ذكر لاستصحاب الكلّى قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقّق عنوانين وشككنا فى انطباقهما على فرد واحد أو على فردين، وما إذا علمنا بتحقّق فردين وشككنا فى تعاقبهما وعدمه.
ومثّل لهذا القسم بأمثلة ثلاثة[198]:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 177
أحدها: أن نعلم بوجود زيد فى الدار ونعلم أيضاً بوجود روحانى فيها ثمّ خرج زيد منها ونشكّ فى بقاء الروحانى فيها، ومنشأ الشكّ أنّا نحتمل أن يكون الروحانى هو زيد المقطوع ارتفاعه وأن يكون عمراً مثلًا المقطوع بقائه فى الدار أو المشكوک بقائه فيها، وبعبارة اخرى: الشكّ فى بقاء الروحانى ناشٍ عن الشكّ فى انطباق عنوان «الروحانى» وعنوان «زيد» على فرد واحد أو على فردين.
الثانى: أن يعلم بحدوث جنابة ليلة الخميس مثلًا ويعلم أيضاً بأنّه اغتسل منها ثمّ رأى يوم الجمعة منيّاً فى ثوبه وعلم أنّه منه إلّاأنّه يشكّ فى أنّه ما خرج ليلة الخميس واغتسل عنه أو حدث ليلة الجمعة ولم يغتسل عنه بعد، فهو يعلم بصيرورته جنباً عقيب خروج هذا المنىّ، إلّاأنّه لا يعلم أنّ هذه الجنابة هى الجنابة الحادثة ليلة الخميس التى اغتسل عنها أو جنابة جديدة حادثة ليلة الجمعة.
الثالث: أن يعلم أنّه توضّأ وضوئين وصار أيضاً محدثاً بالحدث الأصغر، إلّا أنّه لا يعلم أنّ الحدث وقع بينهما فيكون بالفعل متطهّراً، أو بعدهما فيكون محدثاً ويكون الوضوء الثانى تجديديّاً.
ولابدّ قبل البحث فى هذا القسم من تحقيق حول الأمثلة المذكورة من حيث إنّها هل هى مصاديق لاستصحاب الكلّى أم لا؟ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فيها وعدمه لابتلائه بالمعارض أو محكوميّته بأصل آخر.
لا إشكال فى كون المثال الأوّل من قبيل استصحاب الكلّى، ولا يخفى مغايرته مع استصحاب القسم الثانى والثالث من الكلّى، فإنّ المتيقّن فى القسم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 178
الثانى فرد واحد مردّد بين طويل العمر وقصيره، بخلاف المقام، فإنّ الفرد ليس فيه مردّداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباق العنوان الآخر عليه ويحتمل انطباقه على فرد آخر، وامتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعيّن الذى علمنا ارتفاعه أنّه ليس فى القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه،

بخلاف المقام، فإنّ المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معيّن وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.
وأمّا المثال الثانى والثالث فليسا من قبيل استصحاب الكلّى، بل على فرض جريانهما يكونان من قبيل استصحاب الجزئى، أمّا المثال الثانى: فلأنّ المستصحب فيه هو الجنابة الحادثة عقيب خروج المنىّ الموجود فى الثوب، وجزئيّتها ظاهرة، ولا يضرّ بجزئيّتها الجهل بزمان حدوثها، فالترديد بين حدوثها ليلة الخميس أو ليلة الجمعة لا يصيّرها كلّيّاً، وأمّا المثال الثالث: فلأنّ المستصحب فيه هو الطهارة الموجودة للمكلّف عقيب الوضوء الثانى، فإنّه تيقّن بكونه متطهّراً عقيب الوضوء الثانى- سواء كانت مسبّبةً عنه أو عن الوضوء الأوّل- وشكّ فى بقائها لاحتمال وقوع الحدث بينهما، فبقيت، أو بعدهما، فارتفعت، وأمّا الطهارة الحاصلة عقيب الوضوء الأوّل فهى قد ارتفعت قطعاً.
وبالجملة: المستحصب هو الطهارة الثابتة له عقيب الوضوء الثانى، وهى جزئيّة، إلّاأنّ سببها مجهول، إذ لا يعلم أنّ السبب هل هو الوضوء الأوّل أو الثانى، والجهل فى السبب لا يوجب كلّيّة المسبّب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 179
فالحاصل: أنّ المثالين الأخيرين ليسا من قبيل استصحاب الكلّى، والمثال الأوّل يكون منه، وحيث إنّه مغاير للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الكلّى.

والظاهر جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً، لأنّا نقطع فى المثال بدخول الروحانى فى الدار ونشكّ فى بقائه، فيعمّه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».
واورد عليه بأنّ الموضوع- أعنى نقض اليقين بالشكّ- لابدّ من أن يكون محرزاً كى يجرى الاستصحاب، ولا يجوز التمسّک بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى موارد الشكّ فى الموضوع، لأنّه تمسّک بالعامّ فى الشبهه المصداقيّة له، وهو لا يجوز بلا إشكال ولا خلاف، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه بعد خروج زيد عن الدار لو لم نحكم بوجود الروحانى فيها يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بوجود الروحانى فيها نقض اليقين بالشكّ، ويحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين، لأنّه لو كان عنوان «الروحانى» متحقّقا فى ضمن عمرولكان رفع اليد عن اليقين به نقض اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان متحقّقا فى ضمن زيد لكان نقض اليقين باليقين، للعلم بخروجه من الدار، فلا يكون موضوع أخبار الاستصحاب محرزًا فى المقام، فلا يجوز التمسّک بها، كما أنّه إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» لا يجوز التمسّک به لوجوب إكرام زيد المشكوک عالميّته، لأنّه تمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة له.
ويمكن الجواب عنه بأنّ العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام على قسمين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 180
قسم له واقع خارجى لا يرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضدّه أم لم نعلم، كالعالميّة، وقسم ليس له واقع وراء الذهن، كاليقين والظنّ والشكّ، والشكّ فى المصداق يعقل فى الأوّل دون الثانى، إذ يمكن أن نشكّ فى عالميّة زيد ولا يمكن أن نشكّ فى كوننا متيقّنين بالشىء الفلانى، فلا يمكن تصوّر الشبهة المصداقيّة للعامّ فيما نحن فيه، لأنّ الشكّ فى أنّ رفع اليد عن اليقين بوجود الروحانى فى الدار هل هو نقض اليقين بالشكّ أو باليقين يستلزم الشكّ فى أنّ الصفة الحاصلة لنا بالنسبة إليه هل هى اليقين بخروجه أو الشكّ، وهو غير معقول.
هذا مطلب كلّى نافع فى جميع الموارد.
وأمّا فى المقام فليس لنا بالنسبة إلى الكلّى- وهو الروحانى- إلّاالشكّ فى البقاء والخروج، وما هو متيقّن الخروج إنّما هو زيد بجميع تشخّصاته، ولابدّ فى استصحاب الكلّى من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظة الفرد الذى احتمل انطباقه عليه.
فالحاصل: أنّ الاستصحاب جارٍ فى القسم الرابع من الكلّى أيضاً.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.
وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله[199] وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[200] هاهنا البحث عن جريان استصحاب عدم التذكية، لكنّا حيث قدّمنا البحث عنه فى تنبيهات البرائة[201] فلا نكرّره.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 181

فى استصحاب المتصرّمات

استصحاب المتصرّمات

اشارة

التنبيه الرابع: أنّهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة، كالحركة والتكلّم.
واستدلّ من أنكر جريانه بأنّ الشكّ فى البقاء المعتبر فى الاستصحاب لا يتصوّر فيها، لكونها من الامور غير القارّة التى توجد وتنعدم شيئاً فشيئاً.

وأجاب عنه المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى رحمه الله حسبما نقل عنه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى الاستصحاب، فإنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، وهو صادق فى التدريجيّات وغيرها، ضرورة أنّها- ما لم تنقطع- وجود واحد حقيقى، وإن كان متصرّماً، فلو شكّ فى تحقّق الحركة أو الزمان بعد العلم بتحقّقه فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقاً سابقاً[202].

ويظهر ذلک من الشيخ الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث تفصّى عن الإشكال بأحد الوجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 182

أحدهما: أنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى جريان الاستصحاب.

إن قلت: فلم عرّفته بإبقاء ما كان؟

قلت: هذا التعريف مختصّ بالامور القارّة ولا يشمل جميع موارد الاستصحاب، فلا إشكال فى عدم صدقه فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة.

ثانيهما: أنّ الشكّ فى البقاء وإن لم يتصوّر حقيقةً عند العرف فى الزمان ونحوه من الامور غير القارّة، إلّاأنّه يتصوّر عند هم مسامحةً، وهذا كافٍ فى جريان الاستصحاب، فإنّ الشكّ فى البقاء المعتبر فيه أعمّ من الحقيقى والمسامحى.

هذا حاصل ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله[203].

بيان الحقّ فى المسألة

والتحقيق يقتضى البحث فى مقامين: أ- أنّه هل يعتبر الشكّ فى البقاء أم لا؟
ب- أنّه على فرض الاعتبار هل يجرى الاستصحاب فى الزمان وسائر المتصرّمات أم لا؟

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّ الشكّ فی البقاء معتبر فی الاستصحاب ومستفاد من الأدلّة، وذلک لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح عليه، إلّاأنّ مقتضی الكبری المجعولة وهی قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 183
اليقين الفعلی لا ينقض بالشكّ الفعلی، ولازمه أن يكون هنا شكّ فعلی متعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الفعلی، ولا يتصوّر ذلک إلّابأن يكون الشكّ فی بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلّق اليقين والشكّ الفعليّين بالشیء الواحد حتّی من حيث الزمان محال كما هو واضح.
فقوله عليه السلام: «لأنّک كنت علی يقين من طهارتک فشككت وليس ينبغی لک أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» يدلّ علی الشكّ فی بقاء الطهارة، فكيف يقال: لا يستفاد ذلک من الأخبار؟!

وأمّا المقام الثانى: فالحقّ أنّ الاستصحاب يجرى فى الزمان ومثله- كالحركة- إذ البقاء يتصوّر فيهما عرفاً وعقلًا.
أمّا عرفاً: فلأنّا لا نريد باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذى انقضى منه، فإنّ الأوّل متيقّن البقاء والثانى متيقّن الارتفاع، على أنّه ليس لهما أثر شرعى، بل المراد من الزمان فى المقام ما جعل اسماً لمجموعة من أجزاء الزمان، كعنوان «اليوم» و «الليل» و «الاسبوع» و «الشهر» و «السنة»، ولا ريب فى أنّ العرف يرون أنّ «اليوم» مثلًا إذا وجد يكون باقياً إلى الليل، و «الليل» يكون باقياً إلى اليوم، فلا إشكال فى صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار والليل، وكذا الحركات، فإذا تحرّك شىء تكون حركته موجودةً باقيةً عرفاً إلى انقطاعها بالسكون.
وأمّا عقلًا: فلأنّ الحركة القطعيّة- التى هى عبارة عن كون الشىء بين المبدأ والمنتهى، بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التى كلّ واحد منها فعليّة للقوّة السابقة وقوّة للفعليّة اللاحقة، من حدّ يتركه ومن حدّ يستقبله- وجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 184
مستمرّ متدرّج وإن كان نحو وجودها متصرّماً متقضّياً، فما دام المتحرّك متحرّكاً تكون الحركة متحقّقةً باقيةً بعين شخصيّتها المتدرّجة، ولكلّ موجود نحو وجود خاصّ به يكون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغير اللائق به، فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرّم المتجدّد، لا الوجود الثابت، فالحركة القطعيّة أمر ممتدّ مستمرّ باقٍ بالامتداد التصرّمى والاستمرار التغيّرى والبقاء التجدّدى.
وأمّا الحركة التوسّطيّة- التى هى عبارة عن كون الشىء فى كلّ آن فى حدّ[204] أو مكان[205]- فهى مجرّد تصوّر ولا وجود لها فى الخارج، لأنّها تستلزم الجزء اللا يتجزّى وتتالى الآنات ولا يمكن الالتزام بهما كما حقّق فى محلّه.
فالحركة التوسّطيّة والآن السيّال ممّا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعيّة والزمان، لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرّمى والاستمرار التجدّدى، فالشكّ فى البقاء يتصوّر فى الزمان والحركة عرفاً وعقلًا، وإن كان تصوّره عند العرف كافياً فى جريان الاستصحاب فيهما، إذ الملاك فى فهم كلمات الشارع- التى منها أخبار الاستصحاب- هو نظر العرف، لا العقل كما قلنا كراراً.
والمحقّق الخراسانى رحمه الله عرّف الحركة القطعيّة ب «كون الشىء فى كلّ آن فى حدّ أو مكان» والتوسّطيّة ب «كونه بين المبدأ والمنتهى»

وجعل النزاع فى الثانية منهما لا الاولى[206].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 185
لكن تعريفهما بهذين التعريفين عكس ما هو المشهور بين الفلاسفة[207].
فالحقّ فى تعريفهما ما تقدّم منّا آنفاً.
وكيف كان، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الزمان والحركة من جهة اشتراطه بالشكّ فى البقاء.

إنّما الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه غيره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوک فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع فى الليل أو النهار إلّا على القول بالأصل المثبت[208].
وبالجملة: استصحاب بقاء الليل والنهار لا يثبت وقوع فعل المكلّف فيهما؛ لأنّه لازم عقلى، مع أنّ الأثر للفعل الواقع فيهما، لأنّ الشارع حكم بوجوب الإمساک فى النهار مثلًا.
ولأجل هذا الإشكال عدل الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتّب عليه، كاستصحاب وجوب الإمساک المترتّب على النهار وجواز الأكل المترتّب على الليل، وكعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ فى هلال رمضان أو شوّال[209].
وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسّک باستصحاب متعلّق الحكم، فيقال: إنّ الإمساک كان قبل هذا الآن فى النهار، والآن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 186
كما كان، فيجب[210].

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أنّ المشكوک هو بقاء الزمان، أعنى النهار مثلًا، وأمّا الحكم، أعنى وجوب الإمساک فيه، فلا شکّ فيه وإن انقضى النهار، ألا ترى أنّک كلّما التفتَّ إلى نهار شر رمضان كان وجوب الإمساک فيه متيقّناً لک؟ فكيف يمكن أن يتحقّق الشکّ فى وجوب الإمساک فى نهار رمضان؟

وبعبارة اخرى: استصحاب الحكم لا يثبت موضوعه، لتأخّر الحكم عن موضوعه رتبةً، فكيف يمكن إثبات كون الإمساک فى النهار باستصحاب حكمه؟

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا إشكال فيه بالنسبة إلى مسألة الإمساک، ولكنّه لا يجرى فى جميع الموارد، لأنّا إذا شككنا فى بقاء النهار حتّى يجب علينا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتّى لا تجب كذلک، لا يمكن استصحاب كون الصلاة فى الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشکّ أصلًا.

اللّهمّ إلّاأن يتمسّک بذيل الاستصحاب التعليقى، بأن يقال: إنّ الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت فى الوقت، والآن كما كان، فتجب أداءً.

لكنّ التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقى، سيّما إذا كان التعليق فى الموضوع لا الحكم، فما أفاده المحقّق الخراسانى غير تامّ فى جميع موارد استصحاب الزمان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 187

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّ مورد الصحيحة الاولى لزرارة نظير ما نحن فيه، لأنّ الإمام عليه السلام استصحب الطهارة بقوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مع أنّه لا يثبت وقوع الصلاة فى الطهارة إلّاعلى القول بالأصل المثبت، فإنّ اتّصاف الصلاة بأنّها وقعت فى الطهارة لازم عقلى للمستحصب.
والحلّ أنّ المأمور به هو الصلاة المقارنة مع الطهارة، لا الصلاة المقيّدة بها، فالطهارة جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مركّب من جزئين: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاة، والثانى بالتعبّد وهو الطهارة، فيترتّب عليه الوجوب، إذ لا إشكال فى ترتّب الحكم على الموضوع المركّب الذى ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبّداً.
وما نحن فيه أيضاً كذلک، فالمأمور به هو الإمساک المقارن مع النهار، لا المتّصف بكونه واقعاً فيه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضير فى استصحابه ولا يكون مثبتاً.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» جعل إشكال المثبتيّة إشكالين:
أحدهما: أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوک فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل، ثانيهما: أنّه على فرض إثبات ذلک لا يثبت وقوع الفعل فيه[211].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 188
لكنّ التحقيق أنّه إشكال واحد، لأنّ الحكم الشرعى مترتّب على الفعل الواقع فى النهار أو الليل، لا على كون الجزء المشكوک فيه متّصفاً بكونه من النهار أو الليل، فأصل الإشكال هو الثانى، لا الأوّل.
ولأجل كون الإشكال فى الحقيقة واحداً خلط «مدّ ظلّه» فى الجواب، فإنّ جوابه الثالث عن الإشكال الأوّل يكون فى الواقع جواباً عن الإشكال الثانى[212]، فراجع.
هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله كالحركة.

البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيّات المتصرّمةكلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلک

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأمّا غير الحركة من الزمانيّات المتصرّمة المتقضّية فهو على أقسام ثلاثة:
منها: ما يكون تصرّمه وتقضّيه ممّا لا يراه العرف، بل يكون بنظر هم ثابتاً كسائر الثابتات، كشعلة السراج التى يراها العرف باقيةً من أوّل الليل إلى آخرها من غير تصرّم وتغيّر، وكشعاع الشمس الواقع على الجدار الذى يرونه ثابتاً غير متغيّر، مع أنّ الواقع خلافه بالدقّة العقليّة، فإنّ العقل يراهما غير قارّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 189
ومنها: ما يرى العرف تصرّمه وتغيّره، لكن يكون نحو بقائه كبقاء نفس الزمان والحركة ممّا يكون واحداً عقلًا وعرفاً وإن كانت وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتقضّيه، كصوت ممتدّ مثل الرعد وأمثاله.
ومنها: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، كالتكلّم، فإنّ العرف يرى لكلّ كلمة فى خطابة وجوداً غير ما يلحقه وغير ما سبقه، إلّاأنّه يتسامح ويعتبر جميع الخطابة وجوداً واحداً باقياً.
ولا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل منها، سواء جرى فى الزمان والحركة أم لا، والقسم الثانى حاله حال نفس الزمان والحركة، وقد عرفت جريانه فيهما، والقسم الثالث أسوء حالًا من الزمان والحركة، وحيث إنّ الوحدة فيه لا تكون عند العرف إلّابنحو المسامحة فلا يجرى فيه استصحاب الفرد، إذ لم يصدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبة إلى مجموع الخطابة إلّا بالمسامحة والتأوّل، وقد ذكرنا أنّ موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف لكن لا على وجه المسامحة، بل على نحو الحقيقة والدقّة العرفيّة، وإن لم يكن على نحو الدقّة العقليّة.
نعم، لا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فى هذا القسم، فإنّه من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من الكلّى، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى- كما هو الحقّ- فلا إشكال فى جريانه فى المقام، فنقول: إنّ ماهيّة الكلام والخطابة كانت موجودةً فى ضمن فرد منها قطعاً وعلمنا بزوال هذا الفرد، لكن نشكّ فى بقاء الكلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فيستصحب[213].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 190
هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالى».
وهو وإن كان صحيحاً، إلّاأنّ البحث فى باب الزمان والزمانيّات ليس فى استصحاب الكلّى منهما، بل فى استصحاب الفرد.

قال الشیخ رحمه الله: إذا قیّد الفعل بالزمان فی لسان الدلیل، فتارةً: یقع الشکّ بنحو الشبهة الموضوعیّة، واخری: بنحو الشبهة الحکمیّة، مثال ذلک: الإمساک المقیّد بالنهار والجلوس المقیّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشکّ فی بقاء النهار وما قبل الزوال، واخری: فی بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساک والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.
أمّا إذا کانت الشبهة موضوعیّة فتقدّم بحثه[214]، وهو الذی عدل فیه الشیخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلی استصحاب الحکم المترتّب علیه، والمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی استصحاب متعلّق الحکم- وهو المقیّد- فراراً من إشکال المثبتیّة، وتقدّم التحقیق فیه.
وأمّا إذا کانت حکمیّة- کما إذا حکم المولی بوجوب الجلوس قبل الزوال ثمّ شککنا فی وجوبه بعد الزوال- فقال الشیخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قیداً مقوّماً لموضوع الحکم بأن کان الجلوس المقیّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحکم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحکم فلا إشکال فی جریانه[215].
هذا حاصل مقالة الشیخ رحمه الله، وتبعه فی ذلک جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 191
صاحب الکفایة[216].
وهذا وإن کان حقّاً فی محلّه، إلّاأنّه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث فی الزمان والزمانیّات المتصرّمة لا یکون إلّامن جهة کونها من التدریجیّات والمتصرّمات، والحکم المشکوک بقائه لا یکون تدریجیّاً وإن کان متعلّقاً بالفعل المقیّد بالزمان الذی هو من التدریجیّات.

وممّا ذكرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقى رحمه الله[217] فى ذيل هذا البحث غير مناسب.
توضيح ذلک: أنّه رحمه الله استشكل فى جريان استصحاب الحكم المشكوک بقائه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمى، بيان ذلک: أنّ الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فيستصحب ويعارض استصحاب الوجوب، فيتساقطان، ولابدّ من الرجوع إلى القواعد الاخر.
لا يقال: لابدّ فى الاستصحاب من اتّصال زمان الشكّ باليقين، وهو منفىّ فى المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.
فإنّه يقال: إنّ زمان الشكّ متّصل باليقين بالنسبة إلى هذا الموضوع المقيّد- أعنى الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- فإنّه قبل صدور الحكم من الشارع أو قبل بلوغه إلى المكلّف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحكم وبلوغه صار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 192
مشكوكاً فيه حتّى قبل الزوال الذى هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة اخرى: المتخلّل بين زمان الشكّ واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، والمضرّ هو الثانى دون الأوّل[218].

وأجاب عنه الأعاظم بأجوبة مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصارى رحمه الله على المحقّق النراقى رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الأمر الوجودى المجعول[219] إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ فى حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب فى مثل «صم يوم الخميس» إذا شكّ فى وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه فى قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد- والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فى زمان لابدّ من إبقائه[220]- فلا وجه لاعتبار العدم السابق[221]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 193

ویرد علیه أنّ فرض قیدیّة الزمان للجلوس أو الحکم لیس فی کلامه، بل ظاهره کونه ظرفاً، لأنّه فرض جریان الاستصحاب الوجودی مسلّماً، وهذا لا یکون إلّافیما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحکم، فلا یرد علیه أنّه قد لا یجری استصحاب الوجود، وذلک فیما إذا اخذ الزمان قیداً، لأنّ هذا الفرض خارج عن کلامه.
وأمّا علی فرض ظرفیّة الزمان فجریان استصحاب العدم الأزلی للعنوان المقیّد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتقیّد غیر الموضوع غیر المتقیّد، فلا یکون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقیّد بما بعد الزوال، لإمکان أن یکون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقیّد غیر واجب.
وبالجملة: فرض کلام الفاضل النراقی رحمه الله إنّما یکون فیما إذا کان الزمان بالنسبة إلی ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحکم، وبالنسبة إلی ما بعد الزوال قیداً لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فیما قبل الزوال لا یستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال إلی الوجوب، لتغایر موضوعهما، فإنّ موضوع الأوّل مطلق- وهو الجلوس- وموضوع الثانی مقیّد- وهو الجلوس بعد الزوال- فلم ینتقض العدم کما لم ینتقض الوجود، فیجری الاستصحاب الوجودی والعدمی معاً.
ومنها: ما أجاب به المحقّق الخراسانی رحمه الله، وحیث إنّه قرّر شبهة النراقی بوجه آخر فلا بدّ أوّلاً من ذکر تقریره لها، ثمّ ذکر ما أجاب به عنها، فنقول:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 194

إنّه رحمه الله قال تقريراً للشبهة: إنّ الزمان يكون لا محالة من قيود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم بنظر العرف، ففيما إذا اخذ ظرفاً فى دليله عرفاً يحكم العقل بقيديّته والعرف بظرفيّته، وحيث إنّ مراعاة كلا النظرين- أعنى نظر العقل والعرف- لازمة علينا فيجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى[222] ويقع التعارض بينهما[223].
هذا حاصل تقريره لشبهة الفاضل النراقى من غير تصريح باسمه، بل أشار إليه بقوله: «كما قيل».

ثمّ أجاب عنها بقوله: فإنّه يقال: إنّما يكون ذلک لو كان فى الدليل ما بفهومه يعمّ النظرين، وإلّا فلا يكاد يصحّ إلّا[224] إذا سيق[225] بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون فى أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناک إلّااستصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا اخذ قيداً، لما عرفت من أنّ العبرة فى هذا الباب بالنظر العرفى، ولا شبهة فى أنّ الفعل فيما بعد ذاک الوقت معه قبله متّحد فى الأوّل ومتعدّد فى الثانى بحسبه، ضرورة أنّ الفعل المقيّد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 195
بزمان خاصّ غير الفعل فى زمان آخر ولو بالنظر المسامحى العرفى[226]، إنتهى كلامه.

أقول: تقرير الشبهة بهذا الوجه الذى فى الكفاية خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقى، فإنّه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجريان الاستصحابين وتعارضهما كما عرفت، فكونه قيداً لا محالة بالدقّة العقليّة لا يكون ملحوظاً فى كلامه أصلًا. هذا أوّلًا.
وثانياً: كلام صاحب الكفاية مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنّما يكون ذلک لو كان فى الدليل ما بفهومه يعمّ النظرين» ظاهر فى استشكاله على الفاضل النراقى بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمكان تعارض الاستصحابين ثبوتاً، إلّاأنّه لا دليل عليه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب كليهما، ثمّ عدل عن ذلک إلى مقام الثبوت فى مقام التعليل وقال: «لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما» ثمّ رجع إلى مقام الإثبات والدلالة ثانياً وقال: «ولا يكون فى أخبار الباب مابفهومه يعمّهما».
وبعد الغمض عن ذلک كلّه، ففيه: أنّ إطلاق دليل الاستصحاب يشمل الاستصحابين من غير لزوم الجمع بين اللحاظين[227]، لأنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الحالات الطارية والحيثيّات العارضة والحكم عليها، وإلّا يرجع إلى العموم، بل معناه جعل الماهيّة تمام الموضوع للحكم من غير تقييده بشىء، فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض اليقين

بالشكّ» يكون مطلقاً بهذا المعنى، أى يكون نقض اليقين بالشكّ تمام الموضوع للحكم من غير لحاظ خصوصيّة معه، فهو بوحدته يشمل جميع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض اليقين بالشكّ، فلا إشكال فى شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودى الذى هو مقتضى حكم العرف بظرفيّة الزمان، والاستصحاب العدمى الذى هو مقتضى حكم العقل بقيديّته، لوجود الموضوع فى كليهما، وهو نقض اليقين بالشكّ.
ولو كان عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين وكمال المنافاة بينهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بينهما، لما وجدنا مورداً تعارض فيه استصحابان، إذ فى كلّ مورد من موارد التعارض لا يمكن الجمع بينهما، ولا يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بذلک.

ومنها: ما فی تقریرات المحقّق النائینی رحمه الله من عدم جریان استصحاب العدم الأزلی مطلقاً ولو لم یجر استصحاب الوجود، لأنّ العدم الأزلی هو العدم المطلق، وانتقاضه إنّمایکون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم یکن العدم الثانی هو العدم الأزلی، والعدم المقیّد بقید خاصّ من الزمان أو الزمانی متقوّم بوجود القید، ولا یعقل تقدّمه علی قیده، فإذا وجب الجلوس إلی الزوال فالعدم الأزلی انتقض إلی الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قیداً فعدم الوجوب بعد الزوال لا یکون العدم الأزلی، لکونه مقیّداً ب «بعد الزوال»، والعدم المقیّد غیر العدم المطلق المعبّر عنه بالعدم الأزلی، فالمستصحب بعد الزوال لیس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقیّد ب «بعد الزوال»، وهو متقوّم بما بعد الزوال، فلا یمکن استصحابه إلّاإذا آن بعد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 197

الزوال وثبت العدم، ففی الآن الثانی یستصحب، والمفروض غیر ذلک؛ لأنّ العدم یکون مشکوکاً فیه حتّی فی الآن الأوّل بعد الزوال، فالعدم الأزلی المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقیّد لم یکن قبل الزوال متحقّقاً.

وبعبارة اخری: العدم المطلق تبدّل الیقین به إلی الیقین بنقیضه، فنقضه لا یکون نقضاً بالشکّ، بل بیقین آخر، والعدم المقیّد ب «بعد الزوال» لم یکن قبل الزوال متیقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لکنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تکون قضیّة فی الحقیقة.

نعم، لا مانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقیّد، لکنّه مثبت، لأنّ عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال لازم عقلی لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخری: عدم الجعل لیس له أثر إلّابلحاظ المجعول، وإثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت.

هذا، مضافاً إلی أنّ استصحاب البرائة الأصلیّة[228] المعبّر عنه باستصحاب حال العقل لا یجری عندنا، وإن قال به بعض، لأنّ العدم الأصلی عبارة من اللاحکمیّة واللاحرجیّة واللاتکلیفیّة، وهذا المعنی بعد وجود المکلّف واجتماع الشرائط فیه قد انتقض قطعاً.

إن قلت: أین القطع بالانتقاض مع احتمال کونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعیّة غیر اللاحرجیّة التی کانت قبل التکلیف، إذ الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 198

مستند إلی إذن الشارع، بخلاف الثانی، فاللاتکلیفیّة واللاحرجیّة التی کانت

قبل التكليف انتقضت بعد التكليف قطعاً ولو إلى الإباحة[229].
هذا حاصل جواب المحقّق النائينى عن شبهة الفاضل النراقى رحمهما الله.

وفيه: أنّ العدم الأزلى وإن كان هو العدم المطلق الغير المسبوق بالوجود، لكنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلّ عنوان مستقلاً، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزلى هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدمه الأزلى هو عدم وجوب هذا المقيّد، كما أنّ العدم الأزلى للإنسان هو عدم الإنسان من غير تقيّد بكونه فى زمان كذا أو مكان كذا، والعدم الأزلى للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقيّد بالقيود المذكورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلى بعدم هذا الوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقيّد إذا كان «بعد الزوال» قيداً للهيئة، وللوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد إذا كان قيداً للمادّة، ولا يكون هذا القسم منتقضاً، ضرورة أنّ انتقاضه إنّما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقييده بقيد، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- سواء كان القيد للوجوب أو الجلوس- غير معلوم الانتقاض، فلا مانع من جريان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بين كون الزمان- أعنى «بعد الزوال»- قيداً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 199

للعدم وبين كونه قيداً للجلوس أو الوجوب، فإنّه ظنّ- كما يستفاد من غير موضع من كلامه- أنّ الفاضل النراقى رحمه الله جعل الزمان قيداً للعدم، فاستشكل عليه ب «أنّ العدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانى متقوّم بوجود القيد ولا يعقل تقدّمه على قيده، فلا يمكن استصحابه إلّاإذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففى الآن الثانى يستصحب، والمفروض غير ذلک، لأنّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتّى فى الآن الأوّل بعد الزوال، فليس له حالة سابقة حتّى يستصحب».

مع أنّ هذا غير مربوط بكلام الفاضل النراقى رحمه الله، ضرورة أنّ العدم لم يقيّد فى كلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقيّد به.

والحاصل: أنّه لا فرق بين عدم وجوب الجلوس وبين عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- بأن يكون قيداً للوجوب أو الجلوس- فى كون كلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزليّاً ذا حالة سابقة متيقّنة، ولو جعل ما بعد الزوال قيداً للعدم فهو وإن لم يكن ذا حالة سابقة متيقّنة حتّى يستصحب، إلّا أنّه لا يرتبط بكلام الفاضل النراقى رحمه الله، لأنّه جعل الزمان- أعنى «بعد الزوال»- قيداً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشكال الوارد على جواب النائينى رحمه الله عن شبهة النراقى قدس سره، ويمكن المناقشة فى مواضع اخر من كلامه أيضاً، إلّاأنّا لا نطيل الكلام بذكرها.
واجيب عن الشبهة بوجوه اخر أعرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الكلام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 200

والتحقیق فی ردّها أن یقال: یجری الاستصحاب الوجودی والعدمی معاً من دون أن یتعارضا، لأنّه یلزم من فرض المعارضة بینهما عدم المعارضة.
بیان ذلک: أنّ المعارضة إنّما تکون فیما إذا فرض الزمان بالنسبة إلی ما قبل الزوال ظرفاً وإلی ما بعده قیداً، وإلّا فلو کان «قبل الزوال» قیداً للوجوب أو الجلوس فلا یجری استصحاب الوجود کما هو واضح، ولو کان «بعد الزوال» ظرفاً فلا یجری استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم یجر أحدهما فی نفسه فلا یتصوّر التعارض، فلابدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحکم وما بعده قیداً للوجوب أو للجلوس- کما أنّ کلام الفاضل النراقی أیضاً ظاهر فی هذا الفرض- حتّی یجری الاستصحابان وتصل النوبة إلی التعارض المدّعی فی کلام الفاضل النراقی رحمه الله.
والحقّ أنّ الاستصحابین فی هذا الفرض کلاهما یجریان من غیر أن یکون أحدهما حاکماً علی الآخر، ومع ذلک لا تعارض بینهما، لأنّ المعارضة بین الطریقین أو الأصلین إنّما تتحقّق إذا کان موضوعهما واحداً وکان أحدهما یقتضی حکماً منافیاً للآخر.
نعم، قد تکون المعارضة بالعرض کما فی أطراف العلم الإجمالی، ولا یشترط فیه وحدة موضوع الحکمین[230]، لکن ظاهر کلامه رحمه الله فی المقام هو المعارضة بالذات، ولابدّ فیه من وحدة الموضوع، وموضوع الأصلین فیما نحن
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 201
فیه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودی هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمی هو عدم وجوب الجلوس المتقیّد بما بعد الزوال، فلا منافاة بینهما، لإمکان أن یکون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أی یکون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقیّد بما بعد الزوال غیر واجب، بحیث یکون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقیّده بکونه بعد الزوال، کما أنّه تجب علیک نفقة زوجتک من حیث إنّک زوج، ولا تجب من حیث إنّک زوج روحانی بحیث تکون الزوجیّة بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانیّة.
لا یقال: إنّ المطلق إذا کان واجباً یقتضی إطلاقه وجوب الجلوس فی جمیع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فیصیر معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.
فإنّه یقال: لا یدلّ الإطلاق علی الشیوع والسریان کی یکون المطلق ناظراً إلی الأفراد والأحوال، بل الإطلاق یفید أنّ موضوع الحکم هو صرف الماهیّة

لا غير، فليس معنى إطلاق وجوب الجلوس فى المقام أنّ الجلوس بعد الزوال- بما أنّه جلوس بعد الزوال- واجب، بل معناه أنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس، فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس، وبين عدم وجوبه بما أنّه جلوس متقيّد بما بعد الزوال كما هو واضح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 203
فى الاستصحاب التعليقى

الاستصحاب التعليقى

اشارة

التنبيه الخامس: هل يجرى الاستصحاب التعليقى مطلقاً، أو لا يجرى كذلک، أو يجرى فيما إذا كان التعليق فى الحكم دون الموضوع، أو فيما إذا كان التعليق شرعيّاً دون غيره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بيان ما هو الحقّ فى المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى- كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»[231]- فى مقامين: أ- أنّ تعليقيّة الحكم أو الموضوع هل توجب خللًا فى أركان الاستصحاب وشرائط جريانه أم لا؟ ب- أنّه على فرض جريان الاستصحاب التعليقى هل يكون مفيداً ومنتهياً إلى العمل أم لا؟ لابتلائه بالمعارضة دائماً.

فلابدّ من تركيز البحث على هاتين الجهتين.

وأمّا قضيّة بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجة عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قيل من أنّ العنب إذا صار زبيباً لا يجرى استصحاب حرمته على تقدير الغليان، لكونهما موضوعين مختلفين، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجيزيّة أيضاً، ولا يبحث

فى المقام إلّاعن أنّ نفس التعليقيّة هل توجب عدم جريان الحرمة التعليقيّة أم لا؟ وأمّا أنّ العنب والزبيب هل هما شيئان أو شىء واحد والعنبيّة والزبيبيّة حالتان له فللبحث عنه محلّ آخر.

إذا عرفت محلّ النزاع فلابدّ من تقديم أمرين حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المسألة:

الأوّل: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشارع- كقوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[232] وقوله: «إذا غلى العصير العنبى يحرم»[233]- تحتمل ثبوتاً لُامور: منها: أن يكون التعليق للحكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى الهيئة لا إلى المادّة، فإذا قلنا: «إن جائک زيد فأكرمه» يكون المجىء قيداً للوجوب لا للإكرام، ومنها: أن يكون تعليقاً للموضوع كما قال به الشيخ رحمه الله فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى المادّة لا إلى الهيئة، فعلى الأوّل يكون المجعول فى مثال العصير حرمته على تقدير الغليان، وفى مثال كرّيّة الماء الاعتصام على تقدير الكرّيّة، وعلى الثانى يكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلّقة بالعصير المغلىّ والاعتصام المتعلّق بالماء البالغ حدّ الكرّ، ومنها: أن يجعل سببيّة المعلّق عليه للمعلّق، فيكون مفاد القضيّتين أنّ الغليان سبب للحرمة والكرّيّة سبب للاعتصام، ومنها: أن يجعل الملازمة بين الكرّيّة والاعتصام وبين الحرمة والغليان من دون أن يكون بينهما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 205
تقدّم وتأخّر، بخلاف السببيّة، فإنّ السبب مقدّم على المسبّب رتبةً.
لا يقال: لا يتصوّر جعل السببيّة والملازمة.
فإنّه يقال: ما لا يمكن جعله هو السببيّة والملازمة التكوينيّة، وأمّا السببيّة والملازمة الاعتباريّة التشريعيّة فلا إشكال فى إمكان جعلهما الشرعى، فهذا القائل[234] خلط بين التكوين والتشريع كما تقدّم فى مبحث الأحكام الوضعيّة.
والحاصل: أنّ التعليق يحتمل ثبوتاً أربعة امور: جعل الحكم معلّقاً على شىء، وجعله متعلّقاً بموضوع معلّق عليه، وجعل السببيّة للمعلّق عليه، وجعل الملازمة بينه وبين المعلّق.
نعم، تسمية الأخيرين تعليقاً فى غير محلّه، لأنّ الشارع إذا قال: «الغليان سبب للحرمة» أو «ملازم لها» كان قضيّة تنجيزيّة لا تعليقيّة كما هو واضح، فالفرضان الأخيران خارجان عن محلّ النزاع، لعدم التعليق فيهما.

الثانى: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع ويعبّر عنه بالتعليق الشرعى، كما إذا قال: «إذا غلى العنب يحرم» و «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شىء» وقد لا يكون فى كلامه، لكنّ العقل بعد ملاحظته يحكم بالتعليق، ويعبّر عنه بالتعليق العقلى، كما إذا ورد أنّ «العنب المغلىّ حرام» وأنّ «الماء البالغ حدّ الكرّيّة لا ينجّسه شىء» و أنّ «الماء البالغ مساحته ثلاثة أشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً كرّ» ثمّ العقل بعد ملاحظة هذا الكلام يحكم بأنّ العنب إذا غلى يحرم، وأنّ الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شىء، ويحكم أيضاً على الماء البالغ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 206
ثلاثة أشبار فى أبعاده الثلاثة بأنّه إذا زيد عليه نصف شبر فى كلّ من أبعاده يصير كرّاً، لكنّه ليس من التعليق الشرعى، بل هو تعليق يدركه العقل من القضيّة المنجّزة.
والتعليق العقلى خارج عن محلّ البحث، لأنّه لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أمّا عدم كونه حكماً شرعيّاً فلأنّ الحكم الشرعى هو حرمة العنب المغلىّ مثلاً لا حرمته على تقدير الغليان، وأمّا عدم كونه ذا أثر شرعى فلأنّ الأثر الوارد فى كلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلىّ، فالتعليق العقلى خارج عن محلّ النزاع، لعدم كونه حكماً شرعيّاً ولا ذا أثر شرعى كى يستصحب.
فالتفصيل بين التلعيق الشرعى والعقلى والقول بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى ليس تفصيلاً فى المسألة واقعاً.

بيان الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ الملاک فى أخبار الاستصحاب هو فعليّة اليقين والشکّ، لا فعليّة المتيقّن، فعلى هذا لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقى، لأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثمّ شککنا فى حرمة الزبيب على تقدير الغليان فلنا يقين فعلى متعلّق بحرمة العنب على تقدير الغليان وشکّ فعلى متعلّق بها كذلک بعد أن صار زبيباً.
ودعوى أنّ الحكم المعلّق على شيء لا وجود له قبل وجود المعلّق عليه، فما دام الغليان لم يتحقّق لا حرمة أصلًا، فلا يكون لنا قضيّة متيقّنة، فاسدةٌ، لأنّ الحكم الفعلى يتوقّف على تحقّق المعلّق عليه، لا التعليقى، فإنّه يوجد بنفس صدور الحكم من قبل الشارع من غير تأخير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 207
إن قلت: الاستصحاب فى المقام مثبت، لأنّ الأثر المترتّب على استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لا يكون إلّاالحرمة التنجيزيّة بعد تحقّق الغليان، وهى من اللوازم العقليّة، وبعبارة اخرى: يستصحب الحكم التعليقى ويترتّب عليه الحكم الفعلى الذى هو من لوازمه العقليّة.
قلت: إنّ التعبّد بقضيّة تعليقيّة، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم» أثره فعليّة الحكم وتنجيزيّته لدى حصول المعلّق عليه من غير شبهة المثبتيّة، لأنّ التعليق إذا كان شرعيّاً يقتضى التعبّد شرعاً بفعليّة الحكم لدى تحقّق المعلّق عليه، فتحقّق الغليان وجداناً بمنزلة تحقّق موضوع الحكم الشرعى وجداناً.
هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّ عدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما يكون فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، وأمّا إذا كان حكماً شرعيّاً يترتّب عليه آثاره العقليّة والعاديّة كالآثار الشرعيّة، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة مثلًا يترتّب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقليّاً، فإنّ الأحكام العقليّة تترتّب على الأحكام الشرعيّة، سواء ثبت باليقين أو الأمارة أو الاستصحاب.

وأنكر المحقّق النائينى رحمه الله جريان الاستصحاب التعليقى، وله فى هذا المقام كلام طويل نذكره ملخّصاً.
قال رحمه الله: المستصحب إذا كان حكماً شرعيّاً فإمّا أن يكون حكماً جزئيّاً وإمّا أن يكون حكماً كلّيّاً، ونعنى بالحكم الجزئى هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً الموجب لفعليّة الحكم، ثمّ إنّ الشكّ فى بقاء الحكم الجزئى لا يتصوّر إلّاإذا عرض لموضوعه الخارجى ما يشكّ فى بقاء الحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 208
معه ولا إشكال فى استصحابه.
وأمّا الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:
الأوّل: الشكّ فى بقائه من جهة احتمال النسخ كما إذا شكّ فى نسخ الحكم الكلّى المجعول على موضوعه المقدّر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّى المترتّب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً فى استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ فى النسخ استصحاب الملكيّة المنشأة فى العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية، فإنّ ملكيّة العوض المنشأة فى هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها، فلو شكّ فى كون عقد السبق والرماية من العقود اللازمة التى لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزة التى تنفسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكيّة المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين فى الأثناء قبل تحقّق السبق وإصابة الرمى.
الوجه الثانى: الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ فى بقاء النجاسة فى الماء المتغيّر الذى زال عنه التغيّر من قبل نفسه، ولا إشكال فى جريان استصحاب بقاء الحكم فى هذا الوجه أيضاً.
الوجه الثالث: الشكّ فى بقاء الحكم المترتّب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة المترتّبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان ويترتّب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 209
الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقى.

وفى جريان استصحاب الحكم فى هذا الوجه وعدم جريانه قولان:
أقواهما: عدم الجريان، لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة فى مثال العنب إنّمايكون مركّباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:
«العنب المغلىّ يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.
نعم، الأثر المترتّب على أحد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلى، مقطوع البقاء فى كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدّم في مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصحاب الصحّة التأهّليّة لجزء المركّب عند احتمال طروّ القاطع أو المانع، لأنّ الصحّة التأهّليّة ممّا لا شكّ فى بقائها، فإنّها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، ففى ما نحن فيه ليس

للعنب المجرّد عن الغليان أثر إلّاكونه لو انضمّ إليه الغليان لثبتت حرمته وعرضت عليه النجاسة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ فى بقائه، فلا معنى لاستصحابه.
وحاصل الكلام: أنّ الشكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغلىّ إنّما يمكن بوجهين: أحدهما: الشكّ فى رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ، ثانيهما: الشكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلىّ بكلا جزئيه، كما إذا شكّ فى بقائهما عند ذهاب ثلثه، ولا إشكال فى استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب فى كلّ من الوجهين كما تقدّم، وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقى، ونحن لا نتصوّر للشكّ فى بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلىّ وجهاً آخر غير الوجهين المتقدّمين، فالاستصحاب التعليقى بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدّل بعض حالاته ممّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل[235]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله ملخّصاً.

ويرد عليه أنّ تفسير الاستصحاب التعليقى بما ذكره غير صحيح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام فى الاستصحاب التعليقى هو ما إذا وردت قضيّة شرعيّة تعليقيّة وأردنا استصحاب نفس تلك القضيّة التعليقيّة عند الشكّ فى بقائها، وأمّا ما ذكره هذا المحقّق الكبير فلا تعليق فيه أصلًا، فإنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 211
الحكم الشرعى إذا تعلّق بموضوع مركّب من جزئين قد وجد أحدهما دون الآخر فلا تعليق فى الحكم ولا فى الموضوع، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب المغلىّ حرام» كان مثل «جائنى زيد العالم» فكما أنّ الثانى قضيّة تنجيزيّة فكذلك الأوّل.
نعم، إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» كان مشتملًا على التعليق، لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى كون التعليق مربوطاً بالموضوع الذى هو عنب، لا بالحكم الذى هو الحرمة، مع أنّا نريد استصحاب الحكم لا الموضوع، فما هو معلّق على الغليان لا نريد استصحابه، وما نريد استصحابه لا يكون معلّقاً، فالاستصحاب ليس تعليقيّاً هاهنا أيضاً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله.
وأمّا قوله رحمه الله: «إنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة» فهو ما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث ذهب إلى رجوع القيد إلى المادّة، خلافاً للمشهور، فإنّهم قائلون برجوعه إلى الهيئة، وللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسير الاستصحاب التعليقى بما ذكره تفسير بما لا يرضى صاحبه.
وأمّا قوله: «يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له» فإنّه وإن كان صحيحاً، إلّاأنّ الحكم المعلّق على شىء يكون موجوداً قبل تحقّق قيده، فإنّ وجود كلّ حكم بحسبه، فالحكم الفعلى لا يوجد إلّابعد تحقّق القيد، وأمّا الحكم التعليقى فيوجد بمجرّد جعل الشارع، وإن أبيت عن ذلك فراجع وجدانك هل يمكن لك القول بأنّ ما بعد قول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» وما قبله سواء فى عدم وجود الحكم بالحرمة أصلًا؟ فالحكم التعليقى يكون موجوداً قبل تحقّق الغليان، فلا مانع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 212
من استصحابه.
وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله فى الهامش من أنّ المنع من جريان الاستصحاب التعليقى لا يتوقّف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده- كما لا محيص عنه- بل يكفى كون الشرط علّةً لحدوث النجاسة

والحرمة للعنب، فإنّه مع عدم الغليان لا نجاسة ولا حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غايته أنّه فى الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع وفى العلّة يمكن أن يكون علّة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقى لا يجرى على كلّ حال[236]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وجه الضعف أنّ النجاسة والحرمة الفعليّة تتوقّف على الغليان، لا النجاسة والحرمة التعليقيّة، فإنّهما معلولتان لجعل الشارع لا للغليان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم وينجس» ثبتت الحرمة والنجاسة التعليقيّة وإن لم يغل بعدُ.

وفى كلام المحقّق النائينى رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطويل.

والشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى رجوع القيود إلى المادّة أنكر جريان الاستصحاب التعليقى، لأنّ معنى الاستصحاب التعليقى هو استصحاب الحكم التعليقى، وليس لنا حكم تعليقى على مبناه كى نستصحبه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 213
ولأجل ذلک سلک فى المقام مسلكاً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجيزى ينتج نتيجة الاستصحاب التعليقى حيث تمسّک باستصحاب سببيّة المعلّق عليه للمعلّق، أو استصحاب الملازمة بينهما، فنقول: الغليان سبب لحرمة العنب المغلىّ، وبعد صيرورته زبيباً نشکّ فى بقاء السببيّة، فيجرى استصحابها، أو نقول: حرمة العنب لازم لغليانه، وبعد صيرورته زبيباً نشکّ فى بقاء الملازمة بينهما، فيجرى استصحابها[237].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الرسائل.

أقول: قد عرفت أنّ فى كون السببيّة ونحوها مجعولةً شرعاً ثلاثة أقوال[238]:
الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من عدم إمكان جعلها أصلًا، فعليه لا يجرى استصحاب السببيّة ونحوها كما لا يجرى الاستصحاب التعليقى على زعمه.
الثانى: ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- وهو الحقّ- من إمكان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه كذلک فى لسان الشرع، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ظاهر فى جعل البيع سبباً للملكيّة، فإنّ الحلّيّة فيه ظاهرة فى الحكم الوضعى لا التكليفى، أى أمضى اللّه البيع وجعله سبباً للملكيّة.
وعليه فلا إشكال فى جريان استصحاب السببيّة ونحوها إلّاأنّ قولنا: «إن جائک زيد فأكرمه» وقول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» ظاهر فى جعل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 214
الحكم التكليفى، لا الوضعى، ولا كليهما، وأمّا لو كانت لنا قضيّة شرطيّة شرعيّة ظاهرة فى جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جريان استصحابه عند الشكّ فى بقائه.
وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استصحاب السببيّة مثبت، إذ لا أثر له إلّاترتّب المسبّب عند وجود السبب، وهو حكم العقل، مثلًا لو كان غليان العنب سبباً لحرمته فعند تحقّق الغليان يحكم العقل بترتّب الحرمة عليه، فكيف يستصحب السببيّة عند الشكّ فيها لأجل أثر عقلى، أو شرعى مترتّب عليه؟!
ويمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إذا كان من المجعولات الشرعيّة فقد عرفت[239] أنّه يترتّب عليه آثاره العقليّة والشرعيّة المترتّبة عليها، كما يترتّب عليها الآثار الشرعيّة بلا واسطة، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة يترتّب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقليّاً؟
الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله من كون السببيّة وأمثالها مجعولةً تبعاً للتكاليف، فلا يمكنه إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القيد فى القضيّة الشرطيّة دائماً إلى المادّة، لا إلى الهيئة، يعنى رجوعه إلى الموضوع، لا إلى الحكم، إذ لا منشأ لانتزاع السببيّة بناءً على رجوع القيد إلى المادّة، فإنّ المولى إذا قال: «إن جائک زيد فأكرمه» ثمّ صار العبد شاكّاً فى بقاء وجوب إكرامه عقيب مجيئه لأنّه كان صديقاً للمولى عند صدور الحكم ثمّ زال صداقته، لم يكن المجىء شرطاً لوجوب الإكرام على مذهب الشيخ رحمه الله كى ينتزع سببيّته له ويجرى استصحابها عند

الشكّ فى بقائها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 215
إن قلت: لعلّه قال بمقالة المحقّق النائينى رحمه الله من كون الموضوع فى مثل هذه القضيّة مركّباً من جزئين، وهما الشرط والمشروط، فكأنّه قال: «زيد الجائى يجب إكرامه» والموضوع يكون بمنزلة العلّة للحكم، فلا إشكال فى انتزاع السببيّة.
قلت: هذا لا يختصّ بالقضايا التعليقيّة، فإنّ نسبة الموضوع إلى الحكم فى القضايا التنجيزيّة أيضاً كنسبة العلّة إلى المعلول، فإنّ الخمر فى قول الشارع:
«الخمر حرام» علّة للحرمة، فكيف خصّ رحمه الله استصحاب السببيّة إلى القضايا التعليقيّة ولم يقل بجريانها فى القضايا التنجيزيّة؟
وبالجملة: لا يمكن الجمع بين إنكار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بكون السببيّة وأمثالها منتزعة عن التكليف وإجراء استصحابها عند الشكّ فى بقائها كما جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين هذه الامور الثلاثة.
ثمّ استشكل المحقّق النائينى رحمه الله عليه بوجه آخر، وهو أنّه لا يمكن تحقّق الشكّ فى بقاء السببيّة عند تمام الموضوع أصلًا، لأنّها مقطوع البقاء حينئذٍ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشكّ لأجل احتمال النسخ فهو غير الاستصحاب التعليقى[240].
وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ غليان العنب مثلًا وإن كان سبباً فى حرمته ولا شكّ فى بقاء الحكم عند تمام الموضوع، ضرورة عدم الشكّ فى حرمة العصير العنبى المغلىّ، إلّاأنّ الشكّ فى العصير الزبيبى، وليس منشأه الشكّ فى نسخ الحكم الأوّل، بل فى أنّ العنبيّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 216
هل هى واسطة فى الثبوت أو العروض[241]؟ وبعبارة اخرى: إنّ سببيّة الغليان للحرمة هل هى مجعولة بنحو تدور مدار العنبيّة أم لا؟ وفى مثله لا يكون الشكّ فى النسخ، ولعمرى إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبّر[242]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».
و حاصله: أنّ منشأ الشكّ هو أنّ عنوان «العنب»- فيما إذا قال الشارع:
«العنب إذا غلى يحرم»- هل اخذ بنحو الموضوعيّة، أى كان واسطة فى العروض وتمام الحيثيّة الدخيلة فى الحكم بحيث يكون الحكم حدوثاً وبقاءً تابعاً له، فينتفى الحكم عند تبدّل عنوان «العنب» إلى عنوان «الزبيب»، أو بنحو العلّيّة والواسطة فى الثبوت التى تؤثّر فى حدوث الحكم لا فى بقائه، فيبقى الحكم حتّى فيما إذا تبدّل العنبيّة إلى الزبيبيّة.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى

قد اورد على جريان الاستصحاب التعليقى بأنّه معارض دائماً باستصحاب تنجيزى، فإذا عرض الغليان على العصير الزبيبى كان استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان أثره الحرمة الفعليّة بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحلّيّة الثابتة للعصير قبل الغليان، لأنّه إذا غلى يشكّ فى حلّيّته وحرمته، فيتعارض الأصلان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 217

فأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بحكومة الاستصحاب التعليقى على الاستصحاب التنجيزى[243]، ولم يذكر وجهها.

فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعليقته على الرسائل فى بيان وجه الحكومة ما محصّله: أنّ الشكّ فى الإباحة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمته المعلّقة قبله، فاستصحاب حرمته كذلك المستلزم لنفى إباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحلّيّة، والترتّب وإن كان عقليّاً، إلّاأنّ الأثر المترتّب على الأعمّ من الحكم الواقعى والظاهرى يترتّب على المستصحب[244]، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظة.
وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة يترتّب عليه الحرمة الفعليّة بعد الغليان وينفى الإباحة بعده، لأنّ نفى الإباحة لازم عقلى للحكم بالحرمة الفعليّة، واقعيّة كانت أو ظاهريّة، فيرتفع الشكّ المسبّبى[245].
هذا حاصل ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى التعليقة.
وله قدس سره كلام آخر فى الكفاية، فإنّه قال: إن قلت: نعم[246]، ولكنّه لا مجال لاستصحاب المعلّق، لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فيعارض

استصحاب الحرمة المعلّقة للعصير باستصحاب حلّيّته المطلقة.
قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التى شكّ فى بقاء حكم المعلّق بعده، ضرورة أنّه كان مغيّى بعدم ما علّق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلًا عن الاستصحاب، لعدم المضادّة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلًا، وقضيّة ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلّيّة، فإذا شكّ فى حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه شكّ فى حلّيّته المغيّاة لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ فى حلّيّته وحرمته فعلًا بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ فى بقائه على ما كان عليه من الحلّيّة والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيّته المغيّاة حرمته فعلًا بعد غليانه وانتفاء حلّيّته، فإنّه قضيّة نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل كيلا[247] تقول فى مقام التفصّى عن إشكال المعارضة أنّ الشكّ فى الحلّيّة فعلًا بعد الغليان يكون مسبّباً عن الشكّ فى الحرمة المعلّقة[248]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثمّ قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- بعد نقل هذين الكلامين منه رحمه الله- برجوع ما فى الكفاية إلى ما فى التعليقة، فإنّه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 219

يرجع إلى ما فى التعليقة مع تعبير مخلّ وتغيير مضرّ[249].

لكنّ التأمّل فى عبارته فى الكفاية التى نقلناها بعينها يعطى خلاف ذلك، فإنّه صرّح فى التعليقة بأنّ الشكّ فى الإباحة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمته المعلّقة قبله، وصرّح فى الكفاية بعدم السببيّة والمسببيّة بينهما.

بل مراده فى الكفاية أنّ للعنب بعد صدور قول الشارع: «العنب إذا غلى يحرم» حكمين: حرمة معلّقة على الغليان، وحلّيّة مغيّاة به، فإذا صار زبيباً وشككنا فى بقاء حرمته المعلّقة شككنا فى بقاء حلّيّته المغيّاة أيضاً لا محالة، ولا إشكال فى جريان كلا الاستصحابين، لعدم المنافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين فضلًا عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، وقضيّة جريان الاستصحابين حرمته الفعليّة بعد الغليان وانتفاء حلّيّته، لتحقّق غاية الحلّيّة، وهى الغليان.

وأين هذا المعنى ممّا ذهب إليه فى التعليقة؟!

وحمل بعض الأعلام أيضاً ما فى الكفاية على غير مراده رحمه الله، فإنّه قال: بيان ما ذكره فى الكفاية بتوضيح منّا: أنّ الحلّيّة الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء ولا يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحلّيّة فى العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلّيّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأمّا الحلّيّة فى الزبيب فهى وإن كانت متيقّنة، إلّاأنّها مردّدة بين أنّها هل هى الحلّيّة التى كانت ثابتةً للعنب بعينها حتّى تكون مغيّاة بالغليان، أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه فتكون باقية ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 220

جديدة وبقاء الحلّيّة السابقة المغيّاة بالغليان، وهى ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهمّة غير تامّة.

ونظير ذلك ما ذكرناه فى بحث استصحاب الكلّى، من أنّه إذا كان المكلّف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللًا مردّداً بين البول والمنىّ، فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّى الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر.

والمقام من هذا القبيل بعينه.

وهذا الجواب متين جدّاً[250]، إنتهى كلامه.

أقول: هذا البيان مع قطع النظر عن صحّته وسقمه لا يطابق كلامه رحمه الله فى الكفاية، إذ لم يكن فيه من أصالة عدم حدوث حلّيّة جديدة عين ولا أثر.
بقى الكلام فى صحّة ما سلكه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة:

نقد ما أفاده رحمه الله فى الحاشية

أمّا كلامه فى التعليقة فاورد عليه بأنّ الشكّ فى الحلّيّة بعد الغليان وإن كان مسبّباً عن الشكّ فى الحرمة التعليقيّة قبله، إلّاأنّ هذا لا يكفى فى الحكومة وتقدّم الثانى على الأوّل.
توضيح ذلک: أنّ تقدّم الأصل السببى على المسبّبى فى باب الحكومة إنّما هو لأنّ الأصل الجارى فى السبب يرفع الشكّ تعبّداً عن المسبّب، أى يكون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، وإلّا فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 221
توضيح ذلک: أنّا إذا غسلنا ثوباً متنجّساً بماء شكّ فى كرّيّته وكان كرّاً سابقاً يقع التعارض بدواً بين استصحاب كرّيّة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، وذلک لأجل ضمّ كبرى شرعيّة- أعنى «المتنجّس إذا غُسِل فى الكرّ يطهر»- إلى استصحاب الكرّيّة، فإنّ استصحاب نجاسة الثوب ينافى ويعارض بدواً استصحاب كرّيّة الماء بملاحظة ضمّ تلک الكبرى الكلّيّة الشرعيّة إليه؛ لتضادّ الحكمين، أعنى النجاسة المستفادة من استصحاب النجاسة والطهارة المستفادة من الكبرى الشرعيّة، ولو لم تكن تلک الكبرى لم يكن بين الأصلين تعارض أصلًا، لتغاير موضوعهما ومحمولهما، فإنّ موضوع أحدهما هو الماء ومحموله الكرّيّة، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسة.
وبهذا ظهر وجه تقدّم الأصل السببى على المسبّبى فى المثال، وهو أنّ تلک الكبرى الشرعيّة المنضّمة إلى استصحاب الكرّيّة ترفع الشكّ تعبّداً عن المسبّب.
وبعبارة اخرى: يكون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، فإنّ التعبّد ببقاء كرّيّة الماء أثره الشرعى طهارة الثوب المغسول به، ولا عكس، إذ ليس لاستصحاب نجاسة الثوب أثر شرعى مبيّن لحكم الماء الذى شكّ فى كرّيّته، وإن كان له أثر عقلى كذلک، حيث إنّ التعبّد بنجاسة الثوب أثره العقلى عدم كرّيّة الماء، فتقدّم الأصل السببى إنّما هو بملاک رفعه الشكّ عن المسبّب تعبّداً، دون العكس.
وسيأتى زيادة توضيح لذلک إنشاء اللّه تعالى.
وأمّا الأصل الجارى فى ناحية السبب فى ما نحن فيه- أعنى استصحاب الحرمة المعلّقة قبل الغليان- فلا يكون له أثر شرعى مبيّن لحكم المسبّب.
وأمّا عدم الحلّيّة المترتّب على الحرمة الفعليّة بعد الغليان المترتّبة على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 222
الحرمة المعلّقة قبله وإن كان مترتّباً على الأصل السببى، إلّاأنّه أثر عقلى

مترتّب على الأعمّ من الحكم الواقعى والظاهرى[251]، فلا وجه لتقدّم الأصل الجارى فى السبب على الجارى فى المسبّب.

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- کالشیخ رحمه الله- إلی حکومة استصحاب الحرمة التعلیقیّة علی استصحاب الإباحة، کسائر الحکومات، لأنّ شرط حکومة أصل علی آخر أمران: أحدهما: کون أحد الشکّین مسبّباً عن الآخر، والثانی: أن یکون جریان الأصل فی السبب رافعاً للشکّ عن المسبّب تعبّداً، کما أنّ استصحاب کرّیّة الماء یکون حکمه طهارة الثوب المغسول به بحسب الکبری الشرعیّة من أنّ الکرّ مطهّر، فیرفع الشکّ فی أنّ الثوب طاهر أم لا؟
ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذکر مقدّمتین لإثبات المدّعی:
الاولی: أنّ الحکم الشرعی إذا کان معلّقاً علی شیء صار فعلیّاً بعد تحقّق ما علّق علیه، وهذا الحکم الفعلی المترتّب علی التعلیقی والترتّب علیه کلاهما شرعیّان، فإذا قال الشارع: «العنب یحرم إذا غلی» یترتّب علیه بعد الغلیان
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 223
حرمة فعلیّة للعنب، وهذه الحرمة الفعلیّة وترتّبها علی الحرمة التعلیقیّة کلاهما شرعیّان.
الثانیة: أنّ الشکّ والترديد قائم بطرفین، فإذا شککنا فی طهارة شیء مثلًا تارةً نعبّر عنه بالشکّ فی طهارته ونجاسته، واخری بالشکّ فی الطهارة وعدمها، وثالثةً بالشکّ فی النجاسة وعدمها، ولکنّه لا تکون فی النفس إلّاحالة ترديديّة واحدة، والتعبیر عنها مختلف، فإذا قام الدلیل علی طهارة ذلک الشیء ارتفع الترديد رأساً، لزوال أحد طرفیه ولو تعبّداً، فإذا کان مفاد أصل هو الطهارة بلسان الأصل السببی یکون رافعاً للشکّ المتقوّم بطرفی الترديد، فیصیر حاکماً علی الأصل المسبّبی.
وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ الشکّ فی بقاء الإباحة الفعلیّة للعصیر الزبیبی المغلیّ مسبّب عن بقاء الحرمة الشرعیّة التعلیقیّة بالنسبة إلی الزبیب قبل غلیانه، ولمّا کان التعلیق شرعیّاً تکون الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان وترتّبها علی الحرمة التعلیقیّة قبله کلاهما بحکم الشرع، فترتّب الحرمة علی العصیر المغلیّ لیس بعقلی، بل شرعی، فحینئذٍ یقتضی استصحاب الحرمة التعلیقیّة قبل الغلیان الحرمة الفعلیّة عند فعلیّة الغلیان، فیرفع الشکّ فی الحرمة والإباحة الفعلیّتین، لأنّ الشکّ فی الحرمة والإباحة متقوّم بطرفی الترديد، فإذا کان لسان جریان الأصل فی السبب هو التعبّد بحرمة المغلیّ یرفع الترديد بین الحرمة والحلّیّة، وهذا معنی حکومة الأصل السببی علی المسبّبی.
فالقول بالفرق بین الأصل التعلیقی السببی والتنجیزی المسبّبی وبین الأصل

السببى والمسبّبى فى موارد اخر إن كان لدعوى تعليقيّة الأصل وأنّ صيرورة التعليق فعليّاً عقلى فقد عرفت بطلانها فى المقدّمة الاولى، وإن كان من جهة أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 224

الحلّيّة والحرمة متضادّتان، فإثبات أحد الضدّين يدفع الضدّ الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مترتّباً على المستصحب إلّاأنّه لا يصحّح الحكومة، فقد عرفت بطلانه أيضاً آنفاً، لما ذكرنا من أنّ جريان الأصل فى التعليقى يدفع الشكّ المتقوّم بطرفى الترديد، لأجل التعبّد بأحد طرفى الترديد متعيّناً، وهو الحرمة، لأنّا قلنا فى المقدّمة الثانية: إذا زال أحد طرفى الشكّ- ولو تعبّداً- ارتفع الشكّ، ألا ترى أنّ أصالة بقاء كرّيّة الماء أيضاً لا تدفع نجاسة الثوب المغسول به؟ بل ترفع الترديد، بالتعبّد بطهارته، ومع ذلك لا يجرى استصحاب النجاسة، لحكومة استصحاب الكرّيّة عليه.

والحاصل: أنّ الحكومة بكلا ركنيها- أعنى كون أحد الشكّين مسبّباً عن الآخر وكون جريان الأصل فى السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبّداً- موجودة فى المقام.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان جارٍ قبل حصوله، ويترتّب عليه الحرمة الشرعيّة الفعليّة بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحلّيّة فلا يجرى إلّابعد حصول الغليان، إذ لا شكّ فيها قبله، فاستصحاب الحرمة المعلّقة الذى هو جارٍ فى الآن الأوّل الذى صار العنب زبيباً فيه يترتّب عليه الحرمة التنجيزيّة بعد الغليان تعبّداً، فالاستصحاب التعليقى عيّن قبل الغليان حكم الزبيب بعده، فهو رافع للشكّ، فلا مجال لاستصحاب الحلّيّة المنجّزة، لأنّ موضوعه الشكّ فى الحلّيّة، ولا شكّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بين الحكومة فى المقام وبين المقامات الاخر[252].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 225

ويمكن المناقشة فى موضع من كلامه، وهو قوله بأنّ ترتّب الحكم الفعلى الشرعى على الموضوع بعد حصول المعلّق عليه شرعى، فإنّه لا يبعد أن يكون عقليّاً، والحكم الفعلى وإن كان شرعيّاً، كالتعليقى، ضرورة أنّ الحاكم بالحرمة الفعليّة للعنب المغلىّ هو الشارع، كما أنّه هو الحاكم بحرمته التعليقيّة قبل الغليان، إلّاأنّ ذلک لا يوجب أن يكون الترتّب أيضاً شرعيّاً، ألا ترى أنّا إذا قلنا بوجوب مقدّمة الواجب يكون وجوبها ووجوب ذيها كلاهما شرعيّين، ولكنّ الملازمة بينهما عقليّة، والمقام أيضاً كذلک، فإنّ الشارع إذا قال:
«العنب يحرم إذا غلى» يكشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغليان يحرم فعلًا بحكم الشرع.

ولكن هذه المناقشة لا تضرّ بمسألة الحكومة، لتحقّق ركنيها، إذ لا شكّ فى أنّ الشكّ فى حلّيّة الزبيب بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى بقاء الحرمة التعليقيّة قبله، ولا شكّ أيضاً فى أنّ الاستصحاب السببى يرفع بأثره[253] الشكّ الذى هو موضوع الاستصحاب المسبّبى تعبّداً، لأنّ الترتّب وإن كان عقليّاً، إلّاأنّ الحكم الفعلى الذى يرتفع به الشكّ شرعى كما عرفت، فالتعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، وهو معنى الحكومة.
والحاصل: أنّ الاستصحاب التعليقى كما هو جارٍ فى نفسه، لا يعارضه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 226
الاستصحاب التنجيزى، فلا يكون جريانه وعدمه سواء، لحكومته عليه، كما قال الشيخ الأعظم رحمه الله وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».[254]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج6 ؛ ص226

وأمّا كلامه رحمه الله فى الكفاية[255] دفعاً لإشكال المعارضة: ففيه: أنّ القائل بها لا يقول باستصحاب الحلّيّة المغيّاة قبل الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلّقة قبله، حتّى يقال: لا منافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين، فضلًا عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، بل هو يقول بجريان استصحاب الحلّيّة المطلقة بعد الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلّقة قبله، ولا شكّ فى تنافيهما وتعارضهما بدواً، وإن كان أحدهما حاكماً على الآخر بالنظر الدقّى.
وأمّا ما أفاده بعض[256] الأعلام توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فإنّه وإن كان مخالفاً لمراده رحمه الله كما عرفت، إلّاأنّه أيضاً وجه صحيح لحكومة الاستصحاب التعليقى على التنجيزى ويويّد ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من حكومة الأوّل على الثانى.
هذا تمام الكلام فى الاستصحاب التعليقى.

استصحاب عدم النسخ

اشارة

التنبيه السادس: عنون العلماء- كالشيخ فى الرسائل والمحقّق الخراسانى فى الكفاية- هذا البحث بأنّه هل يجرى استصحاب الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة التى نشكّ فى بقائها إلى هذا الزمان أم لا؟
وأمّا الأحكام الثابتة فى شريعتنا فجعلوا استصحابها من المسلّمات[257].
ويؤيّده ما نقل عن المحدّث الأستر آبادى رحمه الله من أنّ صحّة جريان استصحاب عدم النسخ من الضروريّات[258].
ولكنّه حيث لم يكن بهذه المثابة من الوضوح- ويمكن أن يجعل أصالة عدم نسخ الأحكام الثابتة فى شريعتنا أيضاً مورداً للنقض والإبرام- عدلنا عن البحث على طريقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» كى يعمّ استصحاب أحكام شريعتنا أيضاً، سيّما أنّ البحث فى استصحاب أحكام الشرائع السابقة قليل الجدوى، بل لا فائدة فيه أصلًا، حيث إنّ الشيخ الأعظم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 228
الأنصارى رحمه الله ذكر فى ذيل هذا البحث موارد لثمرته ثمّ ردّ جميعها وادّعى أنّ أحكامها كلّها يستفاد من عموم أو خصوص فى الشريعة، فلا نشكّ فى حكمها حتّى نحتاج إلى الاستصحاب[259].

شبهة تغاير الموضوع فى استصحاب عدم النسخ

وكيف كان، فنقول: اورد على استصحاب عدم النسخ بأنّ الحكم الثابت فى حقّ جماعة لا يمكن إثباته فى حقّ الآخرين، لتغاير الموضوع، فإنّ الأحكام الثابته فى شريعة موسى عليه السلام مثلاً ثبتت فى حقّ من كان موجوداً فى ذلک الزمان فقط، والأحكام الثابتة فى شريعتنا ثبتت فى حقّ من أدرک النبى صلى الله عليه و آله فلو شككنا فى بقاء حكم منها فى هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

كلام الشيخ الأنصارى فى الجواب عن الشبهة

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحكم ثابت للكلّى، كما أنّ الملكيّة له فى باب الزكاة والوقف العامّ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها[260].

وفى هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أنّ التكليف وما يستتبعه من الطاعة أو المعصية والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلّى، لكونه أمراً اعتباريّاً غير قابل لتوجّه التكليف- الذى هو من الامور الحقيقيّة- إليه، بخلاف مثل الملكيّة فى باب الزكاة والوقف العامّ، فإنّها أمر اعتبارى قد يتعلّق بالكلّى، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 229

فلأجل هذا الإشكال أرجع المحقّق الخراساني رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أنّ الأحكام ثابتة لعامّة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيّة، لا لخصوص الأفراد الخارجيّة كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة، فمراد الشيخ رحمه الله أيضاً أنّ الأحكام تعلّقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محقّقاً أو مقدّراً، ولا مدخل لأشخاص خاصّة فيها[261].
فلا يرد الإشكال المتقدّم على استصحاب عدم النسخ.

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقة خاصّة[262]، وهو أنّه من الممكن أن يكون المأخوذ فی موضوع الحكم الثابت فی الشرائع السابقة عنوان على نحو القضيّة الحقيقيّة لا ينطبق ذلک العنوان على الموجودين فی عصرنا، كما لو اخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإنّ القضيّة وإن كانت حقيقيّة، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففی قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِی ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ»[263] إلخ كانت القضيّة حقيقيّةً، لكن إذا شكّ المسلمون فی بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء فی ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 230
بالاستصحاب، وهذا واضح جدّاً.
ولا يخفى أنّ مجرّد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى فی المنع، للزوم إحراز وحدة القضيّتين، ولا دافع للاحتمال فی حكم من الأحكام المشكوک فی نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلةً للتمسّک بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغيّر ليس عندهم ولا عندنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكذائی، والقرآن المجيد لم يحک العناوين المأخوذة فی موضوع أحكامهم الكلّيّة كما يظهر بالتأمّل فيما جعلوه ثمرةً للنزاع تبعاً للمحكیّ عن تمهيد القواعد.
فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة[264]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقا، حتّى فى شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حيث قال:

وفيه[265]: أنّ النسخ فى الأحكام الشرعيّة إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل فى حقّه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 231

وإمّا أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ فى النسخ شكّ فى سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين فى زمان الحضور، وكذا الكلام فى أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ فى نسخها شكّ فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ فى بقائه بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل فى حقّه تعالى، فلا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهّم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافى اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد فى ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّة دون حصّة، فإذا شككنا فى أنّ المحرّم هو الخمر مطلقا، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشكّ فى حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكّاً فى ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإنّا نشكّ فى أنّ التكليف مجعول لجميع المكلّفين أو هو مختصّ بمدركى زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً فى ثبوت التكليف، لا فى بقائه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلّاعلى نحو الاستصحاب التعليقى، بأن يقال: لو كان هذا المكلّف موجوداً فى ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً فى حقّه، والآن كما كان، لكنّك قد عرفت[266] عدم حجّيّة الاستصحاب التعليقى.

فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإن دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 232

«حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى

يوم القيامة»[267] فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.
فما ذكره المحدّث الأستر آبادى- من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريّات- إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام[268]، إنتهى كلامه.

ويرد عليه أنّ النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلّاأنّ من أدرک النبىّ صلى الله عليه و آله وعمل بحكم فى المدينة المنوّرة مثلًا ثمّ سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكل عليه زيارته صلى الله عليه و آله ثمّ شكّ فى نسخ ما كان يعمل به فى المدينة لا يكون له مرجع إلّااستصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً فى ثبوت التكليف فى حقّه، بل فى بقائه كما هو واضح.

فقوله: «إنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبة إلى من أدرک زمان الحضور.

وأمّا بالنسبة إلينا فلو كان لنا خطاب عامّ لنا من حيث الأفراد- مثل «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصّيَامُ»[269]- ولكنّا شككنا فى استمراره ودوامه فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً، إذ الشكّ هاهنا أيضاً فى البقاء لا فى الحدوث، فإنّ الخطاب عامّ على الفرض والقضيّة حقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 233

لا خارجيّة.

فالحاصل: أنّ أصالة عدم النسخ جارية بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، وأمّا بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة فلا، للإشكال المتقدّم ذكره الذى أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

بقى هنا إشكالان آخران فى استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

كلام المحقّق النائينى حول المسألة

الأوّل: ما أورده المحقّق النائينى رحمه الله واعتمد عليه.
وحاصله: أنّ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة- بحيث لو كان حكم فى الشريعة اللاحقة موافقاً لما فى الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول فى الشريعة اللاحقة مماثلًا للحكم المجعول فى الشريعة السابقة لابقاءً له- فيكون مثل إباحة شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجعولًا فى كلّ شريعة مستقلًّا، غاية الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجعول فى الشريعة اللاحقة مماثلًا للمجعول فى الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأوّل.
وإن كان تبدّل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعة السابقة وإن كان محتملًا، إلّاأنّه يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّاعلى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 234
القول بالأصل المثبت[270].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد ما أفاده النائينى رحمه الله فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أنّ نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلّاأنّ الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعى إلى جعل إباحة شرب الماء مثلًا فى الشريعة اللاحقة مماثلةً للإباحة التى كانت فى الشريعة السابقة.
وأمّا ما ذكره من أنّ بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلّاأنّ نفس أدلّة الاستصحاب كافية فى إثبات الإمضاء، وليس التمسّک بها من قبيل التمسّک بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفى المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلّافيما علم النسخ فيه، يجب التعبّد به، فيحكم بالبقاء فى غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلًا على الإمضاء، فكذا فى المقام، فإنّ أدلّة الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء فى كلّ متيقّن شکّ فى بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسة، أو من الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 235

الثانى: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله ثمّ أجاب عنه.
أمّا الإشكال: فحاصله: أنّا نعلم إجمالًا بنسخ كثير من الأحكام التى كانت ثابتةً فى الشريعة السابقة، ولا يجرى الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سيّما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى لزوم التناقض فى أدلّة الاصول أو استلزامه المخالفة العمليّة على اختلاف فيه، كما عرفت فى مبحث الاشتغال[271].
وأمّا الجواب: فهو أنّه مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بموارد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشكّ البدوى.
كما أنّا نعلم إجمالًا بورود التخصيص على عمومات كثيرة، ولكنّه لا يمنع من التمسّک بالعموم فى موارد الشكّ فى التخصيص، لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال[272].
فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة أيضاً.
فالعمدة فى منعه هو ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».
فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النسخ يجرى بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، ولا يجرى بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة.
هذا تمام الكلام فى استصحاب عدم النسخ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 237

فى الاصول المثبتة

الاصول المثبتة

اشارة

التنبيه السابع: المشهور بين المحقّقين اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول، إلّا أنّهم اختلفوا فى وجه الفرق بينهما.

تحرير محلّ النزاع

وقبل نقل كلماتهم فى ذلک لابدّ من تحرير محلّ البحث، فنقول:
إذا كان المستصحب[273] حكماً شرعيّاً- كوجوب صلاة الجمعة- يجرى ويكون نتيجته جعل حكم ظاهرى مماثل للحكم الواقعى المشكوک فيه، ويترتّب عليه لوازمه العقليّة والعاديّة[274]، كالآثار الشرعيّة، لأنّ موضوع حكم العقل هو الحكم الشرعى، سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة يحكم العقل بلزوم الطاعة، سواء كان ثبوته بالقطع أو الأمارة المعتبرة أو الاستصحاب.
وأمّا إذا كان من الموضوعات فلا يجرى الاستصحاب إلّابلحاظ ترتّب الأثر الشرعى عليه، وإلّا فلا ترتبط الموضوعات- مع قطع النظر عن آثارها
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 238
الشرعيّة- بالشارع بما هو شارع حتّى يحكم بحرمة نقض اليقين المتعلّق بها بالشكّ، فاستصحاب حياة زيد مثلًا إنّما يكون بلحاظ حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرّف فى أمواله ونحو ذلک، ولا إشكال فى ترتّب الآثار الشرعيّة على الموضوع المستصحب إن لم يكن بينهما واسطة عقليّة أو عاديّة.
وأمّا إذا كان له فى عرض الأثر الشرعى لازم عقلى أو عادى له أثر شرعى، فهل يترتّب عليه هذا الأثر أيضاً أم لا؟
قال المشهور بعدم ترتّبه، فلو نذرنا أن نتصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد ثمانين عاماً، لا يجرى استصحاب حياته لإثبات بلوغه ثمانين عاماً، فلا يجب علينا التصدّق.
وظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يكن اللازم العقلى والعادى ذا حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فهو بنفسه يكون مجرى الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعى المترتّب عليه، ولا يكون حينئذ مثبتاً كما هو واضح.
فاتّضح بما ذكرنا أيضاً أنّ مرادهم من مثبتات الاصول والأمارات هو اللوازم العقليّة والعاديّة التى تكون ذات أثر شرعى، وقالوا بعدم حجّيّتها فى الاصول وبحجّيّتها فى الأمارات، ففى المثال السابق لو قامت البيّنة على حياة زيد فكما أنّها تثبت حرمة تزويج زوجته يثبت أيضاً بلوغه ثمانين عاماً، فيجب التصدّق بعشرة دراهم.
هذا ما ذهب إليه المشهور.

لكنّهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 239

كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ وجهه إطلاق أدلّة الأمارات، فإنّ الأمارات حاكية عن مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، ومقتضى إطلاق أدلّتها اعتبارها ولزوم تصديقها فى كلا المدلولين، فهى حجّة بالنسبة إلى لوازم مؤدّاها وملزوماته وملازماته، كما أنّها حجّة بالنسبة إلى نفس المؤدّى.
وأمّا الاصول فلا إطلاق فى أدلّتها، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا واسطة شىء[275].

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلّة اللفظيّة، فظاهر قوله رحمه الله: «إنّ وجه الفرق إطلاق أدلّة الأمارات دون الاصول» أنّ أدلّة الأمارات مع كونها لفظيّة مطلقة تعمّ مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، لتماميّة مقدّمات الحكمة فيها، بخلاف أدلّة الاصول، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها مع أنّ عدمه من مقدّمات الحكمة، فقوله: «صدّق العادل» مثلًا مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».
وهذه الدعوى فاسدة عندنا، لأنّ الشارع إذا ألزمنا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمنا به فى خصوص مدلوله المطابقى فقط، وهو حياة زيد فى المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتّى يترتّب عليه أثره الشرعى، أعنى وجوب التصدّق بعشرة دراهم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 240
لا يقال: كيف يمكن التفكيک بين الشىء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟
فإنّه يقال: نعم، لا يمكن التفكيک تكويناً، لأنّا إذا علمنا أو ظنّا بحياة زيد مثلًا علمنا أو ظنّا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محالة، ولكنّه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلًا حجّة لنا فى مدلوله المطابقى دون الالتزامى.
فكما أنّ أدلّة الاصول لا إطلاق لها لتحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كذلک أدلّة الأمارات لو كانت لفظيّة.
نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء- كما هو التحقيق- كانت معتبرة فى مدلولها الالتزامى، كالمطابقى، لأنّ العمل بخبر الثقة مثلًا عند العقلاء لا يكون إلّالأجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشىء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدّم من عدم إمكان التفكيک بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة فى كلا مدلوليه، والشارع أمضى بنائهم على ذلک ولم يجعل له حجّيّة جديدة كما هو الفرض والحقّ.
والحاصل: أنّ دليل حجّيّة الأمارات لو كان لفظيّاً لم يكن مثبتاتها حجّة، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الاصول من هذه الجهة، لأنّ قوله:
«صدّق العادل» مثلًا جعل خبر العادل حجّة، وما أخبر به العادل فى المثال هو حياة زيد، فلا وجه للتعدّى منه إلى لوازمه أو ملزوماته أو ملازماته، لأنّه لم يخبر بها، كما أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» صدر فى مورد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وهى فى المثال حياة زيد، فلا وجه للتعدّى إلى لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلّق اليقين والشكّ بها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 241

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام، من أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولازمه حجّيّة المثبتات، وفى باب الاصول هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، وهو لا يقتضى حجّيّتها[276].

وجه الضعف: أنّ طريقيّة الأمارات وكاشفيّتها لو كانت مجعولة[277] تعبّداً- كما هو ظاهر كلامه- فغاية ما يدلّ عليه الجعل هو طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبة إلى نفس مؤدّاها، ألا ترى أنّه إذا قال مثلًا: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضى أنّ خبر الثقة كاشف عمّا أخبر به، ولا يقتضى طريقيّته وكاشفيّته بالنسبة إلى مثبتات ما أخبر به، لأنّه لم يخبر بها؟

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: إنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول أنّ اللوازم العقليّة والعاديّة ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا يعقل إلّافى الآثار القابلة للجعل الشرعى، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتّب آثار الحياة فى زمان الشكّ هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرّف فى ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع، فإذا لم يعقل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 242
جعل اللوازم العقليّة والعاديّة لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها[278].

أقول: والتحقيق يقتضى البحث فى مقامين:
أ- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة، كما إذا نذرنا تصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنة أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياة زيد فهل يثبت لازمه العقلى، وهو بلوغه عشرين سنة، أو العادى، وهو نبات لحيته، ليترتّب عليه أثره الشرعى، وهو وجوب التصدّق أم لا؟
ب- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرّف فى مال زيد حراماً حرمةً حادثةً فى الزمان الحاضر[279]، فإذا استصحبنا حياة زيد فلا إشكال فى ترتّب لازمه الشرعى، وهو حرمة التصرّف فى ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟
وإنّما قيّدنا الحرمة بحدوثها فى الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع- كما قلنا[280]- فى اللوازم التى لا تكون لها حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرّف فى مال زيد وتقسيمه بين الورثة كان حراماً فى السابق فلابدّ من فرض حرمة جديدة غير ما كان فى السابق حتّى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 243
تكون من مصاديق محلّ النزاع.
وما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام متين، إلّاأنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث فى كلّ منهما مستقلّاً.

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم حجّيّة مثبتات الاصول، والسرّ فيه ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»:
قال ما حاصله: وأمّا الاصول- وعمدتها الاستصحاب- فالسرّ فى عدم حجّيّة مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:
أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشىء يكون له لازم وملازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعى يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمة بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشىء المتيقّن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّه إذا كان شىء متيقّناً كان لازمه وملزومه وملازمه أيضاً كذلک لا محالة- لما قلنا من عدم إمكان التفكيک بينهما تكويناً- فاليقين بالشىء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملازمه، ويترتّب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعى، وإن كان بعض اليقينات معلولاً لبعض آخر.
ثانيهما: أنّ الكبرى الكلّيّة فى الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[281] إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوک فيه مقام
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 244
المتيقّن فى ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن على المشكوک فيه- كما هو الظاهر من الشيخ- وإمّا أن يكون المراد منها إبقاء اليقين فى اعتبار الشرع وإطالة عمره وعدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلک، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التعبّد ببقاء اليقين الطريقى فى مقام العمل، كما هو المختار.
وكيف كان، فلا يترتّب على الاستصحاب آثار اللوازم العقليّة والعاديّة، لأنّها ليست آثاراً للمتيقّن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتّبها ليس نقض المتيقّن[282] بالمشكوک فيه، ولا نقض اليقين[283] بالشكّ حتّى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإذا نذرنا التصدّق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ثمّ استصحبنا حياته فالأثر الشرعى لا يكون للمتيقّن، أعنى الحياة، بل للازمه، أعنى بلوغه عشرين سنة، فالذى تعلّق به اليقين لا يكون ذا أثر شرعى، وما يكون ذا أثر لم يتعلّق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أنّ عنوانه نقض المتيقّن بالمشكوک فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشكّ على ما اخترناه؟
وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة الاصول فغير صحيح، لأنّا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها

تخصّصاً، لعدم شمول عنوان الدليل- أعنى «نقض اليقين بالشكّ»- لها، لأنّ بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ليس له حالة سابقة وجوديّة متيقّنة، بل عدمه كان متيّقناً، فلا يعمّه دليل الاستصحاب حتّى يترتّب عليه أثره، أعنى وجوب التصدّق،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 245
نعم، حياة زيد كانت متيقّنةً، إلّاأنّ الأثر ليس أثراً لها، بل هو أثر لازمها كما قلنا آنفاً، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنّما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب بعد شمول العنوان.
وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول عدم قابليّة اللوازم العقليّة والعاديّة للجعل الشرعى، فإنّه وإن كان صحيحاً فى نفسه، إلّاأنّه لا يرتبط بالمقام، لأنّ المثبتات لا تكون حجّة ولو فرضنا إمكان جعل اللوازم شرعاً، وذلک لأنّ عنوان دليل الأصل لا يعمّها كما عرفت[284].

وأمّا المقام الثانى: فلابدّ قبل شروع البحث فيه من ذكر مثال تقريباً للأذهان:
مثّل له سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» باستصحاب عدالة زيد، فإنّها ذات أثر شرعى، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعى له أيضاً أثر شرعى، وهو أنّه إذا شهد برؤية هلال شوّال عند الحاكم وضمّ إليه شاهد آخر فبحكم الحاكم يثبت عيديّة الغدو يحرم الصوم ويجب أو يستحبّ صلاة العيد[285].
ويمكن المناقشة فى هذا المثال بأنّ محلّ النزاع- كما قلنا- فيما إذا لم يكن للّازم حالة سابقة متيقّنة، وإلّا جرى الاستصحاب فيه نفسه، والمثال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 246
من هذا القبيل، لأنّ عدالة زيد إذا كانت متيقّنة سابقاً فجواز قبول شهادته أيضاً كان متيقّناً، فيجرى الاستصحاب فيه ويترتّب عليه أثره الشرعى بلا واسطة شىء أصلًا.
والمثال الصحيح للمقام: هو استصحاب مطهّريّة ماء كان مطهّراً سابقاً، والآن نشكّ فى بقاء مطهّريّته، فإنّ أثرها أنّ اليد المتنجّسة المغسولة به تصير طاهرة، وهذا أثر شرعى يترتّب عليه أثر شرعى آخر، وهو طهارة الثوب الملاقى لهذه اليد، أى عدم تنجّسه بها، فطهارة اليد التى هى أثر لمطهّريّة الماء ليست ذات حالة سابقة متيقّنة، بل نجاستها كانت متيقّنة، فلا يرد على هذا المثال ما أوردناه على مثال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه العالى».
وكيف كان، فالإيراد على المثال ليس بمهمّ بعد وضوح محلّ النزاع، فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسألة، فنقول:
لا فرق فى عدم شمول أدلّة الاصول للآثار مع الواسطة بين أن تكون الواسطة لازماً عقليّاً أو عاديّاً وبين أن تكون لازماً شرعيّاً، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما لا يشمل فى مثال استصحاب الحياة بلوغ زيد عشرين سنة، لعدم تعلّق اليقين به، فلا يترتّب عليه وجوب التصدّق، فكذلك لا يشمل فى مثال استصحاب المطهّريّة طهارة اليد المغسولة بالماء الذى شكّ فى بقاء مطهّريّته، لعدم تعلّق اليقين بها أيضاً، فلا يترتّب عليه طهارة ملاقى اليد، وطهارة ملاقى اليد ليست أثراً للمستصحب- أعنى مطهّريّة الماء- بل هى أثر للازمه الشرعى، فإذا استصحبنا مطهّريّة الماء يترتّب عليه طهارة اليد المغسولة به بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا طهارة ملاقى اليد، لعدم كونها أثراً لنفس المستصحب كما هو واضح، فلا يثبتها دليل الاستصحاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 247

والحاصل: أنّ ما قلنا فى باب اللوازم العقليّة والعاديّة يجرى هاهنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

ويرد فى المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل أثر الواسطة إذا كانت شرعيّة، لأنّ الواسطة يكون تحقّقها بنفس التعبّد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبّد بالواسطة متكفّلًا للتعبّد بأثرها، لأنّ الواسطة متقدّمة على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلابدّ من جعل الواسطة والتعبّد بها أوّلًا وجعل أثرها والتعبّد به فى الرتبة المتأخّرة عن الجعل الأوّل، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفّلًا لهما، للزوم تقدّم الشىء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.
وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطة عقليّة أو عاديّة كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدّم فى مسألة حجّيّة الخبر الواحد.
توضيحه: أنّ هذا الإشكال نظير ما سبق فى شمول أدلّة حجّيّة خبر الثقة الأخبار مع الواسطة، وتقريبه- كما تقدّم هناك[286]- أنّ الخبر إذا كان بلا واسطة، كإخبار زرارة مثلًا عن الباقر عليه السلام فلا إشكال فى شمول قوله: «صدّق العادل» له، وأمّا إذا كان مع الواسطة، كإخبار محمّد بن مسلم عن زرارة عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجّيّة خبر العادل، لاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأنّ دليل الحجّيّة لابدّ من أن يجعل خبر محمّد بن مسلم حجّة أوّلًا ليثبت خبر زرارة تعبّداً ويكون موضوعاً تعبّديّاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 248
لنفس دليل الحجّيّة، فيجعله حجّةً فى الرتبة المتأخّرة، وهذا تقدّم الشىء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.
وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثة:
أحدها: أنّ قوله: «صدّق العادل» قضيّة حقيقيّة أو طبيعيّة تنطبق على كلّ مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبّديّاً، فإذا أخبرنا محمّد بن مسلم بخبر زرارة عن الباقر عليه السلام فلابدّ من وجوب تصديق محمّد بن مسلم ابتداءً، لأنّه مصداق حقيقى لقوله: «صدّق العادل» ثمّ يتولّد منه قول عادل آخر، وهو خبر زرارة، فيصير مصداقاً تعبّديّاً له، فيشمل الإخبار مع الواسطة كما يشمل الإخبار بلا واسطة.
الثانى: أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطة حقيقةً، إلّا أنّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيّة، فخبر محمّد بن مسلم حجّة لنا، لأنّه خبر بلا واسطة فرضاً، فيشمله قوله: «صدّق العادل» وبه يثبت خبر زرارة تعبّداً، ويثبت حجّيّته بإلغاء الخصوصيّة.
الثالث: أنّا نعلم بأنّ المناط فى وجوب تصديق العادل هو كونه عادلًا موثوقاً به، وحيث إنّ هذا المناط موجود فى الأخبار مع الواسطة أيضاً فلابدّ من

حجّيّتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها.
ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه فى ما نحن فيه.
أمّا الأوّل: فلأنّ جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى مثال استصحاب مطهّريّة الماء لا يستلزم أن يكون طهارة اليد متيقّنة سابقاً مشكوكة فعلًا، فلا يتولّد من استصحاب مطهّريّة الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبّداً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 249
وأمّا الثانى والثالث: فلأنّ الأساس فى إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط هو الاشتراک، والاشتراک موجود فى الأخبار مع الواسطة، فإنّ خبر محمّد بن مسلم وخبر زرارة كلّ منهما قول عادل موثوق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراک بين مطهّريّة الماء وطهارة اليد، فإنّ الأوّل ذو حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، بخلاف الثانى، لأنّ اليد لم تكن طاهرةً فى السابق، بل كانت نجسةً.
وجه ترتّب الآثار الشرعيّة بلا واسطة ومع الواسطة الشرعيّة على المستصحب:
إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتّبة على الوسائط الشرعيّة وغيرها، بل الإشكال على الأوّل أكثر، لاشتراكهما فى إشكال، واختصاص الأوّل بإشكال آخر كما ذكرت.
قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعيّة وإن كانت مع ألف واسطة شرعيّة دون غيرها.
وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهى أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى الكفاية بأنّ قضيّة قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو جعل حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب فى استصحاب الموضوعات[287].

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب فى استصحاب الموضوعات لا يقتضى جعل حكم مماثل، بل قضيّته التعبّد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 250
شرعى آخر، فإذا استصحبنا خمريّة مايع لا يقتضى دليل الاستصحاب إلّا التعبّد ببقاء خمريّته، وأمّا حرمته فهى تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعبّديّاً للخمر.
والشاهد على ذلک أنّ الاستصحاب قد يجرى فى موضوع مع كونه فاقداً للحكم فى ذلک الآن، مثل استصحاب عدالة زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإنّ أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأين الحكم المماثل فى زمن الاستصحاب، حتّى يقال: قضيّة أخبار الباب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب فى استصحاب الموضوعات؟
وبالجملة: لا فرق بين دليل حجّيّة الاستصحاب ودليل حجّيّة البيّنة فى ذلک، فكما أنّ البيّنة إذا قامت بخمريّة مايع ثبتت الخمريّة بها فقط ولا يقتضى دليل حجّيّتها حكم ذلک المايع، بل يستفاد حكمه من قوله: «الخمر حرام» فكذلک إذا استصحبنا خمريّته، فإنّ الوجدان لا يرى فرقاً بين البيّنة وبين الاستصحاب إلّافى كون الأوّل أمارةً والثانى أصلًا.
على أنّ القاعدة أيضاً تقتضى ذلک، لأنّ أخبار الاستصحاب- كما قلنا كراراً- لا تدلّ بالمطابقة إلّاعلى حرمة نقض اليقين بالشكّ، والمتيقّن والمشكوک فى المقام هو الموضوع لا الحكم.
نعم، جريان الاستصحاب فى الموضوع إنّما هو بلحاظ أثره الشرعى كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا يتعبّدنا ببقاء موضوع ليس له أثر شرعى.
والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى الموضوعات لا يقتضى إلّاالتعبّد ببقائها، وأمّا آثارها الشرعيّة- وإن كانت آثاراً بلا واسطة- فالدليل الدالّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 251
عليها غير أخبار الاستصحاب.
إذا عرفت ذلک فنقول: إنّ أساس الإشكال فى المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، لعدم شمول عنوانها إيّاها أوّلًا، ولزوم تقدّم الشىء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلّم ذلک، إلّاأنّا نقول: إذا جرى الاستصحاب فى الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتّب عليه أثره الشرعى بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعى يترتّب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلًا إذا استصحبنا خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعى- كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريّات الدين مثلًا- يترتّب عليها هذا

الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّاالتعبّد ببقاء خمريّة المايع، لكنّ المايع يصير بعد جريان استصحاب خمريّته موضوعاً تعبّديّاً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبتت حرمته يتحقّق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتّب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.
بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها:

الأوّل: أنّ ما ذكرنا يختصّ بآثار اللوازم الشرعيّة فقط، وأمّا اللوازم العقليّة والعاديّة إذا كانت لها آثار شرعيّة فلا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل فى ملزومها، لأنّ الأثر لا يترتّب إلّابعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبيّنة، أو بالتعبّد، واللوازم العقليّة والعاديّة فاقدة لجمعيها، فإنّا إذا استصحبنا حياة زيد لم نعلم ببلوغه ثمانين عاماً مثلًا ولم تقم بيّنة على ذلک، وهذان واضحان، وأمّا التعبّد فلأنّ دليله- أعنى «لا تنقض اليقين بالشکّ»- اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 252
لا يجرى إلّافى الحياة، وأمّا بلوغه ثمانين عاماً فلم يكن متيقّناً، فلا يجرى الاستصحاب فيه، بل عدمه كان متيقّناً ومجرى الاستصحاب.
فالفرق بين اللوازم الشرعيّة وبين اللوازم العقليّة والعاديّة أنّ الاولى تترتّب على المستصحب بدليل شرعى غير دليل الاستصحاب، والثانية فاقدة لهذا الدليل، فتترتّب آثار الاولى دون الثانية.

الثانی: أنّ المستصحب إذا کان موضوعاً ذا أثر شرعی، یترتّب علیه، ولو کان لأثره أیضاً أثر شرعی، یترتّب هذا الأثر أیضاً علی موضوعه- أعنی علی الأثر الأوّل- وهذا ما أثبتناه آنفاً.
فهل یترتّب علی الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أیضاً إذا کان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعی أم لا؟
ولا یخفی علیک أنّ البحث إنّما یکون فیما إذا کان الملازم من الموضوعات.
وأمّا إذا کان حکماً شرعیّاً فلا إشکال فی ترتّبه وترتّب أثره بمقتضی الملازمة، کما أنّ البحث فیما إذا کانت الملازمة عقلیّة، لأنّها لو کانت شرعیّة فلا ریب فی ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فیترتّب علیه أثره.
إذا عرفت ذلک فنقول: لا یثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأنّ الاستصحاب لا یجری فیهما، مع أنّ الآثار لهما لا للمستصحب.
نعم، لو کان لهما حالة سابقة متیقّنة یجری الاستصحاب فیهما ویترتّب علیهما آثارهما، لکنّه خارج عن محلّ البحث.
فتحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ ما یترتّب علی استصحاب الموضوع إنّما هو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 253
آثاره الشرعیّة، سواء کانت بلا واسطة أو مع واسطة أو وسائط شرعیّة، وأمّا الآثار المترتّبة علی ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقلیّة أو العادیّة فلا تترتّب علیه.

الثالث: أنّه إذا كانت الواسطة بين المستصحب والأثر الشرعى خفيّة يجرى الاستصحاب ويترتّب عليه الأثر، والمراد من خفاء الواسطة أنّ العرف- ولو بالنظر الدقيق[288]- لا يرى وساطة الواسطة فى ترتّب الحكم على الموضوع المستصحب ويكون لدى العرف ثبوت الحكم من غير واسطة، وإنّما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتّباً على الواسطة، وإن كان مترتّباً على ذى الواسطة عرفاً.
ومثّل لذلك سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» مثالًا لا يخلو من المناقشة، إلّا أنّه يقرّب المطلب إلى الأذهان.
قال «مدّ ظلّه»: مثاله أنّ الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر» يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأنّ ترتّب الحرمة على الخمر لا يمكن إلّالأجل مفسدة قائمة به تكون تلك المفسدة علّة واقعيّة للحرمة، ثمّ لو فرض أنّ العقل اطّلع على جميع الخصوصيّات الواقعيّة للخمر وحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 254
بالدوران والترديد أنّ العلّة الواقعيّة للحرمة هى كونها مسكرةً مثلًا، فيحكم بأنّ إسكار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيّة، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولمّا كان هو متّحداً فى الخارج مع الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعى ليس إلّاحيثيّة المسكريّة، لأنّ الجهات التعليليّة هى الموضوعات الواقعيّة لدى العقل، فإذا علم أنّ مايعاً كان خمراً سابقاً وشكّ فى بقاء خمريّته فلا إشكال فى جريان استصحاب الخمريّة وثبوت الحرمة له.
ولا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمريّة لا يثبت المسكريّة التى هى موضوع الحكم لدى العقل إلّابالأصل المثبت، لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلًا وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطة، وذلك لأنّ الواسطة عقليّة خفيّة لا يراها العرف واسطة، وليس المراد بخفاء الواسطة أنّ العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيّة ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفى حقيقةً ومن غير تسامح.
والسرّ فى كون الموضوع للأحكام الشرعيّة هو الموضوع العرفى لا العقلى أنّ الشارع لا يكون فى إلقاء الأحكام على الامّة إلّاكسائر الناس ويكون فى محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أنّ المقنّن العرفى إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها إلّاما يفهمه العرف، كذلك الشارع

بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف[289].
هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 255
وهو متين، إلّاأنّ مثاله لا يخلو من المناقشة كما أشرنا إليه؛ لأنّ الواسطة التى هى الإسكار لها حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، مع أنّ محلّ النزاع- كما عرفت- إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطة كذلک، وإلّا جرى الاستصحاب فيها ويترتّب عليها أثرها من دون شبهة المثبتيّة ولو كانت واسطة جليّة يراها العرف.
فاتّضح ممّا ذكرنا إلى هنا أمران: أ- أنّ المراد بالواسطة الخفيّة ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتّى بالنظر الدقّى، ب- أنّ السرّ فى جريان الاستصحاب وترتّب الأثر عليه إذا كانت الواسطة خفيّة أنّ الشارع فى محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس فى محاوراتهم وخطاباتهم، فإنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة على العرف، فلابدّ من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطة بين الحرمة والخمر كان متّبعاً ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقّق الواسطة.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالًا لخفاء الواسطة

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطة مثالين، مع أنّ الواسطة فى كليهما من قبيل الوسائط الجليّة التى يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأوّل: استصحاب رطوبة النجس لإثبات نجاسة ملاقيه.

فإنّه «أعلى اللّه مقامه» قال: إنّ تنجّس الملاقى لا يكون إلّالأجل سراية النجاسة إليه وتأثّره عن النجاسة الرطبة، إلّاأنّ السراية واسطة خفيّة لا يدركها العرف، فإنّه يحكم بأنّ نجاسة الملاقى أثر ملاقاته للنجس الرطب

من غير واسطة[290].

وفيه: أنّه إن أراد أنّ العرف لا يدرک السراية بالنظر المسامحى فغير مفيد، وإن أراد أنّه لا يراها حتّى بالنظر الدقّى فغير صحيح.

الثانى: استصحاب عدم هلال شوّال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أوّل شوّال وعيداً ليترتّب عليه أحكام يوم العيد الذى هو أوّل شوّال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاة العيد أو استحبابها ونحو ذلک.

فإنّه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأوّل شوّال، إلّاأنّ العرف يراها آثاراً لعدم دخول شوّال فى الأمس الذى شكّ فى كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شوّال وإن كان لازمه العقلى كون الغد عيداً، إلّاأنّ هذا اللازم واسطة خفيّة لا يراها العرف، فيترتّب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطة[291].

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإنّ اليوم الذى شكّ فى أنّه هل هو آخر ذى القعدة أو أوّل ذى الحجّة من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذى الحجّة لإثبات تاسعه وعاشره ليترتّب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلک.

لكن فيه ما فى المثال الأوّل، لأنّ أوّليّة شوّال مثلًا التى هى الواسطة بين الحكم والمستصحب ليست ممّا لا يدركه العرف ولا يراه واسطة.

نعم، لو كانت الأوّليّة مركّبةً من كون اليوم الحاضر جزءاً للشوّال وعدم

كون الأمس جزءاً له لأمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإنّ الجزء الأوّل مقطوع به، لأنّ المشكوک فيه هو كون اليوم الحاضر أوّل شوّال أو ثانيه، وأمّا جزئيّته له فهو معلوم لنا، والجزء الثانى- أعنى عدم كون الأمس جزءاً لشوّال- مدلول الاستصحاب، فلو كانت الأوّليّة مركّبة منهما يمكن إثباتها كى يترتّب عليها أثرها.

لكنّه مجرّد فرض، إذ الأوّليّة أمر بسيط يعبّر عنه بالمبدئيّة، وكونها مركّبة ممّا

ذكر واضح الفساد.
فحينئذٍ بقى الإشكال فى الأحكام المترتّبة على اليوم الأوّل أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر فى أعمال الحجّ، وكذا سائر الأحكام المتعلّقة بعناوين الأيّام.
ولقد تصدّى بعضهم[292] لدفع الإشكال بما لا يخلوا عن غرابة، وهو الالتزام بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عبارة عن يوم رؤية الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّة هو الثامن من رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.
ولا يخفى ما فيه، فإنّه مخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلّا ويعلم بالضرورة أنّ عيد الفطر هو اليوم الأوّل من شوّال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجّة، وأنّ موضوع الأحكام هو اليوم الأوّل الواقعى والعاشر الواقعى، والشاهد على هذا أنّ أحداً من المسلمين لوصام يوم الشكّ ثمّ تبيّن كونه أوّل شوّال تأسّف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 258

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً للإشكال:
لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّة على يوم رؤية الهلال ويجعلون يوم الرؤية أو يوم بعد يوم الشكّ أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم[293] الأوّل وثانيه الثانى وهكذا، لا من جهة أنّ موضوع الحكم الشرعى غير الموضوع الواقعى، فإنّه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال فى جميع الطبقات.
وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلک من الأيّام فى موضوع الأحكام ليس إلّاالأيّام الواقعيّة، كما لا إشكال فى أنّ بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤية هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأوّل عليه والثانى على ما بعده وهكذا[294]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

خاتمة

يذكر فيها مطالب:

الأوّل: أنّ القدر المتیقّن من جریان الاستصحاب فی الموضوعات ما إذا کان الأثر الشرعی لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطة أصلًا، فإذا قال المولی:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 259
«أکرم زیداً» فلا إشکال فی جواز استصحاب بقاء زید لترتّب وجوب الإکرام علیه، کما أنّه لا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیها إذا کان الأثر الشرعی مترتّباً علی لازمها أو ملزومها أو ملازمها کما تقدّم.
إنّما الإشکال فیما إذا کان الأثر لعنوان منطبق علی المستصحب، فهل یجری الاستصحاب فیه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: إن كان العنوان ذاتيّاً من ذاتيّات المستحصب- كالنوع والجنس والفصل- جرى الاستصحاب، فإنّ الأثر يكون لنفس المستصحب حقيقيةً حيث لا يكون العنوان الكلّى موجوداً إلّابوجود أفراده.
وأمّا إذا كان من عوارضه، فإمّا أن يكون من قبيل الخارج المحمول- كالملكيّة والغصبيّة- أو من قبيل المحمول بالضميمة- كالسواد والبياض[295]- فيجرى الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى، وذلک لأنّ الملكيّة والغصبيّة ونحوهما امور اعتباريّة وانتزاعيّة[296] لا وجود لها إلّابمعنى وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر يكون حقيقةً لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتيبه لا يكون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبياض، فإنّ لهما وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا يجرى استصحاب معنونهما ليترتّب عليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 260
آثارهما[297].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

ونسب إلى الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ ظاهر كلامه فى الرسائل عدم حجّيّة الاستصحاب فى جميع هذه الصور، حيث قال: لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذى يكون واسطة متّحد الوجود مع المستصحب أو مغايره[298].
وفيه: أنّه يستلزم إنكار حجّيّة الاستصحاب فى الموضوعات رأساً، لأنّه لا يكون لنا حكم شرعى إلّاأنّ متعلّقه عنوان كلّى.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فللبحث عنه مقامان:
المقام الأوّل: فيما ذكره أوّلًا من أنّ العنوان إذا كان منتزعاً من مرتبة ذات المستصحب- كالنوع والجنس والفصل- يجرى الاستصحاب ويترتّب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.
ويرد عليه أنّ الأصل المثبت لا يكون إلّاترتيب الأثر على المستصحب بواسطة عقليّة، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّک تجرى الاستصحاب فى الفرد وترتّب عليه أثر العنوان الكلّى المنطبق عليه.
ودعوى أنّ الأثر يكون للفرد حقيقةً، لعدم وجود الكلّى فى الخارج إلّا

بوجوده غير مسموعة، لما عرفت سابقاً[299] من أنّ استصحاب الفرد لا يغنى عن استصحاب الكلّى وبالعكس، فإذا تعلّق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيّة الإنسانيّة فى عالم الاعتبار وتقدير موضوعيّة الموضوع للأحكام غير حيثيّة الفرديّة، وإن كان الفرد متّحداً مع الطبيعى خارجاً، ولأجل لحاظ الحيثيّة فى عالم تقدير موضوعيّة الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى فى الدار المغصوبة، فإنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاة، ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله دفعاً لإشكال المثبتيّة غير تامّ.

وسلک بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أنّ قوله: «الخمر حرام» مثلًا، قضيّة حقيقيّة، لا طبيعيّة، فمعناه «كلّ مايع وجد وكان خمراً فهو حرام» فمتعلّق الحكم هو الوجودات الخارجيّة وأفراد الخمر، فإذا استصحبنا بقاء خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، لأنّها أثره، لا أثر كلّى الخمر.
نعم، لا دخل للخصوصيّات الفرديّة- مثل كونه فى هذا الزمان أو فى ذلک الظرف أو مصنوع هذا الشخص- فى تعلّق الحكم به[300].
وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلّة الشرعيّة، فإنّ ظاهرها أنّ الطبايع هى موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيّة، إذ اللام فى مثل قوله: «الخمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 262
حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها- أعنى «خمر»- أيضاً طبيعة الخمر وماهيّتها، لا أفرادها الخارجيّة.

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لدفع إشكال المثبتيّة ما حاصله:
أنّ هاهنا اموراً ثلاثة: أحدها: عنوان الكلّى بما أنّه كلّى، كالإنسان، والثانى: عنوان الفرد الذى يتّحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثيّةً، كزيد، والثالث: عنوان الكلّى المتحقّق فى الخارج المتشخّص فى العين، كالإنسانيّة المتحقّقة فى الخارج فى ضمن أحد أفراده، ويجرى الاستصحاب فى الأوّل والثالث لترتيب آثار العنوان الكلّى دون الثانى، أمّا فى الأوّل فلا كلام فيه، وأمّا فى الثالث فلا ينبغى الإشكال فيه، إذ الأحكام فى لسان الأدلّة وإن تعلّقت بالعناوين الكلّيّة بما أنّها كلّيّة، إلّاأنّ العرف يحكم بسرايتها إلى العناوين المتحقّقة فى الخارج المتشخّصة فى العين، فإذا قال الشارع: «الخمر حرام» كان الموضوع هو الخمر بعنوانها الكلّى، إلّاأنّ الحكم يسرى عند العرف إلى مصداقها الخارجى، لأنّ العناوين الطبيعيّة موجودة بوجود المصاديق عندهم، فإذا شكّ فى بقاء خمريّة مايع يستصحب بقائها ويترتّب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسة.
وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّى، كاستصحاب بقاء زيد عند الشكّ فى بقائه لترتيب آثار الإنسان عليه، واستصحاب بقاء المايع الخارجى عند الشكّ فى بقائه لترتيب آثار الخمر عليه، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج، كاستصحاب إنسانيّة زيد مثلاً وخمريّة هذا المايع لترتيب آثار الإنسان والخمر عليهما، فالثانى يجرى، لأنّه استصحاب نفس العنوان المتحقّق فى الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلّى لترتيب آثاره، وأمّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 263
الأوّل فلا يجرى عندنا[301]، لكونه مثبتاً، لأنّ بقاء زيد يلازم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المايع الخارجى يلازم عنده بقاء الخمر، فترتيب الآثار لا يكون بلا واسطة، بل بواسطة الملازمة العقليّة، فيكون مثبتاً[302].
هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو دقيق متين.
المقام الثانى: فيما ذكره صاحب الكفاية من التفصيل بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فقال بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.
وفيه- مع قطع النظر عن صحّة تفسير الخارج المحمول بالأعراض الاعتباريّة، والمحمول بالضميمة بالأعراض الحقيقيّة، وعدمها[303]- إشكال مهمّ أورده عليه بعض الأعلام، وهو أنّه إن أراد من هذا التفصيل أنّ استصحاب الفرد يجرى فى الأوّل لترتيب آثار الكلّى عليه دون الثانى، فهو

باطل؛ لأنّ الاستصحاب كما يجرى فى ملكيّة زيد لمال لترتيب آثار الملكيّة من جواز تصرّفه فيه وعدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه، فكذلک إذا شكّ فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة، كعدالة زيد مثلًا، فباستصحاب هذا الفرد تترتّب آثار مطلق العدالة، كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة فى ذلک.
وإن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع ويترتّب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقائه فيما إذا كان هذا الأمر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 264
الانتزاعى اعتباريّاً، لا فيما إذا كان له حقيقة وما بإزاء خارجى، فهو مثبت فى كليهما، بل هو من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فى مكان، ثمّ علمنا بوجود جسم آخر فى أسفل من المكان الأوّل، مع الشكّ فى بقاء الجسم الأوّل فى مكانه، لم يكن ترتيب آثار فوقيّته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده فى مكانه الأوّل، فإنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وكذلک لا يمكن إثبات زوجيّة امرأة خاصّة لزيد مع الشكّ فى حياتها، وإن علم أنّها على تقدير حياتها تزوّجت به يقيناً[304].

المطلب الثانى: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتّب عليه بين أن يكون مجعولًا شرعاً بنفسه، كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملكيّة والزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحائه[305]، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فإنّه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتّب أو المستصحب مجعولًا مستقلّاً كما لا يخفى[306].

أقول: هذا كلام متين، لكنّه رحمه الله فرّع عليه جواب إشكال فى المقام، مع أنّه لا يكون متفرّعاً عليه.

حاصل الإشكال: أنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى الشرط أو الجزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 265

أو المانع، لأنّها لا تكون من المجعولات الشرعيّة، ولا من الموضوعات التى لها أثر شرعى.

وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب يجرى فيها لترتّب الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة عليه، لأنّها آثار شرعيّة لها ولو كان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشكال فى استصحاب بقاء الوضوء مثلًا لترتيب شرطيّته للصلاة[307].

نقد كلام صاحب الكفاية فى ذلک

ويرد عليه أنّ الأثر المترتّب على المستصحب لابدّ من أن يكون مشكوكاً فيه، كما أنّا إذا شككنا فى بقاء خمريّة مايع شككنا فى حرمة هذا المايع أيضاً، والمقام ليس كذلک، لأنّا لا نشکّ فى بقاء شرطيّة الوضوء للصلاة، فإنّه معلوم لنا، والمشكوک هو بقاء الوضوء.
نعم، لو احتملنا نسخ شرطيّته لها لكان الشکّ فى بقاء الشرطيّة، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى.

ويشكل أيضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع ليترتّب عليه كون المأمور به مقيّداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شككنا فى بقاء الوضوء أو فى كون الثوب الذى لبسناه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يشكل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاة مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسيّة غير المأكول لإحراز كون الصلاة بلا مانع، لأنّ وقوع الصلاة مع الوضوء لازم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 266
عقلى للمستصحب، فيكون الأصل مثبتاً، وهكذا استصحاب عدم المانع.
بل لو قلنا بحجّيّة الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاة مع الوضوء أثر شرعى كى يترتّب على الاستصحاب، لأنّ موافقة الأمر الموجبة لسقوطه لازم عقلى له، لا أثر شرعى.
فعلى هذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أنّا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فإنّ مورد الاولى هو الوضوء، لأنّه عليه السلام قال: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[308] ومورد الثانية طهارة الثوب، لأنّه عليه السلام قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك[309] ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[310] وكلاهما- أعنى الوضوء وطهارة الثوب- شرطان للصلاة.
على أنّ القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.
هذه مشكلة مهمّة، وملخّصها أنّا لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفة الفتاوى.
على أنّهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسيّة غير المأكول، ولا يتّضح وجه الفرق بينهما.
ولا يمكن أن يقال: إنّ الطهارة من شرائط المصلّى لا الصلاة، وعدم المأكوليّة من موانع الصلاة بحسب الأدلّة، فإحراز طهارة المصلّى بالاستصحاب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 267
يكفى لصحّة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسيّة المصلّى غير المأكول لا يثبت تقيّد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلّابالأصل المثبت.
وذلك لأنّ لسان روايات شرطيّة الطهارة هو شرطيّتها للصلاة، كما أنّ لسان روايات مانعيّة ما لا يؤكل لحمه هو مانعيّتها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلّى دون الصلاة؟!
هذا مضافاً إلى أنّ شرطيّته للمصلّى لا يكون لها معنى محصّل، لأنّه إن اريد

أنّه شرط للمصلّي بما هو مصلّى فمعناه أنّه شرط للصلاة، وإن اريد أنّه شرط لذات المصلّى فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأنّ الوضوء شرط لزيد مثلًا، على أنّه لو كان كذلک للزم صحّة الصلاة مع عدم الطهارة ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

وقال سیدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشکال المثبتیّة ما حاصله:
أنّ المیزان فی التخلّص عن الأصل المثبت أن یصیر المستصحب مندرجاً تحت کبری شرعیّة، فإذا استصحبت الطهارة الخبثیّة أو الحدثیّة یصیر الموضوع مندرجاً تحت الکبری المستفادة من قوله: «لا صلاة إلّابطهور»[311]، فإنّ المستفاد منه أنّ الصلاة متحقّقة بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.
وبعبارة اخری: لا إشکال فی استصحاب الوضوء مثلًا، لأنّه وإن لم یکن حکماً شرعیّاً إلّاأنّه ذو أثر شرعی، وهو قوله: «لا صلاة إلّابطهور» لأنّ معناه أنّ الصلاة تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاة مع الطهور أثر شرعی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 268
مترتّب علی استصحاب الوضوء[312].
ثمّ أورد علی نفسه أنّ مثل قوله: «لا صلاة إلّابطهور» إنّما هو فی مقام جعل شرطیّة الطهور للصلاة أو الإرشاد إلیها، لا فی مقام الإخبار عن أمر خارجی، وهو تحقّق الصلاة إذا کانت مع الطهور[313].
وهذا الإیراد متین لا جواب عنه، وإن کان «مدّ ظلّه» أراد أن یجیب عنه.
وبالجملة: کلام سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا یدفع إشکال المثبتیّة فیالمقام.

والحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ إشكال المثبتيّة ناشٍ عن الالتزام بلزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آية أو رواية على ذلک[314]، وإنّما التزموا به لأنّ الاستصحاب الذى جعله الشارع حجّةً لابدّ من أن يكون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا يكون حكماً شرعيّاً ولا ذا أثر شرعى- كالجدار- لا يجرى الاستصحاب فيه، لعدم كونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاک فى صحّة الاستصحاب وعدمها هو كونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وكما يحصل الارتباط بكون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى قد يحصل بأمر ثالث أيضاً، واستصحاب الشرط إنّما يجرى لتوسعة دائرة الشرطيّة، فهو مرتبط بالشارع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 269

توضيح ذلک: أنّ قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور» يدلّ على كون الطهارة شرطاً للصلاة، وظاهره أنّ الشرط منحصر فى الطهارة الواقعيّة القطعيّة ولا يشمل الطهارة الاستصحابيّة، فإذا ضممنا إليه قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كان شارحاً له وموسّعاً لدائرة الشرط ليشمل الطهارة الاستصحابيّة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب تارةً يجرى لكون المستصحب حكماً شرعيّاً، واخرى لكونه ذا أثر شرعى، وثالثةً لأمر آخر، كتوسعة دائرة الشرط فى المقام، وبكلّ واحد منها يحصل ارتباطه بالشارع ويخرج عن كونه مثبتاً.

ويمكن أن يقال: بعض الشروط- مثل الطهارة عن الحدث التى كانت مورد الصحيحة الاولى، وطهارة الثوب عن الخبث التى كانت مورد الصحيحة الثانية- حكم شرعى وضعى، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه مع قطع النظر عن الجواب الذى ذكرناه آنفاً.

لا يقال: مورد الصحيحة الاولى هو الوضوء، لا الطهارة، فلا يكون حكماً شرعيّاً وضعيّاً.

فإنّه يقال: لا يتصوّر الشكّ فى بقاء الوضوء، لأنّ الغسلتين والمسحتين انعدمت قطعاً، فلا يتصوّر الشكّ فيها حتّى يجرى استصحابها، فالمراد بالوضوء إنّما هو الطهارة الحاصلة منه التى تكون باقيةً إلى عروض أحد النواقض.

وبالجملة: يمكن دفع الإشكال عن مورد الصحيحتين بأنّ الطهارة عن الحدث والخبث حكم شرعى وضعى، فلا مانع من استصحابها.

لكنّ الجواب الصحيح الذى يقطع الإشكال من أصله هو ما قدّمناه[315] آنفاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 270

لأنّ البحث فی جمیع الشروط، لا فی الطهارة عن الحدث والخبث خاصّة، مع أنّ بعضها- کالاستقبال- أمر خارجی تکوینی، لا حکم شرعی.

وقال بعض الأعلام دفعاً للإشكال: والذى ينبغى أن يقال فى دفعه أنّ الإشكال المذكور إنّما نشأ ممّا هو المعروف بينهم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولًا شرعيّاً أو موضوعاً لمجعول شرعى، فيتوجّه حينئذٍ الإشكال فى جريان الاستصحاب فى الشرط، لعدم كونه مجعولًا بالجعل التشريعى، وليس له أثر جعلى.
والتحقيق فى الجواب: أنّه لا ملزم لاعتبار ذلک، فإنّه لم يدلّ عليه دليل من آية أو رواية، وإنّما المعتبر فى جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلًا للتعبّد، ومن الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعبّد، ومعنى التعبّد به هو الاكتفاء بوجوده التعبّدى وحصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقليّة، إلّاأنّه معلّق على عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما فى قاعدتى الفراغ والتجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلّف فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجوب الإعادة، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرّف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبنيّاً على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناک احتمال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 271
ضرر، فكذا الحال فى المقام، فإنّ معنى جريان الاستصحاب فى الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال بالتعبّد الشرعى، فلا محذور فيه أصلًا، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز فى كون كلّ منهما تصرّفاً من الشارع، غاية الأمر أنّ الاستصحاب لا يختصّ بمقام الامتثال، فيجرى فى ثبوت التكليف تارةً، وفى نفيه اخرى، وفى مقام الامتثال ثالثةً، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنّها مختصّة بمقام الامتثال[316]، إنتهى كلامه.

وهذا الكلام وإن كان صدره الذى ذكره تمهيداً للجواب صحيحاً، إلّاأنّ ما ذهب إليه من أنّ معنى التعبّد بوجود الشرط هو الاكتفاء بوجوده التعبّدى فى مقام الامتثال ليس بصحيح، لأنّ التعبّد بوجود الشرط فى خصوص مقام الامتثال من غير أن يكون له دخل بمقام الجعل لا يكون معقولاً، إذ معناه أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا يوسّع دائرة الطهور بحسب مقام الجعل بحيث يشمل الطهور الاستصحابى، بل يوسّع دائرته بحسب مقام الامتثال فقط، ومقتضاه أن يكون المراد بالطهور فى قوله: «لا صلاة إلّابطهور» خصوص الطهور الواقعى، مع حكمه فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بكفاية الطهور الاستصحابى فى مقام الامتثال، والجمع بينهما غير معقول.

وكذا الكلام فى قاعدتى الفراغ والتجاوز، لأنّا إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاة فى إتيان الركوع وعدمه لا يمكن للشارع أن يحكم بصحّة الصلاة فى اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 272

مقام الامتثال من دون أن يتصرّف فى مقام الجعل، إذ معناه أنّ صلاة من شكّ فى إتيان الركوع بعد الفراغ مقبولة مع أنّ الركوع يكون جزءاً وركناً مطلقاً حتّى مع الشكّ فى إتيانه بعد الفراغ، والجمع بينهما محال، لأنّ جزئيّته المطلقة تقتضى بطلانها لو كانت فى الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليّتها وصحّتها؟!

فلابدّ من أن تكون قاعدة الفراغ شارحة لدليل الجزئيّة، بأنّ الركوع لا يكون جزءاً للصلاة بالنسبة إلى من شكّ فى إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحقّ هو الجواب المختار المتقدّم ذكره.

القول فى استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجرى أيضاً استصحاب بقاء المانع كما يجرى استصحاب بقاء الشرط، لأنّ دليل الاستصحاب كما يوسّع دائرة الشرط يوسّع دائرة المانع أيضاً.
ولكن لا يجرى استصحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهة اخرى، مثل توسعة دليل آخر أو تضييقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثبتاً.

القول فى الاستصحابات العدميّة

المطلب الثالث: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا فرق فى المستصحب أو المترتّب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجرى استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمريّة لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمريّة لترتيب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 273
عدم الحرمة، ضرورة أنّ أمر نفى الحكم بيد الشارع، كثبوته.
وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتّب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح[317].
وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرّح به فى غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى.
ثمّ فرّع عليه إشكالًا على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتّب الآثار غير الشرعيّة على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يذهب عليک أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بوساطة غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً[318]، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّاأثره الشرعى الذى كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره- شرعيّة كانت أو غيرها- تترتّب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلک لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقةً، فما للوجوب عقلاً يترتّب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 274
الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة أو غير ذلک، كما يترتّب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب[319]، إنتهى كلامه رحمه الله.
وهو صحيح بحسب الظاهر كما أشرنا إليه كراراً[320].

لکن أورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه مبنیّ علی التسامح، لأنّ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة کلّها من آثار الحکم الواقعی عقلًا، وأمّا الأحکام الظاهریّة فلیست[321] فی موافقتها ولا مخالفتها من حیث هی شیء، لأنّها أحکام طریقیّة للتحفّظ علی الواقع، فخطاب «لا تنقض» کخطاب «صدّق العادل» مثلًا لیس من الخطابات النفسیّة التی یحکم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حیث هی، ولا یکون فی موافقتها ثواب ولا فی مخالفتها عقاب إلّاانقیاداً وتجرّیاً، وإنّما یحکم العقل بلزوم الإتیان بمؤدّیاتها، لکونها حجّة علی الواقع، فیحکم العقل من باب الاحتیاط بلزوم موافقتها، لا لکونها أحکاماً ظاهریّة، بل لاحتمال انطباقها علی الواقع، فاستحقاق العقوبة إنّما هو علی مخالفة الواقع، لا الحکم الظاهری[322]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».
هذا تمام الکلام فی الأصل المثبت وفروعه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 275

فی کفایة کون المستصحب حکماً شرعیّاً أو ذا حکم کذلک بقاءً

التنبیه الثامن: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن یکون المستصحب حکماً شرعیّاً أو ذا حکم کذلک، لکنّه لا یخفی أنّه لابدّ أن یکون کذلک بقاءً، ولو لم یکن کذلک ثبوتاً، فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکماً ولا له أثر شرعاً وکان فی زمان استصحابه کذلک- أی حکماً أو ذا حکم- یصحّ استصحابه، کما فی استصحاب عدم التکلیف، فإنّه وإن لم یکن بحکم مجعول فی الأزل ولا ذا حکم، إلّاأنّه حکم مجعول فیما لا یزال، لما عرفت من أنّ نفیه کثبوته فی الحال مجعول شرعاً، وکذا استصحاب موضوع لم یکن له حکم ثبوتاً أو کان ولم یکن حکمه فعلیّاً وله حکم کذلک بقاءً[323]، وذلک لصدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عنه والعمل کما إذا قطع بارتفاعه یقیناً ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فیه وفی تنزیلها بقاءً، فتوهّم اعتبار الأثر سابقاً کما ربما یتوهّمه الغافل من اعتبار کون المستصحب حکماً أو ذا حکم فاسد قطعاً[324].
إنتهی کلامه رحمه الله، وهو صحیح متین.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 277

فی أصالة تأخّر الحادث

أصالة تأخّر الحادث

اشارة

التنبيه التاسع: إذا شككنا فى أصل تحقّق حكم أو موضوع فلا إشكال فى جريان استصحاب عدمه، وأمّا إذا شككنا فى تقدّمه وتأخّره بعد القطع بتحقّقه وحدوثه فى زمان فتارةً: يلاحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، واخرى: بالإضافة إلى حادث آخر.
فينبغى البحث فى مقامين:

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان

المقام الأوّل: فيما إذا لوحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شككنا فى أنّ موت زيد هل حدث يوم الخميس أو الجمعة، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟
أقول: لا إشكال فى استصحاب عدم تحقّقه فى الزمان الأوّل وترتيب آثاره، وأمّا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل فلا تترتّب، لكون الاستصحاب بالنسبة إليها مثبتاً، حيث إنّ التأخّر لازم عقلى للمستصحب.
اللّهمّ إلّاأن يدّعى خفاء الواسطة، لكنّه خلاف الظاهر، لما عرفت من أنّ الواسطة الخفيّة ما لا يراها العرف، مع أنّ التأخّر ليس كذلک.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 278
فالتعبير عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخّر الحادث» كما فى كلماتهم مبنىّ على التسامح، لعدم كون التأخّر ذا حالة سابقة متيقّنة، بل هو لازم عقلى لما كان كذلک، أعنى عدم التحقّق فى الزمان الأوّل.
وكذلک لا تترتّب آثار حدوثه فى الزمان الثانى، لكونه بالنسبة إليها أيضاً مثبتاً، لأنّ حدوثه فى الزمان الثانى لازم عقلى لعدم حدوثه فى الزمان الأوّل.
نعم، لو كان الحدوث عبارةً عن أمر مركّب من الوجود فى الزمان الثانى وعدم الوجود فى الزمان الأوّل لترتّب آثاره بذاک الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما- أعنى الوجود فى الزمان الثانى- بالوجدان، والآخر- أعنى عدم الوجود فى الزمان الأوّل- بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعى، بل يكفى كونه أحد أجزاء مركّب ذى أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أنّا إذا علمنا أنّ زيداً عادل ثمّ صار مجتهداً وشككنا فى بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أنّ موضوع جواز التقليد مركّب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.
هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركّباً خلاف الظاهر، لأنّه عبارة عن أمر بسيط مقيّد ظاهراً، وهو الوجود المقيّد بكونه مسبوقاً بالعدم.
فالحاصل: أنّا إذا علمنا بحدوث شىء وشككنا فى تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه فى الزمان الأوّل لترتيب آثاره، أعنى آثار هذا العدم، لا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 279

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى حادث آخر

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ فى تقدّم ذلک عليه وتأخّره عنه.
وللمسألة صور كثيرة، لأنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون الأثر للوجود بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، أو للعدم كذلک، وفى كلّ منها إمّا أن يؤخذ الوجود أو العدم بنحو كان التامّة وليس التامّة موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصة وليس الناقصة، وفى كلّ من هذه الصور إمّا أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهاهنا مسائل.

المسألة الاولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولًا مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاصّ مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامّة موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما وكان الأثر مترتّباً على تقدّم موت زيد على موت عمرو[325].
ففى هذه الصورة يجرى استصحاب عدم التقدّم لمنع الأثر.
لا يقال: عدم تقدّم موت زيد على موت عمرو لم يكن متيقّناً إلّابنحو القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يجرى الاستصحاب فيها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 280
فإنّه يقال: تقدّم موت زيد على موت عمرو لا يكون قضيّة، بل مفرد، لأنّه مفاد كان التامّة، لا الناقصة.
هذا إذا كان الأثر مترتّباً على تقدّم أحدهما على الآخر فقط، أو على تأخّره عنه، أو على تقارنه معه، وأمّا إذا كان كلّ من وجوداته الخاصّة موضوعاً للأثر- كأن يترتّب على تقدّمه عليه أثر وعلى تأخّره عنه أثر آخر وعلى تقارنه معه أثر ثالث- فاستصحاب عدم كلّ منها وإن أمكن جريانه فى حدّ نفسه، إلّاأنّها لا تجرى، لكونها متعارضة، لأنّا نعلم بكذب أحدها واقعاً.
وأمّا إذا كان الأثر لاثنين منها- كأن يترتّب على تقدّمه أثر وعلى تأخّره أثر آخر من غير أن يكون تقارنه معه ذا أثر- فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم كليهما، لعدم العلم بكذب أحدهما، فلا تعارض.
نعم، لو شككنا فى التقدّم والتأخّر ولم نحتمل التقارن أصلًا لكانا متعارضين.
ومن هنا علم حال صورة كون كلّ من الحادثين بوجوده الخاصّ ذا أثر، كما إذا كان تقدّم كلّ منهما على الآخر ذا أثر شرعى، فإن احتملنا التقارن أيضاً يجرى استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما لنفى أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقّق التعارض.
وبالجملة: إذا استلزم جريان الاستصحابين كذب أحدهما فى الواقع أو فى علمنا فلا يجرى الاستصحاب، وإلّا فهو يجرى.
المسألة الثانية من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لوجود أحد الحادثين أو كليهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو كان الناقصة، كما إذا كان الأثر فى المثال المتقدّم مترتّباً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 281
على كون موت زيد متّصفاً بتقدّمه على موت عمرو، ففى هذه الصورة لا يجرى استصحاب وجود الموضوع لترتيب الأثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.
أمّا الأوّل فواضح، فإنّ اتّصاف موت زيد بتقدّمه على موت عمرو لم يكن

متيقّناً، وكذلک الثانی، لأنّ عدم اتّصاف موت زيد بتقدّمه علی موت عمرو أيضاً لم يكن متيقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عدم الاتّصاف بالتقدّم سابقاً إنّما هو لأجل عدم تحقّق الموت، ولا يجری الاستصحاب فی هذا النوع من السالبة، لعدم اتّحاد القضيّتين، فإنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة- التی نريد إثباتها بالاستصحاب- سالبة بانتفاء المحمول، وإن كان لفظهما واحداً، حيث نقول: لم يكن موت زيد متقدّماً علی موت عمرو، والآن نشكّ فی كونه متقدّماً عليه، فلفظ القضيّتين واحد، إلّاأنّ الاولی سالبة بانتفاء الموضوع، والثانية بانتفاء المحمول، كما هو واضح.
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام مع توضيح منّا[326].
وهو متين، إلّاأنّه ينافی ما ذهب إليه فی مبحث العامّ والخاصّ، فإنّه قال هناک: إذا ورد الدليل بأنّ النساء يحضن إلی الخمسين إلّاالقرشيّة، فهی تحيض إلی الستّين، يجری استصحاب عدم القرشيّة لنفی حكم المخصّص[327]، مع أنّ القضيّة المتيقّنة- وهو عدم قرشيّة المرأة- سالبة بانتفاء الموضوع، فكيف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 282
وبالجملة: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانی رحمه الله فيما نحن فيه صحيح متين، لا ما ذهب إليه فی مبحث العامّ والخاصّ، وناقشنا فی كلامه هناک أيضاً، فراجع[328].
المسألة الثالثة من صور مجهولی التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فی زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس الناقصة[329]، الذی يعبّر عنه بالعدم النعتی[330]، فی مقابل مفاد ليس التامّة الذی يعبّر عنه بالعدم المحمولی.
ولا يجری الاستصحاب فی هذه الصورة أيضاً؛ لانتفاء القضيّة المتيقّنة إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع التی عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها.
المسألة الرابعة من صور مجهولی التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم الحادث فی زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامّة الذی يعبّر عنه بالعدم المحمولی.
وهذا علی قسمين: لأنّه إمّا أن يكون عدم كلّ منهما فی زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، أی يكون عدم هذا الحادث فی زمان حدوث الآخر موضوعاً لأثر، وعدم ذاک الحادث كذلک موضوعاً لأثر آخر، وإمّا أن يكون عدم أحدهما كذلک فقط موضوعاً له.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 283

قال المحقّق الخراسانى والشيخ الأعظم الأنصارى 0 بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل، إلّاأنّهما اختلفا فى وجهه، فقال الشيخ: وجهه أنّ الاستصحاب وإن أمكن أن يجرى فى عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر، إلّاأنّهما يتساقطان لأجل التعارض[331].
وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وجهه عدم تماميّة أركان الاستصحاب[332].
ولا ثمرة بين القولين فى هذا القسم، لكن تظهر الثمرة فى القسم الثانى، أعنى ما إذا كان الأثر مترتّباً على عدم أحدهما فقط فى زمان حدوث الآخر، وله أمثلة كثيرة:
منها: ما إذا علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى المتقدّم منهما، فعدم الكرّيّة فى زمان حدوث الملاقاة موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجّس، وأمّا العكس- أعنى عدم الملاقاة فى زمان حدوث الكرّيّة- فلا أثر له أصلًا.
ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسلام الولد، وشكّ فى المتقدّم منهما، فإنّ عدم إسلام الولد فى زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد فى زمان إسلام الولد.
ففى هذا القسم يجرى الاستصحاب بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجرى على مذهب المحقّق الخراسانى قدس سره.
وينبغى ذكر مقدّمتين ليتّضح كلامه فى الكفاية:

اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فى الاستصحاب

الاولى: أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين[333]، لعدم صدق الشكّ فى البقاء لو كان منفصلًا عنه، فإذا قطعنا بالطهارة، ثمّ بالحدث، ثمّ شككنا فيهما لا يجرى إلّااستصحاب الحدث، لانفصال الشكّ فيهما عن اليقين بالطهارة واتّصاله باليقين بالحدث.

الثانیة: أنّهم وإن اختلفوا فی جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص، فقال صاحب العروة بالجواز، وکثیر من المحقّقین بعدمه، إلّاأنّهم اتّفقوا علی عدم جواز التمسّک بالدلیل فی الشبهة المصداقیّة لنفسه، سواء کان عامّاً أو غیر عامّ، فلا یجوز التمسّک بقوله: «أکرم العلماء» فیما إذا شکّ فی عالمیّة زید، ولا بقوله: «لا تشرب الخمر» فیما إذا شکّ فی خمریّة مایع، فلا بدّ فی جواز التمسّک بقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» من إحراز صدق نقض الیقین بالشکّ، وأمّا إذا شککنا فی مورد أنّه هل هو من مصادیقه أم لا؟ وبعبارة اخری: إذا شککنا فی أنّ زمان الشکّ هل هو متّصل بزمان الیقین أم لا؟ فلا یجوز التمسّک بدلیل الاستصحاب، لأنّه شبهة مصداقیّة له، وقد عرفت اتّفاقهم علی عدم جواز التمسّک بالدلیل فی الشبهة المصداقیّة لنفسه.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 285
المقام أنّه لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.
ولابدّ من توضيح كلامه فى ضمن مثالٍ:
إذا علمنا بعدم كرّيّة ماء الحوض مثلًا يوم السبت، ثمّ علمنا بصيرورته كرّاً وملاقاته للنجس، لكن شككنا فى أنّ الكرّيّة حدثت يوم الأحد والملاقاة يوم الاثنين أو بالعكس، فزمان اليقين بعدم كرّيّته هو يوم السبت وزمان الشكّ فيه- الذى اريد استصحابه إليه لترتيب الأثر- هو زمان الملاقاة المردّد بين الأحد والاثنين، إذ الأثر يترتّب على عدم الكرّيّة فى زمان الملاقاة، وحيث إنّه مردّد بين هذين اليومين فإن كان فى الواقع يوم الأحد فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وأمّا إن كان يوم الاثنين فلا، لانفصاله عنه بيوم الأحد الذى هو زمان الكرّيّة لا محالة، فلم يحرز كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوث الكرّيّة بهذا الشكّ من قبيل نقض اليقين بالشكّ.
نعم، إذا لوحظ إضافته إلى أجزاء الزمان فلا إشكال فى استصحابه، لأنّا نعلم بعدم الكرّيّة يوم السبت ونشكّ فى بقائه يوم الأحد، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، إلّاأنّه خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ موضوع الأثر هو عدم الكرّيّة فى زمان الملاقاة، لا عدمها يوم الأحد[334].
هذا حاصل كلامه رحمه الله لإثبات اختلال أركان الاستصحاب فى المقام.

وفيه: أنّ ما نحن فيه لا يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة؛ لأنّها لا تتصوّر إلّا فيما إذا كان عنوان الدليل منطبقاً على أحد طرفى الاحتمال، فإنّ الشكّ فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 286
عالميّة زيد ينحلّ إلى احتمال عالميّته واحتمال عدمها، وعلى الأوّل ينطبق عليه قوله: «أكرم العالم» بخلاف ما نحن فيه، إذ بناءً على احتمال حدوث الملاقاة فى يوم الاثنين فى المثال الملازم لحدوث الكرّيّة يوم الأحد يكون رفع اليد عن اليقين من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، وبناءً على احتمال حدوثها فى يوم الأحد الملازم لحدوث الكرّيّة يوم الاثنين يكون رفع اليد عنه من قبيل نقضه فى زمان بقائه لا فى زمان الشكّ فى البقاء حتّى يصدق عليه نقض اليقين بالشكّ، فلا مجال لتصوير الشبهة المصداقيّة فى المقام.

وبهذا ظهر أساس الإشكال فى كلامه، وهو أنّه يتحصّل من هذين اليقينين التعليقيّين الشكّ فى بقاء عدم الكرّيّة إلى زمان الملاقاة، ويكون رفع اليد عن اليقين بهذا الشكّ من مصاديق نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الشكّ غالباً يحصل من لحاظ اليقينين التعليقيّين معاً، ألا ترى أنّك إذا أيقنت بقتل كلّ من كان فى سيّارة بسبب تصادمها مع سيّارة اخرى وشككت فى أنّ صديقك كان فيها أم لا، يكون لك يقينان تعليقيّان:

أحدهما: يقينك بقتل صديقك إن كان فيها، والثانى: يقينك بسلامته إن لم يكن فيها، ويحصل منهما الشكّ فى بقاء سلامته، فيجرى استصحابها.

هذا ما خطر ببالى ردّاً على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام، ولم أرَ أحداً استشكل به عليه.

نعم، ناقش فيه كثير من المحقّقين- منهم سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- بوجه آخر، وهو أيضاً إشكال مهمّ، وإليک بيانه:
قالوا: لا يتصوّر الشبهة المصداقيّة فى المقام، لأنّ عناوين الموضوعات على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 287
قسمين: واقعيّة خارجيّة، كالخمر والعدالة[335]، ووجدانيّة، كالعلم والشكّ ونحوهما، وإنّما يتصوّر الشبهة المصداقيّة فى القسم الأوّل، لا الثانى، إذ لا يشكّ أحد فى أنّه هل هو شاكّ فى أمر كذائى أم لا؟ ولا فى أنّه هل هو متيقّن أم لا؟
إلّا بعض أهل الوسوسة الشاكّ فى وجدانيّاته، وهو خارج عن محلّ الكلام.
نعم، يمكن أن يشكّ فى وجدانيّات غيره، أو فى أنّه كان شاكّاً أو متيقّناً أمس مثلًا، أو فى أنّ شكّه هل تعلّق بهذا الشىء أو بذاک الشىء، كأن يشكّ فى الصلاة فى أنّ شكّه هل يكون بين الاثنين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أمّا الشكّ فى وجدانيّات نفسه فعلًا مع تشخّص متعلّقاتها فلا يتصوّر أصلًا.
فإذا شكّ ابتداءً فى أنّ شكّه هل هو متّصل باليقين أم لا؟ رجع إلى وجدانه، فإن كان له يقين بالضدّ متخلّل بين اليقين السابق والشكّ اللاحق فزمان الشكّ منفصل عن زمان اليقين، وإلّا فلا، فأين الشبهة المصداقيّة لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟!
إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيها، ولا وجه له إلّا كونها من قبيل الشبهة المصداقيّة:
منها: ما إذا علم المكلّف بأنّه كان جنباً فى أوّل النهار وصار متطهّراً منها جزماً، ثمّ رأى فى ثوبه منيّاً وعلم إجمالًا بأنّه إمّا من جنابته التى قطع بارتفاعها بالغسل أو من جنابة جديدة، فإنّه عالم بأنّه صار جنباً عقيب خروج هذا المنىّ، ومع هذا لا يجرى استصحاب هذه الجنابة المقطوعة، ولا وجه له إلّاعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ الجنابة أمرها دائر بين التى قطع زوالها وبين التى قطع بقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 288
واليقين بحصول الجنابة بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتّصال.
قلت: مجرّد وجدان المنىّ- الذى حصل عقيبه الجنابة- فى الثوب مع العلم بكونه منه لا يكون منشأ للأثر، لأنّ الأثر للجنابة، لا لوجدان المنىّ فى الثوب، والمفروض أنّه يعلم بحصول جنابة له أوّل النهار وزوالها بالغسل بعده، ويشكّ بدواً فى حصول جنابة جديدة له، فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتّصال، بل لعدم اليقين السابق.

لا يقال: هذا خلط واضح، لأنّ المراد استصحاب الجنابة المقطوعة بعد خروج هذا المنيّ المردّد الذى وجد فى الثوب ولم يعلم بارتفاعها، فإنّا نسلّم أنّ المنشأ للأثر هو الجنابة، وندّعى كونها فى المقام ذات حالة سابقة متيقّنة.
فإنّه يقال: إن أردتم جريان الاستصحاب الشخصى- أعنى استصحاب الجنابة الشخصيّة- فلا نسلّم كونها ذات حالة سابقة متيقّنة، لأنّ جنابة أوّل النهار مقطوعة الزوال، والتى بعده مشكوكة الحدوث، فأين اليقين السابق؟!
وإن أردتم جريان القسم الثانى من استصحاب الكلّى، فالمقام ليس منه، لأنّ مجرى هذا النوع من الاستصحاب أن يتحقّق الكلّى فى ضمن فرد مردّد بين ما هو مقطوع البقاء لكونه طويل العمر، ومقطوع الارتفاع لكونه قصير العمر، والمقام ليس كذلك[336]، لعدم تصوّر تحقّق كلّى الجنابة فى ضمن فرد مردّد بين طويل العمر وقصيره فى المثال، فإنّ حالات المكلّف لا تزيد على ثلاث:
اليقين بالجنابة أوّل النهار، واليقين بارتفاعها بالغسل فى الزمان الثانى، والشكّ فى حدوث جنابة جديدة بعده.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 289
نعم، لو احتمل حدوث جنابة جديدة عند ارتفاع الاولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، وعلى القول بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى لا بأس بجريانه فى كلّى الجنابة هاهنا أيضاً[337].
هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» عن الإشكال.
ومنها[338]: ما إذا علمنا بعدم عدالة زيد، ثمّ شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا فى وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإنّ هذا شبهة مصداقيّة لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، حيث احتملنا عروض يقين فى أثناء العام على ضدّ الحالة السابقة، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.
وفيه: أنّ الشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حتّى من حيث الزمان يرفعه رأساً[339]، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلًا عن احتماله، فلو كنت محدثاً أوّل النهار ثمّ أيقنت فى الظهر بصيرورتک متطهّراً ثمّ شككت بعد العصر فى الطهارة فى الظهر التى كانت متيقّنة يجرى استصحاب الحدث، لاتّصال زمان المشكوک- أعنى الظهر- بزمان المتيقّن- أعنى أوّل النهار- واليقين الذى تبدّل بالشكّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلًا.
نعم، لو قلنا بحجّيّة قاعدة اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكّ السارى منشأً للأثر، لكنّا لا نقول بحجّيّتها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 290
والحاصل: أنّ الشكّ إذا كان سارياً لا يضرّ القطع بتخلّل اليقين بالضدّ بينه وبين اليقين السابق في جريانِ الاستصحاب، فضلًا عن كونه محتملًا.

ولو كان احتمال التخلّل مضرّاً لكان جريان الاستصحاب فى أشهر موارده ممنوعاً، لأنّ من كان متطهرّاً مثلًا ثمّ شكّ فى صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلًا، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيروته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثيّة، وأيضاً من كان محدثاً ثمّ شكّ فى بقائه كان منشأه احتمال تحقّق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهارة، فهو يحتمل التخلّل بين الشكّ واليقين باليقين بالطهارة.

وبالجملة: لا يكون المثال من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامّة، ونحن نلتزم بجريانه.

ومنها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على ما ذهب إليه السيّد محمّد كاظم صاحب العروة فى الإنائين المشتبهين:
توضيحه: أنّ صاحب العروة رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنّه لو كان عندنا إنائان علم نجاستهما تفصيلًا ثمّ علمنا بصيرورة أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:
الاولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثمّ صار مشتبهاً لأجل الظلمة ونحوها.
الثانية: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أى حصل لنا العلم بصيرورة أحد النجسين- لا على التعيين- طاهراً، من غير سبق علم تفصيلى به أصلًا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 291
الثالثة: أن يحصل العلم بطهارة أحدهما معنوناً بعنوان، كالعلم بطهارة إناء زيد مثلًا، إلّاأنّه غير معلوم لنا.
فيجرى الاستصحاب فى كلّ من الطرفين فى جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما[340].
هذا توضيح ما أفاده السيّد رحمه الله فى العروة.
واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى هذه الصور أصلًا.
أمّا فى الصورة الثانية: فلأنّ جريانه فى كليهما مستلزم للتناقض فى أدلّته، حيث إنّ صدر دليل الاستصحاب- أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- يقتضى نجاسة كلّ من الإنائين، وذيله- أعنى قوله: «انقضه بيقين آخر»- يقتضى طهارة المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسة كلّ منهما وإن كان جارياً فى نفسه، إلّاأنّهما يتعارضان ويتساقطان بسبب العلم الإجمالى، ولو لاه لكان جارياً فيهما، لتماميّة أركانه.
وأمّا فى الصورة الاولى: فلاختلال أركان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصداقيّةً لدليله، توضيحه: أنّا إذا علمنا تفصيلًا بطهارة أحدهما، كالإناء الواقع فى الجانب الشرقى مثلًا انتقض اليقين بنجاسته بقين آخر، فإذا اشتبه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 292
بالآخر بعد ذلک بسبب عروض الظلمة ونحوها يصدق فى كلّ منهما أنّه كان معلوم النجاسة والآن شكّ فيها، إلّاأنّه لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّه يحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو الذى صار طاهراً، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين على ضدّ اليقين السابق بينهما، ويحتمل أن يكون الذى بقى نجساً، فاتّصل زمانهما ولم يتخلّل بينهما شىء، فلم يحرز الاتّصال، بل يكون شبهة مصداقيّة، لاحتمال أن يكون رفع اليد عن

النجاسة المعلومة سابقاً من قبيل نقض اليقين باليقين واحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ.
وكذلک الحال فی الصورة الثالثة، لأنّ معلوم الطهارة وإن لم يتشخّص فيها تشخّصاً تامّاً، إلّاأنّه مشخّص بعنوانه، فيحتمل فی كلّ منهما أن يكون هو إناء زيد، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، ويحتمل أن يكون هو الإناء الآخر، فاتّصل زمانهما، فيكون هذا أيضاً شبهة مصداقيّة لدليل الاستصحاب[341].
هذا حاصل كلام المحقّق النائينی رحمه الله هاهنا.

تتصوّر إلّافيما انطبق عليه الدليل على أحد الاحتمالين، والمقام ليس كذلك، لأنّ كلًّا من الإنائين إذا أردنا استصحابه إن كان هو إناء زيد كان معلوم الطهارة، وإن كان هو الآخر كان معلوم النجاسة، فليس لنا احتمال ينطبق عليه دليل الاستصحاب، وكذلك الحال فى الصورة الاولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 293
لكن يحصل من هذين اليقينين التعليقيّين شكّ فى بقاء نجاسة كلّ منهما، فيجرى استصحابهما، لتماميّة أركانه.
على أنّ اليقين التفصيلى فى الصورة الاولى صار بعد عروض مثل الظلمة يقيناً إجماليّاً، فليس لنا حين الشكّ يقين تفصيلى أصلًا، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وبعبارة اخرى: إذا علمنا بنجاسة الإنائين أوّل النهار ثمّ علمنا بعد ساعة بصيرورة أحدهما معيّناً طاهراً ثمّ اشتبها بعد ساعة اخرى يكون كلّ منهما بعد الاشتباه مشكوك الطهارة والنجاسة، ولا يكون هذا الشكّ متعلّقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل يشمل ما قبله، أعنى الزمان الذى حصل اليقين التفصيلى بطهارة أحدهما، فيكون الشكّ متّصلًا باليقين بالنجاسة، فأين الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب؟! فلا إشكال- مع قطع النظر عن العلم الإجمالى- فى الالتزام بجريان الاستصحاب فى هذه الصورة، وإذا جرى فيها ففى الصورة الثالثة يجرى بطريق أولى، لعدم علم تفصيلى فيها أصلًا.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الموارد التى ادّعى كونها من قبيل الشبهة المصداقيّة لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ليست كذلك.
فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال فى الصورة الرابعة من صور مجهولى التاريخ غير تامّ.
واحتمل أن يكون مراده إحراز الانفصال فى هذه الصورة.
توضيحه: أنّ عدم الكرّيّة وعدم الملاقاة متيقّنان يوم السبت فى المثال السابق، وفى يوم الأحد الذى علمنا بحدوث أحد الحادثين فيه لا يكون عدم الكرّيّة حين الملاقاة- الذى هو موضوع للأثر لا عدم الكرّيّة فقط- معلوماً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 294
ولا مشكوكاً.
أمّا عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكرّيّة.
وأمّا عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه[342] لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال؟!
وكيف كان، فلا يصحّ الالتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاک فی اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین هو حین جریان الاستصحاب، لا قبله، وفی هذا الزمان الذی هو یوم الاثنین فی المثال یکون زمانهما متّصلین، لأنّا وإن لم نکن یوم الأحد شاکّین فی عدم الکرّیّة حین الملاقاة، إلّاأنّه فی زمان القطع بتحقّق کلا الحادثین- أعنی یوم الاثنین- یصیر یوم الأحد أیضاً کما بعده زمان الشکّ فی عدم الکرّیّة فی زمان الملاقاة وإن لم یکن کذلک قبل مجی الاثنین، فزمان الیقین هو یوم السبت، وزمان الشکّ هو ما بعده، وهما متّصلان کما هو واضح.
وعلم من مطاوی ما ذکرنا أنّ المراد باتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین کون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» والمراد بعدمه عدم کونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشکّ فی کونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخیر من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 295

اضطراب كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلک

ولكن وقع التهافت فى كلام سيدّنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حيث فسّر الاتّصال بصدق نقض اليقين بالشكّ[343] أوّلًا، ثمّ ذكر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[344] وذكر له احتمالين لم يكن واحد منهما منطبقاً على ما استظهرناه من كلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذى ذكرناه آنفاً وقلنا بأنّه خلاف ظاهر كلامه، والثانى احتمال آخر غيرهما.
وظاهره أنّ عدم إحراز الاتّصال مغاير لما ادّعاه صاحب الكفاية، وهو الشكّ فى صدق نقض اليقين بالشكّ، وإلّا فلم يكن للإعراض عن تفسير كلامه بما استظهرناه منه وجه.
بل نقل[345] عن شيخه العلّامة الحائرى رحمه الله كلاماً يصرّح بتغايرهما وتلقّاه بالقبول.
ثمّ احتمل[346] عند البحث عمّا إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً أن يكون مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.
وهذا الكلام كما ترى مضطرب كمال الاضطراب، لاستلزامه القطع بكون عدم إحراز الاتّصال عبارةً عن عدم إحراز نقض اليقين بالشكّ مرّة، والقطع بتغايرهما اخرى، واحتمال اتّحادهما ثالثةً.[347]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج6 ؛ ص295
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 296
وحاصل جميع ما تقدّم فى هذه الصورة الرابعة: أنّ الأثر لو كان لعدم أحد الحادثين فى زمان الآخر يجرى الاستصحاب، وأمّا لو كان عدم كلّ منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان يتعارضان ويتساقطان.
هذا تمام الكلام فى مجهولى التاريخ.

صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً

وأمّا إذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً فله أيضاً صور كثيرة عين ما تقدّم فى مجهولى التاريخ طابق النعل بالنعل.
وحكم ثلاث صور منها- أعنى ما إذا كان الأثر مترتّباً على الوجود الخاصّ، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد كان التامّة، أو عليه بنحو مفاد كان الناقصة، أو على عدمه بنحو مفاد ليس الناقصة المعبّر عنه بالعدم النعتى فى زمان الآخر- حكم مجهولى التاريخ، فلا نطيل الكلام بتكرار البحث هاهنا.
إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر مترتّباً على عدمه بنحو مفاد ليس التامّة المعبّر عنه بالعدم المحمولى فى زمان الآخر.

فالمحقّق الخراسانى رحمه الله فصّل فى هذه الصورة بين ما إذا كان الأثر مترتّباً على عدم مجهول التاريخ وبين ما إذا كان مترتّباً على عدم معلومه، فقال بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.
أمّا الجريان فى الأوّل فلإحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.
توضيحه: أنّا إذا علمنا بعدم الكرّيّة وعدم الملاقاة يوم السبت مثلًا وعلمنا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 297
بحدوث الملاقاة يوم الاثنين، وفى الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقّق الكرّيّة، لكن نشكّ فى أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء معتصماً حين الملاقاة، أو يوم الثلاثاء حتّى لا يكون كذلك، فزمان الشكّ هو يوم الاثنين الذى علم حدوث الملاقاة فيه، فلا فرق بين أن نعبّر عنه بزمان الملاقاة أو بيوم الاثنين، وحيث إنّا قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا لو حظ تقدّم الحادث وتأخّره بالإضافة إلى أجزاء الزمان فلا إشكال فى استصحاب عدم الكرّيّة إلى زمان الملاقاة، لأنّ الشكّ فى بقائه إلى زمان الملاقاة عبارة اخرى عن الشكّ فى تقدّم الكرّيّة على يوم الاثنين وتأخّرها عنه، فيجرى استصحاب عدمها إلى يوم الاثنين الذى هو عبارة اخرى عن زمان الملاقاة.
وأمّا عدم الجريان فى الثانى فلعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.
توضيحه: أنّا إذا علمنا بعدم الكرّيّة وعدم الملاقاة يوم السبت، وعلمنا بحدوث الكرّيّة يوم الاثنين، وفى الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقّق الملاقاة، لكن نشكّ فى أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء حين الملاقاة قليلًا منفعلًا بها أو الثلاثاء حتّى يكون حين الملاقاة كرّاً معتصماً، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ زمان الشكّ الذى هو زمان الملاقاة إن كان يوم الأحد اتّصل بزمان اليقين الذى هو يوم السبت، وإن كان يوم الثلاثاء انفصل عنه بيوم الاثنين، وبعبارة اخرى: إن كان زمان الملاقاة يوم الأحد فيكون المثال مصداقاً لدليل الاستصحاب، وإن كان يوم الثلاثاء فلا، لصدق نقض اليقين باليقين، لا بالشكّ، فالمثال من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب.
فلا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم على مبنى المحقّق الخراسانى رحمه الله من إمكان تصوير الشبهة المصداقيّة فى الوجدانيّات، ولا يجرى أيضاً عند المحقّق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 298
النائينى رحمه الله، لأنّه تلقّى هذا المبنى بالقبول، حيث استشكل على السيّد صاحب العروة كما عرفت[348].
ولا يخفى أنّ عبارة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام ناقصة جدّاً،

لأنّه اكتفى عند بيان العلّة بقوله: لانتفاء الشكّ فيه فى زمان، وإنّما الشكّ فيه بإضافة زمانه إلى الآخر[349].
ولا يفهم مراده وهو عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين من هذه العبارة كما ترى.

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه فى مجهولى التاريخ إلى جريان الاستصحاب ذهب هنا إلى عدمه، وعلّله بأنّ تاريخ حدوث الكرّيّة معلوم، فهى قبله متيقّن العدم وبعده متيقّن الوجود، فلم نشكّ فيها فى زمان حتّى يجرى الاستصحاب[350].
وفيه: أنّ العلم بالتاريخ يوجب معلوميّتها بالإضافة إلى أجزاء الزمان، لا بالإضافة إلى الحادث الآخر- أعنى الملاقاة- والأثر مترتّب على الثانى، لا الأوّل.
فالحقّ هو جريانالاستصحاب فى عدم معلوم التاريخ فى زمان الآخر أيضاً.
نعم، لو كان عدم كلّ منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، كما فى مجهولى التاريخ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 299

ثمّ إنّهم ذكروا عقيب هذه المسألة الاصوليّة فروض الحالتين المتضادّتين، ونحن أيضاً نذكرها، لكثرة الابتلاء بها، فنقول:
إذا كان الأثر مترتّباً على وجود الحالتين المتضادّتين، وشكّ فى المتقدّم منهما، كما لو تيقّن الحدث والطهارة وشكّ فى المتقدّم منهما، فاختلفوا فى حكمه:

ذهب المشهور إلى جريان استصحابهما وتساقطهما بالتعارض، فلابدّ له من تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.
وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم جريان الاستصحاب أصلًا، لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّا إذا أردنا استصحاب الطهارة مثلًا نحتمل وقوع الحدث بعدها، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، ووقوعه قبلها، فيكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ، فلم يحرز كونه مصداقاً لدليل الاستصحاب، وكذلک إذا أردنا استصحاب الحدث، فلا يجرى الاستصحاب فى المقام، لاختلال أركانه، فلابدّ من تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال[351].

وقال المحقّق فى المعتبر: نحكم على ضدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت طهارة نحكم بكونه محدثاً، وإن كانت حدثاً نحكم بكونه متطهّراً[352].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 300
واختاره سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى مجهولى التاريخ، وفصّل فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأنّه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحالة السابقة فكالمحقّق، وإلّا فكالمشهور، وإن ينطبق المسألتان نتيجةً أحياناً[353].
ومنه يعلم أنّ للمسألة صورتين:
إحداهما: ما إذا لم يعلم الحالة السابقة، ففيها قولان: قول المشهور بجريان الاستصحابين وتساقطهما بالتعارض، وقول المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم الجريان، لاختلال أركانه، ونتيجة القولين فى هذه الصورة واحدة، وهى لزوم تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى عدم جريانهما.
الثانية: ما إذا علم الحالة السابقة، وفيها ثلاثة أقوال: قول المشهور، وقول المحقّق الخراسانى، وقول المحقّق الحلّى بالحكم على ضدّ الحالة السابقة.

ولابدّ قبل التحقيق فى المسألة من ذكر امور مقدّمةً:
أ- أنّ البحث فعلًا فى مجهولى التاريخ، وأمّا ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتى البحث فيه.
ب- أنّ البحث فيما إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين مساوية في الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلًا كان السابق أيضاً كذلک، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.
نعم، لا يعتبر الوحدة النوعيّة، فإن كان السابق بولًا والعارض نوماً مثلًا كفى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 301
ج- أنّهم اتّفقوا فى أنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلى للمتقدّم منها، فإذا كان متطهّراً ثمّ خرج منه البول ثمّ الريح من دون أن يتوضّأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهارة جديدة، وأمّا الريح فلا يكون له أثر فعلي هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنّه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثّراً.
لا يقال: دعوى الاتّفاق على ذلک ممنوعة، لأنّهم اختلفوا فى أنّ القاعدة فى الأسباب المتعاقبة هل هى التداخل أو عدمه؟
فإنّه يقال: نعم، ولكنّهم اتّفقوا فى خصوص الطهارة والحدث أنّ التأثير الفعلى لا يكون إلّاللسبب الأوّل.
إذا عرفت هذا فنقول:
الحقّ ما ذهب إليه المحقّق رحمه الله فى المعتبر، لأنّ المكلّف إذا كان محدثاً فى أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ فى المتقدّم والمتأخّر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقّنة مما لا إشكال فيه، ولا يجرى استصحاب الحدث، أمّا الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأمّا اللاحق فلأنّ أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأوّل لا تأثير له أصلًا، وإنّما هو مؤثّر على الاحتمال الثانى، والعلم الإجمالى لا يكون منجّزاً إلّافيما إذا كان مؤثّراً على جميع أطرافه، مثلًا إذا كان لنا إنائان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثمّ تيقّنّا بوقوع قطرة من الدم فى أحدهما إجمالًا يجرى استصحاب طهارة ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالى لو وقعت فى الإناء النجس.
وكذلک الحال لو كان متطهّراً فى أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ فى المتقدّم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 302
لا استصحاب الطهارة، لأنّها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها فى رفع الحدث، بل هى طهارة تجديديّة استحبابيّة فقط، فلا يكون العلم الإجمالى

بحدوثها إمّا قبل الحدث أو بعده مؤثّراً، فهذا العلم كلا علم، فلا يجرى استصحاب المعلوم بالإجمال كذلک.
والحاصل: أنّ الحقّ هو الأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق فى المعتبر.

وأمّا إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً، فإمّا أن تكون الحالة السابقة عليهما هى الحدث أو الطهارة، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون تاريخ الحدث معلوماً أو تاريخ الطهارة، فهاهنا صور أربع لابدّ من ملاحظة حكم كلّ منها.
الصورة الاولى: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث وكان تاريخ الطهارة معلوماً، كأن تيقّن كونه محدثاً فى أوّل النهار وعلم بصيرورته متطهّراً فى أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث آخر منه، ولكنّه شكّ فى خروجه قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الطهارة فقط، للعلم بتاريخ حدوثها تفصيلًا، ولكونها مؤثّرةً سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها كما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنّه لا يكون معلوماً تفصيلًا ولا مؤثّراً على كلّ حال، لأنّه يكون مؤثّراً لو وقع بعد الطهارة، وأمّا لو وقع قبلها فلا، فلا يجرى استصحابه، ففى هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق رحمه الله.
الصورة الثانية: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث وكان تاريخ الحدث الجديد معلوماً، كأن تيقّن كونه محدثاً فى أوّل النهار وعلم بخروج حدث آخر أيضاً فى أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة إمّا قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث والطهارة كليهما ويتساقطان
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 303
بالتعارض، أمّا استصحاب الطهارة فلكونها مؤثّرة على كلّ حال، وأمّا الحدث فإنّه وإن لم يكن مؤثّراً لو وقع قبل الطهارة إلّاأنّ تاريخ حدوثه معلوم تفصيلًا، وهو أوّل الزوال، ونشكّ فى ارتفاعه، فيستصحب ويعارض استصحاب الطهارة، فيتساقطان، فيجب تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينيّة، ففى هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لكنّه لأجل قاعدة الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقّق فى أوّل الزوال.
الصورة الثالثة: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة وكان تاريخ الطهارة الجديدة معلوماً، كأن تيقّن كونه متطهّراً فى أوّل النهار وعلم بأنّه توضّأ أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة أيضاً يجرى استصحاب الطهارة والحدث كليهما، أمّا الأوّل فلأنّ تاريخ وقوعها معلوم تفصيلًا وهو أوّل الزوال، ونشكّ فى ارتفاعها، فتستصحب، وأمّا الثانى فلكونه مؤثّراً على كلّ حال، فيجرى استصحابه، ويعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان، فنرجع إلى قاعدة الاشتغال، ففى هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة بمقتضى قاعدة الاشتغال.
الصورة الرابعة: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة وكان تاريخ الحدث

معلوماً، كأن تيقّن كونه متطهّراً فی أوّل النهار وعلم بخروج حدث منه فی أوّل الزوال، وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففی هذه الصورة يجري استصحاب الحدث فقط، لمعلوميّته تفصيلًا أوّلًا ولكونه مؤثّراً مطلقاً ثانياً، بخلاف الطهارة، فإنّها لا تكون معلومة بالتفصيل ولا مؤثّرةً على كلّ حال، فلا أثر للعلم الإجمالی بها، ففی هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 305

فی استصحاب الامور الاعتقاديّة

استصحاب الامور الاعتقاديّة

اشارة

التنبيه العاشر: أنّهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الاعتقاديّات.
ومنشأ الشبهة فى جريانه أمران:
أحدهما: أنّهم قالوا: إنّ الاستصحاب أصل عملى، فتخيّل بعضهم عدم شموله للاعتقاديّات التى هى من الامور القلبيّة لا العمليّة.
الثانى: احتجاج الجاثليق على الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام باستصحاب النبوّة لإثبات بقاء شريعته.
والحقّ جريان الاستصحاب فيها إذا كان أركانه موجودة، ولا يضرّ تعبيرهم بأنّه أصل عملى، لأنّ معناه أنّه وظيفة للشاكّ تعبّداً فى قبال الأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيعمّ الأعمال الجوانحيّة، كالجوارحيّة.
على أنّ التعبير بكونه أصلًا عمليّاً لم يرد فى آية أو رواية، فالملاک فى جريان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».
وأركانه هى اليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء مع كونه مرتبطا بالشارع، يعنى قابلًا للتعبّد الشرعى، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا يخفى أنّ المراد بالشكّ فى البقاء ما يقابل اليقين، لا الشكّ المتساوى طرفاه فقط، فإذا تحقّق هذه الامور يجرى الاستصحاب، سواء كان من الأعمال الجوارحيّة أو من الامور الاعتقاديّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 306

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

والمحقّق صاحب الكفاية رحمه الله فصّل فى المقام تفصيلًا متيناً، وهو أنّ الامور الاعتقاديّة على قسمين:
الأوّل: ما يكون المطلوب به هو الانقياد والتسليم والاعتقاد، بمعنى عقد القلب عليه من الأعمال القلبيّة الاختياريّة[354]، كالالتزام القلبى بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، فيجرى استصحاب الحكم، وكذا استصحاب الموضوع، مثلًا إذا تيقّن أنّ الالتزام بوجوب صلاة الجمعة كان واجباً وشكّ فى بقائه يجرى استصحاب وجوب الالتزام بذلك[355].
الثانى: ما يكون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فيجرى الاستصحاب فى الحكم، لا الموضوع، فلو كان متيقّناً بوجوب تحصيل القطع بشىء- كتفاصيل القيامة- فى زمان، وشكّ فى بقاء وجوبه يستصحب، وأمّا لو شكّ فى بقاء حياة إمام زمان مثلًا فلا تستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، لأنّ الواجب هو تحصيل القطع بحياة الإمام المعصوم أو بموته، ولا يكفى الاستصحاب[356].
هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وهو تامّ متين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 307

استصحاب النبوّة

وأمّا النبوّة فلو قلنا بكونها ناشئةً من كمال النفس قهراً بلا جعل- كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[357]- فلا وجه لاستصحابها، لأنّها على هذا من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، فلا تكون حكماً شرعيّاً ولا يترتّب عليها أيضاً أثر شرعى مهمّ ولا يرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.
وإن قلنا بكونها مجعولةً من قبل اللَّه تعالى بعد كونه أهلًا لها، كالإمامة[358]- وهو الأظهر، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- فهى وإن كانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل كونها من المجعولات الشرعيّة، فيكون وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا تحتاج فى استصحابها إلى أثر شرعى مترتّب عليه، إلّا أنّه لا يجرى لجهة اخرى.

وهى أنّ الكتابى إن أراد استصحاب نبوّة موسى أو عيسى لتشخيص وظيفة نفسه يرد عليه أنّه إن لم يكن شاكّاً فيها فلا مجال للاستصحاب، وإن كان شاكّاً فيها فلا محالة يكون منشأ شكّه احتمال صدق نبيّنا صلى الله عليه و آله، فلابدّ له من الفحص، لعدم جريان الاصول العمليّة فى الأحكام قبله، وإن كان جارياً فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 308
الموضوعات، فأهمّيّة النبوّة لا تكون بأقلّ من أهمّيّة الأحكام الفرعيّة، فإذا كان الفحص لازماً قبل جريان الاصول فيها ففى النبوّة بطريق أولى، ونحن نقطع بأنّه لو بحث عن دين الإسلام لقطع بحقّانيّته وارتفاع النبوّة السابقة، ولا يبقى مجال لاستصحابها. هذا أوّلًا.
وثانياً: لا يكون الاستصحاب حجّةً ذاتاً، فلابدّ له من دليل على اعتباره، مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وليس فى الأديان السابقة دليل عليه.
سلّمنا وجود الدليل عليه فيها، لكنّ النبوّة من الامور التى لابدّ من القطع بها، فلا يكفى استصحابها، على أنّ الشكّ فى بقاء دينه يستلزم الشكّ فى اعتبار هذا الدليل أيضاً.
سلّمنا كفاية الظنّ لإثبات النبوّة، لكنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ بالبقاء أوّلًا، ولا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه ثانياً، والأصل العقلائى حرمة العمل بالمظنّة إلّاما ثبت حجّيّته كما حقّق فى محلّه.
فلا يمكن للكتابى استصحاب نبوّة النبىّ السابق لتشخيص وظيفته.
وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمين عليها[359]، ففيه أوّلًا: أنّ المسلم لا يكون شاكّاً فى بقاء نبوّة النبىّ السابق، بل يكون قاطعاً بارتفاعها، وإلّا فلم يكن مسلماً، فلا مجال لتحميل الاستصحاب عليه.
وثانياً: أنّ التمسّک بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإثبات بقاء النبوّة السابقة أمر يلزم من وجوده عدمه، حيث إنّ الإقرار ببقائها يستلزم عدم تحقّق الإسلام، ولازمه عدم حجّيّة «لا تنقض اليقين بالشكّ» رأساً، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 309

وثالثاً: جعل النبوّة لموسى وعيسى عليهما السلام لا يثبت عندنا إلّامن طريق إخبار القرآن بها، لعدم تحقّق التواتر فيها فى جميع الطبقات، وتحريف التوراة والإنجيل قطعاً، ألا ترى أنّ فيهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلى الأنبياء العظام؟! ونحو ذلک من الأباطيل الواضحة.
سلّمنا عدم تحريفهما، لكنّهما لا يكونان معجزة، فإنّ معجزة موسى وعيسى عليهما السلام أشياء اخر غير التوراة والإنجيل، فالطريق إلى العلم بنبوّتهما منحصر بالقرآن الذى لم يحرّف مع كونه معجزة.
ولا يقول بتحريفه إلّامن فى قلبه مرض أو من ليس له اطّلاع عليه.
وبالجملة: لابدّ فى الاستصحاب من اليقين بالحدوث، وطريقه فى المقام منحصر فى القرآن، والتمسّک به لاستصحاب النبوّة السابقة أمر يلزم أيضاً من وجوده عدمه.
فلا يتمكّن الكتابى أيضاً من استصحاب نبوّة النبىّ السابق لإلزام المسلمين عليها.
ولعلّ المراد بقول الرضا عليه السلام: «إنّا نؤمن بنبوّة كلّ موسى وعيسى أقرّ بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه و آله وكافر بنبوّة كلّ من لم يقرّ بذلک»[360]
هذا الجواب الأخير المتقدّم منّا، أى طريق العلم بنبوّتهما إنّما هو القرآن.
وعلى هذا فلا وجه لإيراد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عليه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلّيّاً حتّى يصحّ الجواب المذكور، بل شخص واحد وجزئى حقيقى اعترف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 310
المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلى المسلمين إثبات نسخها[361].
نعم، ما احتملناه فى معنى الحديث خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 311
فى حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

اشارة

التنبيه الحادى عشر: أنّه إذا كان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان كلتيهما، ثمّ خرج عنه بعض الأفراد فى بعض الأزمنة، فشكّ فى حكم هذا الفرد بالنسبة إلى ما بعد ذلک الزمان، فهل يرجع إلى العموم، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟
مثال ذلک، أن يقول المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» فشككنا فى وجوب إكرامه يوم السبت.

فصّل الشيخ رحمه الله فى الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقيّاً وبين ما إذا كان مجموعيّاً، ففى الأوّل لابدّ من الرجوع إلى العامّ، لأنّ لزيد فى المثال فى كلّ يوم وجوب إكرام مستقلّ، خرج منه يوم الجمعة، والشكّ فى خروج يوم السبت من قبيل الشكّ فى تخصيص الزائد، ومرجعه العموم، وفى الثانى لابدّ من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد- على هذا- وجوب إكرام واحد مستمرّ فى طول الزمان، فإذا انقطع فى زمان فإثباته بعد ذلک الزمان يحتاج إلى دليل غير العامّ الذى انقطع حكمه، فلابدّ من استصحاب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 312
حكم المخصّص[362].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: لابدّ من ملاحظة المخصّص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيداً، فللمسألة أربع صور:
الاولى: ما إذا كان العموم مجموعيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ فى غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعامّ على حكمه، لعدم دخوله على حدة فى موضوعه، وإنّما كان داخلًا فى موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجىء الخاصّ، فإذا شككنا فى وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسّک بالعامّ، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورده يوم الجمعة فقط، فلابدّ من التمسّک بذيل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.
هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليلة الخميس مثلًا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» وأمّا إذا كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ من الأوّل فلابدّ بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العامّ، فلو قال ليلة الجمعة: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العامّ، وذلک لأنّ الخاص غير قاطع لحكم العامّ، فإنّ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 313
فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العامّ.
مثال ذلک فى الشرعيّات قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»[363] فإنّه عامّ مجموعى بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، واخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا فى بقاء خيار المجلس بعد الافتراق[364]، فلابدّ من الرجوع إلى عموم «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».
لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أوّل البيع، وأمّا إذا شككنا فى بقاء خيار الغبن[365] فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلًا وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العامّ قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرّد الالتفات، فهاهنا يجرى استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسّک بالعامّ.
الثانية: ما إذا كان العموم استغراقيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ قيداً، فالمرجع هو العامّ بلا كلام، ولا يجرى استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسّک بالعامّ، وذلک لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ القضيّة المتيقّنة هى عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكة هى عدمه يوم

السبت.
الثالثة: ما إذا كان العامّ مجموعيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ قيداً، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسّک بالعامّ، فلابدّ من الرجوع إلى سائر الاصول، ففى المثال يجرى أصالة البراءة من وجوب الإكرام يوم السبت.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 314
الرابعة: ما إذا كان العامّ استغراقيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ ظرفاً، فلابدّ من التمسّک بالعامّ، ولكنّه لو فرض عدم دلالة العامّ لكان الاستصحاب مرجعاً[366].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المرجع هو العامّ فى جميع الصور، وذكر لتقريب مرامه اموراً:
الأوّل: أنّه يتصوّر ورود العامّ على أنحاء ثلاثة:
أ- أن يلاحظ المتكلّم الأزمنة بنحو الاستغراق.
ب- أن يلاحظها بنحو العامّ المجموعى.
ج- أن يلاحظ الزمان مستمرّاً[367]، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء فى كلّ يوم مستقلّاً، ولا بنحو العامّ المجموعى، حتّى لو فرض عدم الوفاء فى زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمرّاً، بحيث لو وفى المكلّف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعة واحدة[368]، ولو تخلّف فى بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة[369] لا بطلب مستقلّ، بل بالطلب الأوّل.
وكذلک لو قال المولى: «لا تهن زيداً» فترک العبد إهانته مطلقاً، كان مطيعاً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 315
له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتكثّرة المستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.
الثانى: أنّ العموم الاستمرارى قد يستفاد من أداة العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».
الثالث: أنّ العموم الأزمانى متفرّع على العموم الأفرادى، فإنّ قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيّتين:
إحداهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانية:
«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الاولى واضح، لكونها بمنزلة الكبرى، والاولى بمنزلة الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلّق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلک أصل، أى كما أنّ الموضوع متقدّم رتبةً على الحكم، فكذلک العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.
الرابع: أنّ لازم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أنّ التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:
«لا تكرم زيداً العالم» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأفرادى فقط، وأمّا العموم الأزمانى فإنّه وإن لم يشمل زيداً إلّاأنّه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.
ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأزمانى فقط.

لا يقال[370]: ظاهر هذا المخصّص أنّه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

زيد كما أنّه مشتمل على يوم الجمعة.
فإنّه يقال: لو كان كذلک لكان «لا تكرم العلماء يوم الجمعة» مضادّاً للعموم الأفرادى، لعدم إمكان كونه مخصّصاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادّته له[371].
هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» مقدّمةً.
ثمّ قال:
إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عامّ أفرادى يتضمّن العموم أو[372] الاستمرار الزمانى بدلالة لغويّة أو بمقدّمات الحمكة وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو مستمرّاً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، أو قوله:
«أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعة فى حكم الفرد المخرج، لا يجوز التمسّک بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامّ الاصولى، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلّق أو دلّت مقدّمات الحكمة على ذلک.
أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلّاً فواضح، لأنّ خروج الفرد فى يوم تصرّف فى العموم الأفرادى التحتانى، فأصالة العموم محكّمة بالنسبة إلى التخصيص الزائد، وأمّا إذا جعل «مستمرّاً» أو «دائماً» أو «أبداً» ظرفاً للحكم فلأنّ خروج بعض الأفراد فى بعض الأيّام ليس تخصيصاً فى العموم

الأفرادى، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجّة عليه وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر ولابدّ من الاكتفاء بالأقلّ، ويكون ظهور الاستمرار فى البقيّة حجّةً.
وإن شئت زيادة توضيح فاعلم أنّه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبة إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمرّ، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً فى قوله:
«وجوب إكرام العلماء مستمرّ» لما عرفت فى المقدّمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً فى العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً فى قوله:
«وجوب إكرامهم مستمرّ» لا فى قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادى، لا الاستمرار الزمانى،

فتقطيع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزماني، فإذا كان ذلک فی کلام واحد ودلیل متّصل، کقوله: «أکرم العلماء مستمرّاً» ینحلّ إلی عموم أفرادی یدلّ علیه الجمع المحلّی باللام وإلی استمرار الحکم الذی یدلّ علیه ظهور القید الذی قام مقام مقدّمات الحکمة فی بعض المقامات، فیکون قوله: «لا تکرم زیداً» تخصیصاً للعموم الأفرادی، و «لا تکرمه یوم الجمعة» تقطیعاً لاستمرار الحکم، وکما یکون العموم حجّة فی البقیّة لدی العقلاء یکون ظهور القید فی استمرار الحکم حجّة فیما عدا مورد التقطیع القطعی لدیهم.

وممّا ذکرنا یعلم حال الإطلاق المستفاد من دلیل الحکمة، فلو فرض أنّ

قوله: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» کما یدلّ بالعموم اللغوی علی الشمول الأفرادی یدلّ علی الاستمرار الزمانی بمقدّمات الحکمة أو مناسبة الحکم والموضوع، بمعنی أنّ لزوم الوفاء بکلّ عقد مستمرّ، لا من قبیل العامّ المجموعی، بل بحیث تکون المخالفة فی بعض الأزمان لا توجب سقوط المطلوبیّة بالنسبة إلی البقیّة، ثمّ دلّ دلیل علی عدم وجوب الوفاء بعقد- کالعقد الربوی- یکون مخصّصاً للعموم الأفرادی، ولا یکون مقیّداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأمّا لو دلّ دلیل علی عدم وجوب الوفاء بعقد فی زمان- کما لو انعقد الإجماع علی عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلی ساعة مثلًا- یکون هذا تقییداً لإطلاقه، لا تخصیصاً لعمومه، لأنّ التخصیص عبارة عن إخراج ما یشمله العموم إخراجاً حکمیّاً، والعموم اللغوی یدلّ علی دخول تمام أفراد العقود فی وجوب الوفاء من غیر تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودلیل المخرج لا یدلّ علی خروج فرد من العامّ رأساً حتّی یکون تخصیصاً، بل یدلّ علی خروجه فی زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق فی الاستمرار، فإذا شکّ فیما بعد الساعة فی لزوم العقد یرجع إلی الشکّ فی زیادة القید لا التخصیص، فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

فقول الشیخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا یلزم من ذلک زیادة تخصیص إذا خرج الفرد فی ساعة أو بعد الساعة مستمرّاً» خلط بین التخصیص والتقیید، لأنّ خروج الفرد فی ساعة تقیید لا تخصیص، وخروجه فی الزائد عن الساعة تقیید زائد یدفع بالأصل[373]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشکالین، نذکر حاصل کلامه فیهما.

فإنّه قال: إن قلت: فرق بين المطلق فى سائر المقامات والمطلق الزمانى الذى نحن فيه، فإنّ قوله: «أعتق رقبةً» يعمّ جميع أفراد الرقبة بإطلاقه، لأنّ أفرادها فى عرض واحد، وكلّهم موجود فى الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبة الكافرة بدليل آخر، فإن شككنا فى خروج الأسود أيضاً فلابدّ من التمسّک بالإطلاق، وأمّا فى الاستمرار الزمانى فإنّ الزمان أمر واحد مستمرّ يوجد جزء منه وينعدم ثمّ يوجد جزء آخر وهكذا، وليس جامعاً لأفراد كثيرة، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلًا فليس لهذا العامّ دلالة على دخول ذلک الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلًا لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق.
هذا إذا استفيد الاستمرار الزمانى من مقدّمات الحكمة.
نعم، إذا كان الاستمرار بالدليل اللفظى، كأن يلاحظ الزمان قطعات مستقلّة وجعل كلّ قطعة منها ملحوظاً فى القضيّة، كأن يقول: «أكرم العلماء كلّ يوم، أو مستمرّاً» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» كان المرجع هو التمسّک بالعموم فيها بعد مورد المخصّص، أعنى يوم السبت.
قلت: نعم، هذا ما أفاده شيخنا العلّامة[374] أعلى اللّه مقامه.
وفيه أوّلًا: أنّ المطلق فى سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيّة استغراقاً وبدلًا، ولم يكن المطلق بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق كالعامّ مفاداً، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 320
المقدّمات إلّاأنّ ما اخذ فى الموضوع- كالرقبة- تمام الموضوع للحكم، وأمّا السريان والشيوع فهو مفاد العامّ، لا المطلق، كما هو المقرّر فى محلّه.
وثانياً: ما الفرق بين كون الاستمرار الزمانى مستفاداً من قوله: «مستمرّاً» وبين كونه مستفاداً من مقدّمات الحكمة، حيث ذهبتم إلى بقائه فى الزمان المشكوک فيه فى الأوّل دون الثانى؟ فإنّ كون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترک بينهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار فى الثانى استلزم أيضاً فى الأوّل، فالفرق بينهما تحكّم.

الفرق بين كون العموم الأزمانى قيداً للحكم وبين كونه قيداً لمتعلّقه

ثمّ قال: فإن قلت[375]: إنّ العموم الأزمانى على قسمين: لأنّه إمّا أن يلاحظ قيداً[376] للحكم، أو لمتعلّقه.
والفرق بينهما من وجهين:
أحدهما: أنّه إن كان قيداً للمتعلّق يمكن بيانه فى نفس دليل الحكم، كأن يقال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً» فكان معناه «إكرام العلماء فى كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً واجب» بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم، فلابدّ من بيانه فى دليل مستقلّ، لكون الحكم بمنزلة موضوعه، وحيث إنّ الموضوع متقدّم على الحكم فلا يمكن بيانهما فى دليل واحد، فلا بدّ له من أن يقول أوّلاً:
«أكرم العلماء» ثمّ يقول بدليل منفصل: «هذا الوجوب يكون فى كلّ يوم أو مستمرّاً».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 321
الثانى: أنّه إن كان قيداً للمتعلّق يمكن التمسّک بالعموم فى موارد الشکّ، فلو قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» وشکّ فى وجوب إكرامه يوم السبت يتمسّک بعموم وجوب إكرام العلماء فى كلّ يوم، لأنّ الموضوع- وهو الإكرام فى كلّ يوم- محرز بالنسبة إلى زيد، وإنّما الشکّ فى خروجه عن الحكم فى يوم السبت، وهو الشکّ فى تخصيص الزائد، فيرجع إلى الحكم- أعنى وجوب الإكرام- كسائر موارد الشکّ فى تخصيص الزائد.
بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم، إذ لا يمكن التمسّک بالدليل الثانى المبيّن للاستمرار، لأنّ الموضوع فى قوله: «هذا الوجوب يكون مستمرّاً أو فى كلّ يوم» هو الوجوب، وإنّما الشکّ فى تحقّق أصل الوجوب بالنسبة إلى يوم السبت، فكيف يتمسّک بهذا الدليل بدون إحراز موضوعه؟
فالحاصل: أنّ العموم الأزمانى إن كان قيداً لمتعلّق الحكم يرجع فى موارد الشکّ فى التخصيص إلى العموم، وإن كان قيداً لنفس الحكم فلا، ولا فرق فى ذلک بين أن يستفاد العموم الأزمانى والاستمرار بدليل لفظى، أو بمقدّمات الحكمة كما فى قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» على فرض إطلاقه بالنسبة إلى الأزمان.
قلت: هذا صحيح لو كان الدليل الثانى بنحو القضيّة الضروريّة بشرط المحمول، أى كان قوله: «الحكم بالوجوب مستمرّ» بمعنى «الحكم بالوجوب المستمرّ مستمرّ» لكنّ الظاهر أنّ الموضوع اخذ بالنسبة إلى المحمول على نحو قضيّة مهملة، لعدم ترتّب فائدة على الضروريّة بشرط المحمول، ووجوب الإكرام المستمرّ[377] وإن لم يحرز بالنسبة إلى زيد،

إلّاأنّ أصل الوجوب بالنسبة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 322
إليه محرز، وقد عرفت أنّ الموضوع فى الدليل الثانى هو أصل الوجوب بنحوالمهملة، لا المستمرّة، فموضوع هذا الدليل محرز، وإنّما الشكّ فى محموله- أعنىالاستمرار- فيتمسّک به لإثباته[378].
هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.
ويمكن المناقشة أيضاً فى قوله بعدم إمكان بيان الحكم والعموم الأزمانى في دليل واحد إذا كان العموم الأزمانى راجعاً إلى الحكم، إلّاأنّ الإمام «مدّ ظلّه» لميكن بصدد بيان جميع إشكالات كلامه رحمه الله.

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» أورد علی نفسه إشکالًا آخر وأجاب عنه حیث قال:
نعم، قد یقال: إنّ مقتضی ما ذکرت من أنّ العموم والإطلاق الزمانیّین- سواء کان مستفاداً من مثل قوله: «أکرم العلماء فی کلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمرّاً» أو من مقدّمات الحکمة- متفرّع علی العموم الأفرادی، وأنّ محطّ التخصیص الأفرادی غیر محطّ التخصیص والتقیید الزمانیّین: هو التفصیل بین ما إذا خرج فرد فی أوّل الزمان وشکّ فی خروجه مطلقاً أو فی زمان، وبین ما إذا خرج فی الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فیتمسّک بالاستصحاب فی الأوّل، وبعموم[379] الدلیل أو إطلاقه[380] فی الثانی؛ لأنّ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 323
الأمر فی الأوّل دائر بین التخصیص الفردی وبین التخصیص الزمانی أو تقیید الإطلاق، فیکون من قبیل العلم الإجمالی بورود تخصیص إمّا فی العامّ الفوقانی، فلا یکون مخالفة للعامّ التحتانی، وإمّا فی العامّ التحتانی، فلا یکون مخالفةً للعامّ الفوقانی، أو یکون من قبیل العلم الإجمالی بورود تخصیص فی العامّ مع بقاء الإطلاق علی ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعی لیس مخالفةً للإطلاق، أو تقییداً فی الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقیید إطلاق دلیل العامّ لیس تخصیصاً حتّی یخالف أصالة العموم، فبعد تعارض الأصلین یتمسّک بالاستصحاب[381].
ویلحق به ما إذا علم خروجه من الأثناء فی الجملة ولا یعلم أنّه خارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فیدور الأمر بین التخصیص الفردی والزمانی، أو التخصیص والتقیید.
وأمّا الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حکم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، کخیار التأخیر[382]، وخیار الغبن، بناءً علی کون ظهور الغبن شرطاً شرعیّاً له، فیتمسّک بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصیص الفردی، بل الأمر دائر بین قلّة التخصیص وکثرته أو قلّة التقیید وکثرته، فیؤخذ بالقدر
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 324
المتیقّن ویتمسّک فی المشکوک فیه بأصالة العموم أو الإطلاق.
وهذا التفصیل تقریباً عکس التفصیل الذی اختاره المحقّق الخراسانی وشیخنا العلّامة فی مجلس بحثه[383]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه» فی تقریر الإشکال.
ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لکنّه ناقش فی اثنین منها:

الأوّل: قوله: ويمكن أن يقال: إنّ أصالة العموم جارية فى العموم الأفرادى الفوقانى ولا يعارضها أصالة العموم فى العامّ التحتانى الزمانى ولا أصالة الإطلاق، لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين فى الرتبة الواحدة، والعموم الأفرادى فى رتبة موضوع العموم والإطلاق الزمانيّين، ففى الرتبة المتقدّمة تجرى أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبة المتأخّرة.
اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ العقلاء فى إجراء الاصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات والتأخّرات الرتبيّة، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ لزوم كون المتعارضين فى الرتبة الواحدة فى التعارض بالعرض[384] فى حيّز المنع، فإنّ العلم الإجمالى بوقوع خلاف ظاهر إمّا فى العامّ الفوقانى أو فى العامّ التحتانى موجب لسقوط الأصلين العقلائيّين لدى العقلاء[385]، انتهى كلامه فى الوجه الأوّل وجوابه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 325

هل المسألة من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

الثانى: قوله: ويمكن أن يُقال: إنّه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» الذى هو الحجّة على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد وكان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلاً فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق فى غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّة من غير حجّة لدى العقلاء، فالمورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقلّ والأكثر، فلابدّ من الاكتفاء بالأقلّ فى رفع اليد عن الحجّة الفعليّة، والعلم الإجمالى المدّعى كالعلم الإجمالى بين الأقل والأكثر المنحلّ عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعيناه.
لكنّه أيضاً محلّ إشكال بل منع، لأنّ مورد الأقلّ والأكثر إنّما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامّين وشكّ فى الأقلّ والأكثر فى أفراده، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آناً[386] فى الفوقانى أو التحتانى فلا، لأنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنى للأقلّ والأكثر[387].
إنتهى كلامه فى الوجه الثانى وجوابه أيضاً.

الثالث: قوله: والتحقيق عدم جريان إلخ.
وحاصله: أنّ أصالة العموم الأفرادى تجرى، بخلاف أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين، وذلک لأنّ الاصول اللفظيّة إنّما تجرى فيما إذا شک فى المراد، لا فى كيفيّة الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ فى وجوب إكرام زيد

العالم قطعاً يتمسّک بأصالة العموم، وأمّا إذا علم أنّه لا يجب إكرام زيد إمّا لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصّص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالماً، فخروجه بنحو التخصيص، فلا مجال للتمسّک بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالاصول اللفظيّة التى هى اصول عقلائيّة لا تجرى عندهم إلّافيما إذا ترتّب عليها أثر عملى.
إذا عرفت ذلک فنقول فى المقام: لا يترتّب على أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين أثر عملى، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذى علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص على العموم الأفرادى[388] فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عمليّاً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادى، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملى[389].
هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» فى جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.
وتحصّل من جميع ما ذكره أنّ الحقّ فى جميع الموارد هو الرجوع إلى دليل العامّ، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزمانيّان، وفيما إذا خرج فى أوّل الزمان هو العموم الأفرادى.
وهو كلام صحيح متين.

فى المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب

المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب

اشارة

التنبيه الثانى عشر: أنّ الشكّ المقابل لليقين فى أدلّة الاستصحاب ليس بمعنى الاحتمال المساوى بالنسبة إلى البقاء واللابقاء، بل هو خلاف اليقين، فيعمّ الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً.
وذلک أوّلًا: لأنّه معناه بحسب اللغة والعرف العامّ.
إن قلت: فكيف اريد منه فى قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر»[390] وسائر أخبار الشكوک فى عدد ركعات الصلاة، الاحتمال المساوى فقط؟
قلت: هذا لأجل القرينة التى تدلّ على اعتبار الظنّ فى عدد الركعات، فلا يضرّ بالمدّعى، وهو كونه لو خلّى وطبعه بمعنى غير اليقين لغةً وعرفاً.
وثانياً: لأنّ ذلک مقتضى مقابلته باليقين فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حيث إنّ النهى عن نقض اليقين بالشكّ إنّما هو باعتبار كون اليقين مبرماً ومستحكماً وكون الشكّ غير مبرم، ولا يختصّ هذا بالشكّ المساوى بالنسبة إلى البقاء واللابقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً أمر غير مبرم، فلا يجوز نقض اليقين به أيضاً بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».
وثالثاً: لأنّ ذلک مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنّ ظاهره

أنّه فى بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنّه ليس إلّااليقين.
ورابعاً: لأنّ مقتضى قوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» عقيب سؤال زرارة: «فإن حرّک فى جنبه شىء وهو لا يعلم» فإنّ من حاله كذلک فهو يظنّ بتحقّق النوم، فقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» ورد فى مورد الظنّ بارتفاع الحالة السابقة، سلّمنا إمكان كونه على حال حرّک فى جنبه شىء وهو لا يعلم مع عدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قد يظنّ به من هذا الحال وقد لا يظنّ، إلّا أنّ ترک الإمام عليه السلام الاستفصال يفيد الإطلاق، فقوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» يدلّ على جريان استصحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرّک شىء فى جنبه أم لا.
فالحاصل: أنّ المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب هو خلاف اليقين.
وقد عرفت سابقاً[391] أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّة، لا خصوص القطع، لقلّة تحقّق القطع بالأحكام وموضوعاتها جدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص اليقين فيها بالقطع يستلزم كونها قليل المورد، بل بلا مورد.
على أنّ مورد الصحيحة الاولى هو الوضوء، ومورد الصحيحة الثانية طهارة الثوب، وهما ممّا لا طريق إلى القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحيحاً مع

جميع شرائطه من دون إعمال قاعدة أو أصل أو بيّنة ممّا لا طريق إليه، وهكذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرّات النجس فى الماء الذى غسل به وإن كان بحراً ممّا لا دافع له، فأين اليقين بالوضوء وبطهارة الثوب؟
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا تنقض الحجّة باللاحجّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 329
هذا بناءً على ما اخترناه من أنّ «اليقين» فى أخبار الباب يكون بمعناه، وأمّا على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ المراد به هو المتيقّن، لكن لا بما هو متيقّن، بل ذاته، ويكون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بمعنى «لا تنقض المتيقّن بالشكّ»[392] فلا وجه للاستدلال على كون الشكّ فى أخبار الباب خلاف اليقين بمقابلته باليقين فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّه على مذهبه يكون مقابلًا للمتيقّن، لا لليقين، سيّما أنّه أراد بالمتيقّن ذاته، كالطهارة مثلًا، فلا يكون الشكّ مقابلًا لليقين.
نعم، له أن يستدلّ على كون المراد بالشكّ فى باب الاستصحاب خلاف اليقين بالوجوه الثلاثة الاخر المتقدّمة.

واستدلّ الشيخ أيضاً بوجهين آخرين[393] ذكرهما المحقّق الخراسانى رحمه الله وناقش فيهما[394]:
الأوّل: الإجماع التقديرى، فإنّهم وإن اختلفوا فى حجّيّة الاستصحاب على أزيد من عشرة أقوال واختلف القائلون بالحجّيّة أيضاً فى أنّ مدركه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّاأنّهم اتّفقوا على أنّه لو كان حجّة من باب الأخبار لكان حجّة مطلقاً، أى ولو ظنّ بالخلاف، فضلًا عن الظنّ بالوفاق.
وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وهو ليس بحجّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 330
وثانياً: أنّ مدركهم معلوم لنا، فإنّ كلّ واحد منهم ذكر دليل مذهبه.
وثالثاً: لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام؛ فإنّ الرأى التقديرى لا يعقل بالنسبة إليه؛ لأنّه عالم بالواقع.
الثانى: أنّ الظنّ بخلاف الحالة السابقة إن كان من الظنون التى علم بعدم اعتبارها- كالظنّ القياسى- فوجوده كعدمه عند الشارع، فكما يجرى الاستصحاب لو لم يكن هذا الظنّ يجرى أيضاً مع وجوده، وإن كان من الظنون التى شكّ فى اعتبارها فرفع اليد عن الحالة السابقة به يكون نقضاً لليقين بالشكّ.
وفيه: أنّ عدم حجّيّة الظنّ القياسى ونحوه يكون بمعنى عدم إثبات الحكم الشرعى به، لا أنّ وجوده كعدمه رأساً، والشاهد على هذا أنّه لو نذر تصدّق عشرة دراهم مثلًا إن ظنّ بعدم وجوب صلاة الجمعة ثمّ حصل له الظنّ به من طريق القياس وجب عليه التصدّق، وإن لم يثبت به عدم وجوب صلاة الجمعة، فقوله: «الظنّ القياسى ليس بحجّة» يكون بمعنى عدم ثبوت الحكم به، ولا يدلّ على أنّ وجوده كالعدم رأساً.
وكون الظنّ بالخلاف من الظنون التى شكّ فى اعتبارها لا يوجب صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحالة السابقة، لأنّ شرطه وحدة متعلّقهما، مع أنّ متعلّق اليقين فى المقام هو الطهارة مثلًا ومتعلّق الشكّ هو الحجّيّة وعدم الحجّيّة، فلا تتّحد القضيّتان.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 331
فى اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها

خاتمه: فيما يعتبر فى جريان الاستصحاب

اشارة

وهو أمران:

الأوّل: فى اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوک فيها

اشارة

وقد يعبّر عنه ببقاء الموضوع، وهل معناه أنّه لا بدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا كان قيام زيد متيقّناً ثمّ شككنا فى بقائه فلابدّ من إحراز وجود زيد خارجاً حتّى يجرى استصحاب قيامه؟
فى هذا المعنى إشكال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى لا يعقل فى استصحاب وجود الموجودات عند الشكّ فى بقائها، فإنّ زيداً إذا كان موجوداً سابقاً ثمّ شككنا فى وجوده فلا معنى لأن يقال: يشترط فى استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنّه لو كان محرز الوجود لم يعقل استصحابه.

كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشيخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنى إلى معنى آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، قال:

المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 332

فلابدّ من تحقّق زيد فى الزمان اللاحق على النحو الذى كان معروضاً فى السابق، سواء كان تحقّقه فى السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام فى السابق بوصف وجوده الخارجى وللوجود بوصف تقرّره ذهناً لا وجوده الخارجى[395]، [396]، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّه لا يمكن أن يكون بوصف وجوده الذهنى أيضاً معروضاً للوجود، لما ثبت فى الحكمة من تضادّ الوجود الخارجى مع الذهنى، فما هو موجود فى الذهن لا يمكن أن يوجد فى الخارج بوصف تقرّره ذهناً، وما هو موجود فى الخارج لا يمكن أن يوجد فى الذهن بوصف وجوده الخارجى، فكيف يمكن أن يقال: قولنا: «زيد موجود» يكون بمعنى «زيد المتقرّر فى الذهن موجود فى الخارج»؟!
فالموضوع فى هذه القضيّة هو ذات زيد ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهنى والخارجى، فإنّ ذات زيد كذلك قد يكون موجوداً وقد لا يكون موجوداً، كماهيّة الإنسان مثلًا، فإذا قلنا: «زيد موجود» لا يكون زيد بوجوده الخارجى موضوعاً حتّى يستلزم كون القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهنى حتّى يلزم الاستحالة العقليّة.
على أنّ قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر فى أنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 333
المستصحب هو محمول القضيّة فقط، مع أنّه تمام القضيّة لا المحمول فقط، وذلک لأنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب هو قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» واليقين والشكّ ونحوهما من الأوصاف القائمة بالنفس- كالظنّ والوهم- لا تتعلّق بالتصوّرات، فإذا قلنا: إنّى متيقّن بزيد، أو بقيامه، أو بالطهارة مثلًا، يكون فيه تسامح فى التعبير، ومعناه «إنّى متيقّن بأنّ زيداً موجود، وبأنّ قيام زيد موجود، وبأنّى متطهّر» وإلّا فمجرّد «زيد، أو قيامه، أو الطهارة» بمعناها التصوّرى لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا يعقل تعلّق اليقين به، وكذلک الأمر فى الشكّ والظنّ والوهم.
فلا يمكن أن يكون المستصحب الذى هو متعلّق اليقين والشكّ بمقتضى أخبار الاستصحاب من التصوّرات، بل لابدّ من أن يكون أمراً تصديقيّاً، وهو القضيّة[397] بتمامها، لا خصوص محمولها، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمه الله.
فتحصّل ممّا تقدّم أنّ متعلّق اليقين فى الاستصحاب يكون قضيّة، وكذلک متعلّق الشكّ، فلنا قضيّتان: متيقّنة، ومشكوكة، ولابدّ من وحدتهما موضوعاً ومحمولًا بمقتضى أخبار الباب، إذ لا معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشكّ فى قيام عمرو، وكذلک لا معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشكّ فى عدالته، فإنّ النقض لا يتعقّل فيهما، فالأخبار بسبب اشتمالها على كلمة «النقض» تدلّ على اشتراط وحدة القضيّتين.

فالتعبير عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع ليس فى محلّه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 334

ومن هنا ظهر فساد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قال باعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة موضوعاً[398].
إذ لا يكفى الاتّحاد فى خصوص الموضوع فى الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد بين القضيّتين.
نعم، إنّه بعد قوله بلزوم الاتّحاد موضوعاً قال: «كاتّحادهما حكماً».
لكنّه يدلّ- بمقتضى التشبيه- على كون الاتّحاد فى المحمول أوضح من الاتّحاد فى الموضوع فى نظره، وهو فاسد، فإنّ الاتّحاد فى الموضوع والمحمول يستفاد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما عرفت، فلا يكون الاتّحاد فى المحمول مقدّماً على الاتّحاد فى الموضوع، بل هما فى رتبة واحدة، والدليل عليهما واحد، فلا يكون أحدهما أوضح والآخر أخفى.

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله استدلّ على ما ذهب إليه من اعتبار بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً فى السابق بوجه عقلى:
وهو أنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به فإمّا أن يبقى فى غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى فى موضوع غير الموضوع السابق، فإن اريد إبقاء العرض السابق بشخصه فى موضوع آخر فهو أيضاً محال، لاستحالة انتقال العرض، وإن اريد إثبات مثله فى موضوع آخر فلا يشمله تعريف الاستصحاب، فإنّه عبارة عن «إبقاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 335
ما كان» وإثبات مثل العرض السابق لا يكون منه، فلابدّ من إحراز وجود الموضوع فى الزمان اللاحق[399].
ويرد عليه أوّلًا: أنّه مبنىّ على مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإنّ الشرط هو اتّحاد القضيّتين، لإبقاء الموضوع.
وثانياً: أنّه مبنىّ أيضاً على ما ذهب إليه من أنّ المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أيضاً بطلانه، فإنّ المستصحب تمام القضيّة، لا المحمول فقط.
وثالثاً:- وهو الإشكال الأساسى الوارد على قلب هذا الدليل[400]- أنّا سلّمنا كونه خصوص العرض والمحمول، لكنّ الشارع لم يحكم بإبقاء العرض، بل حكم بترتيب آثاره عليه، فإنّا إذا شككنا فى بقاء عدالة زيد يكون معنى قوله:
«لا تنقض اليقين بالشكّ» ترتيب آثار العدالة، لا الحكم بإبقائها، فإنّها أمر تكوينى لا يرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنّما هو ترتيب آثارها الشرعيّة، فأين الحكم ببقاء العرض حتّى يقال: كيف يحكم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟
ثمّ إنّه بعد ما علم لزوم اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا فلابدّ من إحرازه وجداناً، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً موجود ثمّ شككنا فيه، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيداً عادل ثمّ شككنا فى بقاء عدالته مع العلم بحياته، فإنّ الاتّحاد فى هذين المثالين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 336
محرز بالوجدان.
إنّما الإشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً عادل مثلًا ثمّ شككنا فى عدالته وحياته كلتيهما، فاستصحاب العدالة هل يجرى أم لا؟
والحقّ جريانه، لأنّ الموضوع فى مثل هذه القضيّة عند العرف هو نفس زيد

وماهيّته من غير أن يكون الوجود والحياة دخيلًا فيه، فإنّ وجود الماهيّة عند العرف من الحيثيّات التعليليّة لعروض العوارض عليها، فكأنّه قيل: «زيد عادل لكونه حيّاً» أو تكون القضيّة عند العرف من قبيل القضايا الحينيّة، فكأنّه قيل: «زيد عادل حينما كان حيّاً» فالاتّحاد بين القضيّتين محرز وجداناً، لأنّا علمنا بعدالة زيد وشككنا فى بقائها، فلا إشكال فى استصحابها.
نعم، لو اخذ بعض الأوصاف فى لسان الدليل قيداً فى الموضوع، كأن يقال: «إذا كان زيد الحىّ عادلًا يجوز أو يجب تقليده» ثمّ شككنا فى بقاء عدالته وحياته كلتيهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحراز الاتّحاد، فإنّ القضيّة المتيقّنة «زيد الحىّ عادل» بخلاف المشكوک فيها، فإنّ الحياة لم تحرز فيها حتّى يقال: إنّا نشكّ فى بقاء عدالة زيد الحىّ.
لا يقال: يجرى الاستصحاب فى حياته أوّلًا، فإنّ كونه حيّاً كان متيقّناً أيضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب يجرى فى عدالته، لصدق قولنا: «إنّا نشكّ فى بقاء عدالة زيد الحىّ» حينئذٍ.
فإنّه يقال: لا يثبت باستصحاب حياته موضوع قضيّة «زيد الحىّ عادل» لعدم كونه [401] أثراً شرعيّاً للحياة.
على أنّ الوصف اخذ فى موضوع القضيّة محرزاً بالوجدان، واستصحاب

الحياة لا يثبت إلّابقاء «زيد الحىّ» تعبّداً، فلم يحرز الموضوع وجداناً باستصحاب الحياة.
فالحاصل: عدم جريان الاستصحاب فيما إذا اخذ بعض الأوصاف قيداً فى الموضوع وشكّ فى بقاء هذا القيد والمحمول كليهما، لعدم إحراز الاتّحاد بين القضيّتين.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله قال: لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لأنّه إذا قال: «إذا كان زيد حيّاً عادلًا يجوز تقليده» وشككنا فى بقاء حياته وعدالته يجوز إحراز الحياة والعدالة بالاستصحابين، كما يجوز إحراز أحد جزئى المركّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب فى المثال كلا الوصفين للموضوع الذى هو زيد ونرتّب الأثر- وهو جواز التقليد- على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالأصل[402]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

والجواب عنه أنّه وقع الخلط فی کلامه، فإنّه مثّل بقضیّة لا یکون موضوعها مقیّداً بوصف، بل کان الموضوع فیها زیداً فقط، ولکن له محمولان شکّ فی بقاء کلّ منهما، ونحن أیضاً نقول بجریان الاستصحاب فیهما[403] لترتیب
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 338
الأثر الشرعی.
إلّا أنّه لا یرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما یکون فیما إذا اخذ أحد الوصفین قیداً للموضوع، کأن یقال: «إذا کان زید الحیّ عادلًا یجوز تقلیده».
فثبت إلی هنا أنّه یعتبر فی جریان الاستصحاب وحدة القضیّتین وأنّه لابدّ من إحرازها وجداناً.

بقی الکلام فی أنّ الملاک فی الاتّحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدلیل الشرعی؟
وتظهر الثمرة فی أنّ الملاک لو کان نظر العقل لا یجری الاستصحاب فی الأحکام أصلًا، لأنّه کلّما شکّ فی بقاء الحکم کان لأجل الشکّ فی بقاء موضوعه، ولا یتصوّر کون الموضوع محرزاً بنظره ومع ذلک شکّ فی بقاء حکمه، ألا تری أنّه إذا شکّ فی بقاء وجوب صلاة الجمعة یکون هذا الشکّ ناشیاً عن تغییر خصوصیّة من خصوصیّات الموضوع عقلًا، وهو أنّ موضوع القضیّة المتیقّنة صلاة الجمعة فی زمن حضور المعصوم وموضوع المشکوک فیها صلاة الجمعة فی زمان الغیبة.
فلا یعقل أن یجری الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة لو کان ملاک الاتّحاد نظر العقل حتّی فی باب النسخ، فإنّ العقل لا یحتمل النسخ إلّاإذا تغیّر بعض خصوصیّات الموضوع، فلا یجری استصحاب عدم النسخ أیضاً لو کان الملاک
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 339
فی الاتّحاد نظر العقل.
بل لا یجری علی ذلک فی بعض الشبهات الموضوعیّة أیضاً، کالشکّ فی بقاء الوضوء الناشی عن عروض الخفقة أو الخفقتین الذی هو کان مورد الصحیحة الاولی لزرارة، فإنّ موضوع القضیّة المتیقّنة والمشکوک فیها متغایران فیه عقلًا، لتغایر الإنسان الذی عرض علیه الخفقة والخفقتان والذی لا یکون کذلک بحسب نظر العقل، وکالشکّ فی بقاء کرّیّة الماء، فإنّ الماء الذی علم بکرّیّته کان أکثر من الذی شکّ فی بقاء کرّیّته، فلا تتّحد القضیّتان عقلًا.
فما یظهر من المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان الاستصحاب فی جمیع موارد الشبهة الموضوعیّة لو کان الملاک فی الاتّحاد حکم العقل[404]، فاسد.
نعم، الحکم کما قال فی المثال الذی ذکره، وهو استصحاب حیاة زید، فإنّ القضیّة المتیقّنة فیه «زید حیّ» والموضوع فی مثله- کما عرفت[405]- نفس زید وماهیّته وهو کذلک موجود فی زمان الشکّ حتّی بنظر العقل، فلا إشکال فی استصحاب حیاته، لاتّحاد القضیّتین عقلًا.
فلا یصحّ القول بأنّ المناط فی بقاء الموضوع نظر العقل، وإلّا انسدّ باب الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة وبعض الشبهات الموضوعیّة.
هذا هو الفرق بین أخذ الموضوع من العقل وغیره.
والفرق بین أخذه من العرف وبین أخذه من لسان الدلیل أنّ الشارع إذا قال: ِ «الماء المتغیّر نجس» وعلمنا بتغیّر ماء فی أحد أوصافه الثلاثة، فصار

نجساً بحسب هذا الدليل، فإن زال تغيّره من قبل نفسه فهل يجرى استصحاب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 340
النجاسة أم لا؟ تظهر ثمرة الفرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل فى هذا المثال، فإنّ العرف بعد الشكّ فى بقاء النجاسة لأجل زوال التغيّر من قبل نفسه يحكم ببقاء الموضوع ويقول: «هذا الماء كان نجساً والآن نشكّ فى بقاء نجاسته» فيجرى الاستصحاب، بخلاف ما لو كان الملاک لسان الدليل، فإنّ النجاسة حملت فى لسان الدليل على الماء المتغيّر، وبعد زواله لا يبقى هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسة.
وهذا هو الفرق بين كون الملاک فى اتّحاد القضيّتين نظر العرف أو لسان الدليل.

إشكال ودفع

هاهنا شبهة: وهى أنّا ذكرنا غير مرّة أنّ المتّبع فى مفاد الأدلّة الشرعيّة هو فهم العرف، فكيف يتحقّق الفرق بين لسان الدليل ونظر العرف فى بقاء الموضوع؟!

كلام صاحب الكفاية فى الجواب عن الشبهة

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنها فى الكفاية بأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثمّ شككنا فى حرمة الزبيب على تقدير الغليان، كان موضوع الدليل الشرعى بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولكنّهم يتخيّلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع أنّ الموضوع أعمّ من العنب، لكن لا بحيث يصير ذلک الارتكاز وتلک المناسبة موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتّب الحرمة على خصوص عنوان العنب.

وبعبارة اخرى: إنّ العرف يرون أنّ موضوع الحرمة هو العنب، لكنّهم مع

ذلک يتخيّلون بحسب ارتكازهم أنّ الموضوع أعمّ منه ومن الزبيب وأنّ العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، إلّاأنّهم مع ذلک لا يجترؤون أن يحكموا بشمول نفس الدليل الشرعي للزبيب، لكنّهم يثبتون حكمه بالاستصحاب، لأنّ الزبيب لو لم يكن محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ويصدق نقض اليقين بالشكّ[406].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

وفيه: أنّ الارتكازات والتخيّلات العرفيّة إن كانت بحيث توجب صرف الدليل عمّا هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتّى كان قوله:
«العنب إذا غلى يحرم» بمعنى «العنب والزبيب إذا غلى يحرم» فالمتّبع فى موضوع الدليل هذا الظهور الثانى لا الظهور البدوى المتزلزل، فلم يتحقّق فرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل، وإن لم تكن بهذه المثابة[407] فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائدة بقاء الموضوع التخيّلى فيه.
فلم يحصل الفرق أيضاً بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل.
فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بينهما غير تامّ.
ولأجل هذا الإشكال التزم المحقّق النائينى رحمه الله بعدم الفرق بينهما، وقال بكون الفرق بينهما بدويّاً يزول بعد الدقّة العرفيّة، فلا يعتمد عليه[408].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 342

كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى المسألة

والحقّ ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ الفرق بين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعى وبين أخذه من العرف أنّ الموضوع فى قوله: «العنب إذا غلى يحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا يرتبط بالزبيب أصلًا، والشاهد على ذلک أنّک لو اشتريت العنب من زيد مثلًا لا يجوز له أن يدفع إليک الزبيب فى مقام تسليم المبيع، فمفهوم العنب عند العرف لا يشمل الزبيب ولا يرتبط به أصلًا[409]، لكنّ العنب الخارجى إذا يبس وصار زبيباً يشير العرف إليه ويقولون: هذا الموجود الخارجى كان قبل يبوسته إذا غلى يحرم، والآن نشكّ فى أنّه إذا غلى يحرم أم لا؟ فيستصحب، وذلک لأنّ العنب والزبيب مع كونهما متغايرين عندهم مفهوماً تكون ماهيّتهما واحدةً، والعنبيّة والزبيبيّة وصفان لهذه الماهيّة الواحدة.

وبالجملة: إنّ العنب قبل أن يبس وصار زبيباً يكون إذا غلى حراماً عند العرف بمقتضى الدليل الشرعى، وهو «العنب إذا غلى يحرم» وبعد صيرورته زبيباً لا يشمله الدليل، لكن يشمله أخبار الاستصحاب لو كان الملاک فى اتّحاد القضيّتين نظر العرف، ولا تشمله لو كان الملاک لسان الدليل، فإنّ الموضوع فى الدليل هو العنب لا الزبيب، وهما متغايران مفهوماً عند العرف.

وكذلک الأمر فى قوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّا إذا سألنا العرف عن هذا الدليل هل هو يشمل الماء الذى لم يتغيّر أصلًا أو تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل

نفسه؟ يقولون: لا، لكنّهم مع ذلک يشيرون إلى الماء الخارجى بعد زوال تغيّره من قبل نفسه ويقولون: هذا الماء كان نجساً والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فتتّحد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فى هذا المثال أيضاً بحسب نظر العرف لا بحسب لسان الدليل[410].

ملاک الاتّحاد

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ الملاک فی الاتّحاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الدلیل، لأنّ المتّبع فی فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» ففی کلّ مورد حکم العرف باتّحاد القضیّتین وصدق عنوان نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عن الحالة السابقة فلا بدّ من الاستصحاب بمقتضی أخبار الباب.
ولیعلم أنّ أخذ الموضوع من العقل لا یکون دائماً مضیّقاً لدائرة الاستصحاب، ولا أخذه من العرف موسّعاً لها دائماً، بل قد یکون بالعکس، فإنّ الوجوب والندب مثلاً متباینان عند العرف، لکنّ العقل یری أنّهما وصفان لشیء واحد، فإنّ الوجوب مرتبة شدیدة من الطلب، والندب مرتبة ضعیفة منه، فکلاهما طلب، والاختلاف فی الشدّة والضعف، کالسواد الشدید والضعیف.
هذا تمام الکلام فی هذا البحث.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 345
فی ملاک تقدّم الأمارات علی الاستصحاب

الأمر الثانى: فى ملاک تقدّم الأمارات على الاستصحاب

اشارة

لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة فى مورده، سواء كانت مخالفةً له أو موافقة.
وإنّما الكلام فى وجه تقدّمها عليه وأنّه من باب الورود أو الحكومة أو الجمع العرفى بين دليل اعتبارها وبين دليل اعتباره؟

هذه ثلاثة أوجه ذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثمّ اختار الأوّل- أعنى الورود- بحسب مقام الإثبات، حيث قال ما حاصله: والتحقيق أنّه للورود، فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، فإذا قامت رواية معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة فلا مجال للتمسّک بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدّق العادل» الشامل للخبر القائم على عدم وجوب صلاة الجمعة.
وأمّا إذا كانت الأمارة على وفقه فلأنّ العمل على طبق الحالة السابقة يكون مستنداً إليها، لا إلى الاستصحاب لئلّا يلزم نقض اليقين بالشكّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 346
إن قلت: لِمَ لا يؤخذ بدليله ويجب الأخذ بدليلها؟
قلت: ذلک إنّما هو لأجل أنّه لا محذور فى الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليل الأمارة لا يتصوّر إلّاعلى وجه التخصيص، والتخصيص هاهنا يستلزم الدور، فإنّ تخصيص قوله:
«صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» متوقّف على حجّيّة الاستصحاب فى مورد الأمارات، وحجّيّته فى موردها متوقّفة على تخصيص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».
وأمّا الحكومة: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عبارة عن ورود دليل بلحاظ دليل آخر لتفسيره وشرحه والنظارة عليه، مثل قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع»[411] وقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[412] فإنّ هذا الدليل الثانى ورد بلحاظ الدليل الأوّل، وغرضه نفى أحكام الشكّ التى دلّ عليها الدليل الأوّل عن شكّ كثير الشكّ بلسان نفى موضوعه، ولو لا الدليل الأوّل لا مجال لورود الدليل الثانى أصلًا.
والمقام ليس كذلک، فإنّه لا نظر لدليل الأمارة إلى مدلول دليل الاستصحاب ولا بالعكس، فإنّ كلًّا منهما بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، ويطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفة.
وظاهر القائل بالحكومة كون دليلها حاكماً على دليله حتّى فى صورة الموافقة، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ الحكومة إمّا أن تكون بنحو تضييق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 347
الدليل الحاكم لدائرة الدليل المحكوم أو بنحو توسعته لها، والمقام ليس كذلک، فإنّ مفاد الخبر الدالّ على وجوب صلاة الجمعة مثلًا عين مفاد استصحابه، فكيف يكون قوله: «صدّق العادل» حاكماً على قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟!

وأمّا التوفيق العرفى فإن اريد منه ما ذكرناه- أعنى ورود دليلها على دليله- فلا بحث، إذ الاختلاف إنّما يكون فى اللفظ والتعبير فقط، وإن اريد به التخصيص، ففيه: أنّه كما عرفت لا يبقى المورد لدليل الاستصحاب مع دليل الأمارة، لا أنّ كلّاً منهما يشمله حتّى يكون تقديم الثانى تخصيصاً للأوّل[413].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ملاک تقدّم أحد الدليلين على الآخر

ولابدّ قبل بيان ما هو الحقّ فى المسألة من ذكر مقدّمة إجمالًا فى بيان ما يمكن أن يكون ملاكاً لتقدّم أحد الدليلين على الآخر، وسيجىء تفصيل البحث فيه فى مبحث التعادل والترجيح إنشاء اللّه.
فنقول: إنّ كلّ دليلين لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:
الاولى: أن لا يتعرّض أحدهما بمدلوله لما يتعرّضه الآخر، أى لا ربط بينهما أصلًا، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الجهّال» فلا إشكال فى وجوب العمل بكليهما.
الثانية: أن يكون كلّ منهما متعرّضاً لما يتعرّضه الآخر، ولكن لا تقدّم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام العلماء»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 348
فإنّ كلًّا منهما يتعرّض لإكرام العلماء، لكنّ أحدهما يوجبه والآخر يحرّمه، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيقع التعارض بينهما.
الثالثة: أن يكون بينهما ربط ويكون أحدهما مقدّماً على الآخر.
وملاک التقدّم قد يكون الأقوائيّة فى الظهور، كما إذا كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثمّ قال بكلام منفصل[414]: «الذى رأيته كان ماهراً فى الرمى» يقدّم الثانى على الأوّل، لأنّ ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيها.
وأمّا تقدّم الخاصّ على العامّ الذى يعبّر عنه بالتخصيص وتقدّم المقيّد على المطلق الذى يعبّر عنه بالتقييد، فهل هو من جهة الأقوائيّة فى الظهور كما هو مقتضى التحقيق، أو من جهة الحكومة كما قال به الشيخ الأعظم، فللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتى إنشاء اللّه تعالى.
وبالجملة: قد يكون ملاک التقدّم هو الأقوائيّة فى الظهور ومصداقه البارز تقدّم ظهور قرينة المجاز على ظهور ذيها فى المعنى الحقيقى.
وقد يكون الملاک هو الحكومة.
توضيح ذلک: أنّ الدليلين قد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّاأنّ أحدهما متعرّض لجهة من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضها نفسه بمدلوله المطابقى، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهة اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلًّا من هذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 349

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلک لأنّ قوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله: «أكرم العلماء» فى أنّه متعرّض لجهة من جهات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضاً لها، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام العلماء فقط، من دون أن يحكم بأنّ الفاسق عالم أم لا، فقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهة من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابقى عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكومة.

وهكذا الحال فى تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هذا قد يتحقّق التعارض بين العامّين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» فإنّ كلًّا منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذى هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكومة، كما إذا بدّلنا «لا تكرم الفسّاق» بقولنا: «الفسّاق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهة من جهات قوله: «أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلک، فلا منافاة بينهما أصلًا، فلا وجه للتعارض.

وهكذا لو قال: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «لا صلاح فى إكرامهم» أو «ليس الفسّاق أهلًا للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحد من هذه التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبة بينه وبينها عموم من وجه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 350

والحكومة قد تنتج نتيجة التخصيص[415]، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثانى متعرّض لجهة من جهات موضوع الدليل الأوّل من غير أن يتعرّض نفسه لها، فهو حاكم عليه.
نعم، لو بدّل قوله: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحى الذى ملاكه الأقوائيّة فى الظهور، فإنّ كلًّا منهما متعرّض لحكم العالم الفاسق، إلّاأنّ الثانى أقوى ظهوراً من الأوّل.
وقد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلک تقدّم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدّينِ مِنْ حَرَجٍ»[416] على قوله: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[417].
فإنّ هذه الآية تدلّ على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجيّاً أم لا[418]، وتلک تدلّ على نفى جعل الحرج فى الدين، فتقيّد بها آية وجوب الوضوء، وحيث كان هذا التقييد بلسان نفى الحرج فى الدين ولا يتعرّضه آية الوضوء بمدلولها المطابقى لا يكون تقييداً اصطلاحيّاً، بل حكومة نتيجتها

التقييد.
لا يقال: آية الوضوء تدلّ على جعل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجيّاً كان أم لا، فهى مثبتة لجعل الحرج، وآية الحرج نافية له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومة، بل من باب التقييد الاصطلاحى.
فإنّه يقال: آية الوضوء تدلّ بالمطابقة على وجوب الوضوء، وأمّا جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهى لا تكون بلفظها متعرّضةً لما تعرّضته آية الحرج.
نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحيّاً[419].

والورود أيضاً عند سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائج الحكومة وثمراتها، وليس فى عرضها، فإنّ حيثيّة تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلّاعلى نحوين: أحدهما: التقدّم الظهورى، والثانى: التقدّم على وجه الحكومة، سواء كانت نتيجتها رفع الموضوع حكماً أو رفعه حقيقةً، فالورود ليس من أنحاء تقديم دليل لفظى على دليل آخر فى مقابل التخصيص والحكومة.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 352

نحو الحكومة حاصر دائر بين النفى والإثبات، فلا يعقل قسم آخر فى الأدلّة اللفظيّة يسمّى وروداً، فإنّ أحد الدليلين إمّا أن يتعرّض لما يتعرّضه الدليل الآخر أو يتعرّض لما لا يتعرّضه، والتقديم فى الأوّل من باب الأقوائيّة فى الظهور، وفى الثانى من باب الحكومة، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاک آخر للتقدّم كى نسمّيه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثانى لا يكون إلّابملاک تعرّضه لما لا يتعرّضه الأوّل، فالورود قسم من الحكومة، لا فى عرضها.

نعم، لا بأس بتسمية تقديم بعض الأدلّة اللبّيّة على بعض- كتقدّم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان- بالورود، كما أنّه لا بأس بتسمية تقدّم بعض الأدلّة اللفظيّة على بعض الأدلّة اللبّيّة- كتقدّم أدلّة الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان- بالورود، وأمّا فى الدليلين اللفظيّين فلا يعقل الورود فى عرض الحكومة[420].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام.

أقول: قوله «مدّ ظلّه»: «تقسیم تقدّم دلیل علی آخر بین التقدّم الظهوری وعلی نحو الحکومة حاصر دائر بین النفی والإثبات إلخ» صحیح لو جعلنا المقسم فی التقسیم الدلالة اللفظیّة، ولکن یمکن أن یتقدّم دلیل علی آخر بملاک غیر الدلالة اللفظیّة، فلا محالة یکون ملاکاً ثالثاً غیر داخل فی ذلک المقسم، وهو أن یکون
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 353
دلیل بوجوده[421] رافعاً لموضوع دلیل آخر حقیقةً، وهذا یسمّی وروداً، لا حکومةً، ولهذا الملاک دائرة واسعة، فإنّه قد یتحقّق فی تقدّم دلیل لبّی علی لبّی آخر، وقد یتحقّق فی تقدّم دلیل لفظی علی لبّی، وقد یتحقّق فی تقدّم دلیل لفظی علی دلیل لفظی آخر، فإنّ تقدّم الأمارات علی أصالة البراءة العقلیّة لا یکون إلّابملاک الورود، فإنّ قوله: «شرب التتن حرام» فرضاً نفس وجوده بیان رافع لموضوع البراءة العقلیّة من دون أن یکون بحسب دلالته متعرّضاً لما لا یتعرّضه البراءة العقلیّة من موضوعها أو حکمها أو غیر ذلک، فإنّ مفاده اللفظی حرمة شرب التتن، ومفادها قبح العقاب بلا بیان، ولیس لسانه «أنا بیان» حتّی یکون تقدّمه علیها من باب الحکومة، لکن نفس وجوده یکون بیاناً، فتقدّمه علیها یکون وروداً، والوارد فی هذا المثال دلیل لفظی والمورود دلیل لبّی.

وتقدّم الأمارات على الاستصحاب أيضاً يكون بنحو الورود، لأنّه إذا قامت رواية معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة مثلًا يكون نفس وجودها[422] بمقتضى دليل اعتبارها حجّة، فلا مجال للتمسّک بقوله: «لا تنقض اليقين‌بالشکّ» إذ لامورد له بملاحظة ماعرفت[423] من‌أنّ معناه «لا تنقض الحجّة بغيرالحجّة» فالأمارات متقدّمة علی‌الاستصحاب بنحوالورود، سواءكان دليل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 354
حجّيّتها لفظيّاً أو بناء العقلاء، وكلّ من الوارد والمورود هاهنا دليل لفظی.
فدائرة الورود واسعة، بخلاف الحكومة، فإنّها لا تتحقّق إلّابين دليلين لفظيّين.
فتحصّل من ذلک أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون بنحو الورود، وهو لا يكون قسماً من الحكومة كما تخيّله سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».
هذا هو الفرق بين الحكومة والورود.

الفرق بين التخصّص والورود

وأمّا الفرق بينه وبين التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدليل بنفسه، أى من دون ملاحظة دليل آخر، بخلاف الورود، فإنّه خروج عنه بملاحظة وجود الدليل الوارد، بحيث لو لم يكن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخرى: الورود يكون نوعاً من التعبّد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعى بلا تعبّد أصلاً. فى ملاک تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة

ملاک تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة

لا إشكال في تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة الاخر، ولذا اشتهر بينهم أنّ الاستصحاب عرش الاصول وفرش الأمارات.
وإنّما الإشكال فى وجهه.
وحيث إنّ الاصول تنقسم إلى عقليّة وشرعيّة[424] نعقد لكلّ منهما بحثاً عليحدة، فنقول:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 355

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول العقليّة

الحقّ أنّه وارد على الاصول العقليّة.
وذلک لأنّ موضوع البراءة العقليّة هو العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يحكم بقبحه، وموضوع الاحتياط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه يحكم بوجوبه، وموضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين مع عدم المرجّح فى البين.
وقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بيان بالنسبة إلى البراءة العقليّة، لأنّا إذا شككنا مثلًا فى وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ نفس دليل الاستصحاب الحاكم ببقاء وجوبها بيان.
وهو- أعنى الاستصحاب- مؤمّن من العقاب بالنسبة إلى الاحتياط، لأنّا إذا شككنا يوم الجمعة فى أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة يجرى استصحاب عدم وجوب الظهر فى يوم الجمعة، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.
وهو- أعنى الاستصحاب- مرجّح لأحد الطرفين فى أصالة التخيير، لأنّا إذا شككنا فى أنّ العمل الكذائى هل هو واجب أو حرام وكان سابقاً واجباً، يكون استصحاب الوجوب مرجّحاً له، فلا يبقى مورد لدوران الأمر بين المحذورين من غير مرجّح فى البين.
وحيث إنّ نفس وجود دليل الاستصحاب يكون بياناً ومؤمّناً من العقاب ومرجّحاً، لا دلالته اللفظيّة، فالاستصحاب وارد على الاصول العقليّة[425].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 356

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول الشرعيّة

وأمّا وجه تقدّمه على الاصول الشرعيّة فلابدّ قبل التحقيق فيه من ملاحظة مفاد هذه الاصول، فنقول:
إنّ موضوع الاصول الشرعيّة مقيّد بعدم[426] العلم، فإنّ مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» رفع التكليف الذى لا يكون معلوماً، ومفاد قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» كلّ شىء لم يعلم حرمته فهو لک حلال، ومفاد قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» كلّ شىء لم يعلم نجاسته فهو طاهر.
ومعلوم أنّه لا خصوصيّة للعلم، بل المراد منه هو الحجّة، فمدلول البراءة الشرعيّة هو رفع التكليف الذى لم تقم عليه حجّة شرعيّة أو عقليّة، ومدلول قاعدة الحلّيّة هو إباحة كلّ شىء لم تقم على حرمته حجّة، ومدلول قاعدة الطهارة هو طهارة كلّ شىء لم تقم حجّة على قذارته، سواء كانت الحجّة قطعاً أو أمارةً معتبرة أو غير ذلک‌من الحجج.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ ورود الاستصحاب على الاصول الشرعيّة أيضاً.
ويمكن تقريبه بوجهين:
الأوّل: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بدلالته اللفظيّة يدلّ على وجود
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 357
الحجّة فى مورده، لأنّک قد عرفت أنّ مفاده «لا تنقض الحجّة باللاحجّة» فهو يدلّ على أنّ الحجّة التى قامت على حدوث حكم أو موضوع فى السابق حجّيّتها باقية فى الزمان اللاحق[427] أيضاً، فعلى هذا لا يبقى موضوع للُاصول الشرعيّة، فالاستصحاب وارد عليها.
إن قلت: كيف يكون التقدّم بنحو الورود؟ مع أنّ أخبار الاستصحاب- على هذا- تعرّضت جهة من جهات أدلّة الاصول الشرعيّة التى لم تتعرّض لها نفسها، وبعبارة اخرى: دليل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الاصول، لا بوجوده، فلا محالة يكون حاكماً عليها، لا وارداً.
قلت: إنّ الحكومة لا تتحقّق إلّاإذا كان الدليل الحاكم بدلالته متعرّضاً لجهة لم يتعرّضها الدليل المحكوم وكان صدوره بلحاظ شرح الدليل المحكوم وتفسيره، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم لكان صدوره غير معقول، والمقام ليس كذلک، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليل مستقلّ غير صادر بلحاظ تفسير أدلّة الاصول الشرعيّة، ألا ترى أنّ صدوره معقول ولو لم يكن لنا اصول شرعيّة أصلًا؟
الثانى: أنّ نفس وجود دليل الاستصحاب حجّة ورافع لموضوع هذه الاصول، وعلى هذا كونه وارداً عليها واضح.

والحاصل: أنّ الاستصحاب وارد على الاصول العمليّة الاخر، عقليّة كانت أو شرعيّة.
وعلم ممّا ذكرنا أنّ الأمارات كما تتقدّم على الاستصحاب تكون متقدّمة على سائر الاصول أيضاً، لأنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يستلزم تقدّمها على ما يتقدّم عليه الاستصحاب بطريق أولى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 358

إنّ للمحقّق الخراسانى رحمه الله كلاماً فى تصوير تعارض الاستصحابين، لكنّه ناقص يحتاج إلى تكميل، وهو أنّ التعارض بينهما على أقسام: فى تعارض الاستصحابين
الأوّل: أن لا نعلم بارتفاع الحالة السابقة فى أحدهما، بل يحتمل بقائهما، إلّا أنّ المكلّف لا يتمكّن من العمل بهما، كما إذا وجب عليه أمران مع تمكّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشكّ فى بقاء وجوبهما وعرض له أيضاً عدم القدرة إلّا على أحدهما.
قال رحمه الله: فهو من باب تزاحم الواجبين، فكما أنّك تكون مخيّراً بين الواجبين القطعيّين إذا لم تكن قادراً على كليهما، فهاهنا أيضاً تكون مخيّراً بين الواجبين المستصحبين.
الثانى: ما إذا علم انتقاض الحالة السابقة فى أحدهما إجمالًا، فتارةً لا يكون الشكّ فى أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر، كما إذا كان لنا إناءان طاهران ثمّ وقع قطرة من الدم مثلًا فى أحدهما لا على التعيين، وتارة اخرى يكون مسبّباً عنه، إمّا شرعاً، كما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة مع كونه طاهراً سابقاً، فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، للعلم بكذب أحدهما، أو عادةً، كما إذا شككنا فى حياة زيد وفى نبات لحيته، ففى الأوّل يجرى استصحاب الحياة، وفى الثانى استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بكذب أحدهما، إذ الشكّ فى الثانى مسبّب عن الأوّل عادةً، فإن كان حيّاً نبتت لحيته عادةً، وإن لم تنبت فلا يكون حيّاً، أو عقلًا، كالشكّ فى حياة زيد وفى بلوغه عشرين سنة، فاستصحاب الحياة يعارض
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 359
استصحاب عدم بلوغه عشرين سنة، للعلم بكذب أحدهما عقلًا[428].
هذا حاصل كلامه رحمه الله بتكميل منّا.

فإن کانت السببیّة شرعیّة فلا إشکال فی تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی، إنّما الإشکال والنزاع فی وجهه وأنّ تقدّمه علیه بنحو الحکومة أو الورود أو غیرهما؟

ذكر الشيخ رحمه الله له وجوهاً نشير إلى أهمّها، وهو اثنان ذكرهما دفعاً لإشكال أورده على نفسه:
فقال فى بيان الإشكال: وقد يشكل بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ فى بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حدّ سواء، لأنّ نسبة حكم العامّ إلى أفراده على سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أوّلًا حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنّه مدلوله[429] ومقتضاه.
والحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع كما فى ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوى الفردين فى الفرديّة[430]، إنتهى كلامه رحمه الله فى بيان الإشكال.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 360
ثمّ أجاب عنه أوّلًا: بأنّ السبب مقدّم على المسبّب رتبةً، وهذا يوجب شمول دليل الاستصحاب له قبل شموله للمسبّب[431].
وثانياً: بأنّه لا محذور فى شموله للسبب، فإنّ جريان الاستصحاب فى الشكّ السببى رافع لموضوع الشكّ المسبّبى، فلا يبقى له مورد أصلًا، ولا إشكال فيه.
بخلاف جريانه فى الشكّ المسبّبى، لأنّه حينئذٍ إمّا يجرى فى ناحية السبب أيضاً أم لا، فعلى الأوّل يقع التعارض بينهما، للعلم بكذب أحدهما، وعلى الثانى لا وجه لخروج السبب عنه إلّاالتخصيص، لوضوح أنّ الشكّ فى بقاء طهارة الماء من موارد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فلا محالة يكون خروجه عنه تخصيصاً، والتخصيص وإن لم يكن فى نفسه ممنوعاً إلّاأنّه فى المقام يستلزم الدور، لأنّه يتوقّف على شمول «لا تنقض» للشكّ المسبّبى، وشموله له يتوقّف على تخصيصه بالنسبة إلى الشكّ السببى، وهذا دور مصرّح.
وبالجملة: لا محذور فى جريان الاستصحاب فى السبب بخلاف جريانه فى المسبّب[432].
هذا حاصل كلامه رحمه الله فى الجواب عن الإشكال.
وتبعه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى هذا الجواب الأخير وجعله السرّ فى تقديم الاستصحاب السببى على المسبّبى[433].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 361

وفيه: أنّ تقدّم السبب على المسبّب رتبةً عقلى لا يفهمه العرف الذى تكون الخطابات الشرعيّة ملقاةً إليه، والتقدّم الزمانى الذى يدركه العرف لا يتحقّق بينهما، لأنّهما متّحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ويشملهما على حدّ سواء.

وأمّا ما أفاده من أنّ تخصيص دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ السببى يستلزم الدور، فهو أيضاً ممنوع، لأنّه بعد ما كان الملاک فى فهم الخطابات الشرعيّة هو العرف لا العقل فكلّ من السبب والمسبّب فرد لدليل الاستصحاب وجداناً، وخروج كلّ منهما عنه لا يرتبط بشموله للآخر ولا يتوقّف عليه.

والتحقيق أنّ تقدّم الاستصحاب السببى على المسبّبى يكون بنحو الورود.
توضيح ذلک يحتاج إلى مقدّمة:
وهى أنّ قضيّة أخبار الباب هو الحكم ببقاء المستصحب، سواء كان من الأحكام أو الموضوعات.
فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ قضيّتها هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الأحكام ولأحكامه فى استصحاب الموضوعات[434]، غير تامّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 362
إذ مفادها- كما عرفت[435]- هو الحكم بحجّيّة اليقين السابق فى الزمان اللاحق أيضاً تعبّداً، فإن كان متعلّق اليقين هو الحكم فأخبار الاستصحاب تحكم ببقائه تعبّداً، وإن كان هو الموضوع تحكم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرّض لحكمه، بل حكمه يستفاد من دليل آخر بعد تنقيح الاستصحاب موضوعه، مثلًا إذا شككنا فى بقاء خمريّة مايع يجرى استصحابها وينقّح موضوع قوله: «كلّ خمر حرام» فالاستصحاب حاكم على هذا الدليل الاجتهادى بتوسعة موضوعه[436].[437]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج6 ؛ ص362
ا عرفت هذا فنقول فى المقام: استصحاب طهارة الماء فى المثال المتقدّم ينقّح موضوع قوله: «كلّ ماء طاهر مطهّر» وحاكم عليه، لكونه متعرّضاً لموضوعه توسعةً، فلا مجال لاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهارة، لأنّ قوله: «كلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّر» وارد على قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ مفاده حرمة نقض الحجّة بغير الحجّة، وقوله: «كلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّرٌ» بوجوده حجّة رافعة لموضوعه.
وبالجملة: يستفاد طهارة الماء من الاستصحاب، ومطهّريّته من الدليل الاجتهادى الدالّ على مطهّريّة الماء الطاهر، فلا يبقى مورد لاستصحاب نجاسة الثوب، فالأصل السببى حاكم على الدليل الاجتهادى، وهو وارد على الأصل المسبّبى، فالأصل السببى بمعونة الدليل الاجتهادى وارد على الأصل المسبّبى.
هذا هو مقتضى التحقيق فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 363

وأمّا إذا كانت السببيّة غير شرعيّة فلا وجه لتقدّم الاستصحاب السببى على المسبّبى، لعدم الارتباط بينهما، فإنّا إذا استصحبنا حياة زيد يترتّب عليه حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرّف فى أمواله ونحوهما من آثار الحياة، وأمّا آثار نبات لحيته الذى يكون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ فى الحياة فلا، لأنّ استصحاب الحياة بالنسبة إليها مثبت، وبعبارة اخرى: إذا استصحبنا حياة زيد فهو ينقّح موضوع قوله: «إذا كان زيد حيّاً يحرم التزويج بزوجته والتصرّف فى أمواله» وأمّا نبات لحيته وعدمه فلا يرتبط باستصحاب الحياة، ولا بهذا الدليل الاجتهادى المترتّب عليه، فلو نذر تصدّق عشرة دراهم على تقدير نبات لحية زيد لما وجب عليه باستصحاب حياته، لأنّ الآثار العاديّة والعقليّة لا تترتّب على المستصحب ولا الآثار الشرعيّة المترتّبة عليهما، فلا يكون استصحاب الحياة مقدّماً على استصحاب عدم نبات اللحية.

وهذا هو السرّ فى إجراء الإمام عليه السلام استصحاب الوضوء فى الصحيحة الاولى لزرارة بقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مع كون الشكّ فى بقاء الوضوء فى مورد الرواية مسبّب عن الشكّ فى النوم، وذلک أنّ السببيّة حيث لا تكون شرعيّة بل عقليّة لا يكون استصحاب عدم النوم مقدّماً على استصحاب الوضوء، كما عرفت توضيح ذلک فى البحث عن مفاد الرواية، فراجع[438].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 364

وأمّا إذا لم يكن الشكّ فى أحدهما مسبّباً عن الآخر أصلًا فلابدّ قبل التحقيق فى المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:
وقع النزاع فى وجه عدم جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى على ثلاثة أقوال[439]:
الأوّل: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ وجهه هو لزوم التناقض فى أدلّة الاصول على تقدير جريانها فى أطراف العلم، فإنّا إذا علمنا بطهارة إنائين ثمّ علمنا بوقوع قطرة من الدم فى أحدهما إجمالًا فلو كان الاستصحاب جارياً فيهما لزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيلها، فإنّ صدرها- أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- يقتضى طهارة كلا الإنائين تعبّداً، وذيلها- أعنى قوله: «ولكن تنقضه بقين آخر»- يوجب ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.
الثانى: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ وجهه لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنّا إذا استصحبنا طهارة كلا الإنائين خالفنا التكليف بالاجتناب عن النجس.
الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ وجهه أنّه لا يمكن جريان دليل الاستصحاب فى أطراف العلم، لأنّ من[440] هو عالم بأنّ المكلّف قطع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 365
بارتفاع الحالة السابقة فى أحد طرفيه ويكون قطعه حجّة ذاتاً كيف يمكن له أن يحكم ببقائها فى كليهما تعبّداً؟!
وهكذا سائر الاصول.
وما اختاره الشيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله يتّحدان نتيجةً، وهى أنّ الاصول- ومنها الاستصحاب- لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء استلزم جريانها فيها مخالفة عمليّة لتكليف معلوم بالإجمال، كالمثال السابق، أم لا، كاستصحاب نجاسة إنائين عند العلم بصيرورة أحدهما طاهراً، لكنّ الشيخ ذهب إليه لأجل مقام الإثبات ودلالة الدليل، والمحقّق النائينى لأجل مقام الثبوت.
بخلاف ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه لا يمنع جريان الاصول فى أطراف العلم إلّافيما إذا استلزم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث هاهنا إنّما هو فى تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانهما فى أنفسهما، لا فى جريانهما وعدمه فى أطراف العلم.
فعلى هذا لا مجال لهذا البحث على ما ذهب إليه الشيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله من عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم، لقصور دلالة دليله، أو لعدم إمكانه، وأمّا بناءً على جريانه فيها ذاتاً وكون المحذور هو المخالفة العمليّة- كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله- فلا مجال لهذا البحث أيضاً لو لم يكن جريانهما مستلزماً لها.
فينحصر النزاع فى تعارض الاستصحابين بعد العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما فيما إذا كان جريانهما مسلتزماً للمخالفة العمليّة بعد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 366
الفراغ من جريانهما ذاتاً، فإذا كان كذلک فلابدّ من البحث فى حكمه.
فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم لو لم يستلزم المخالفة العمليّة وعدم جريانه فيها لو استلزمها[441] فهو مشخّص لموضوع البحث فى تعارض الاستصحابين، وأمّا حكمه الذى يكون النزاع هاهنا فيه فلم يتعرّض له أصلًا.
فلابدّ هاهنا من البحث فى أنّ الاستصحابين إذا تعارضا فى أطراف العلم لأجل المخالفة العمليّة فهل القاعدة تقتضى تساقطهما أو التخيير بينهما أو ترجيح أحدهما لو كان له مزيّة؟

ويمكن تصوير مورد آخر لمحلّ النزاع غير أطراف العلم الإجمالى، وهو ما إذا دلّ دليل على عدم الجمع بين المستصحبين من دون أن يكون الشكّ فى بقاء أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر ومن دون أن يعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما إجمالاً.
مثاله: أن يكون لنا ماء قليل نجس بالملاقاة فتمّمناه كرّاً بماء طاهر، فشككنا فى بقاء طهارة المتمّم- بالكسر- وفى بقاء نجاسة المتمَّم- بالفتح- فيتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يكون له إلّا حكم واحد، فلا مجال للجمع بين استصحاب طهارة المتمّم- بالكسر- ونجاسة المتمّم- بالفتح- بعد صيرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضا، لعدم العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما، ولا يكون الشكّ فى

أحدهما مسبّباً عن الآخر أيضاً.
وفى هذا المورد يقع التعارض بين الاستصحابين عند الكلّ.
فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة بعد الفراغ عن جريانهما ذاتاً، وهذا مبنىّ على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم، ثانيهما: قيام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ولا فرق فى هذا بين مذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله وبين مذهب الشيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله، فإنّه من مصاديق تعارض الاستصحابين عند الجميع.

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أنّ حكمه دائر ثبوتاً بين الترجيح والتساقط والتخيير، ولا رابع لها.
أمّا الترجيح: فلا طريق إليه هاهنا كما قاله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[442]؛ لأنّه يعتبر فى الترجيح أن لا يكون المرجِّح حاكماً على ذى الترجيح ولا بالعكس، ويعتبر أيضاً اتّحادهما لساناً، فعلى هذا لا يجوز ترجيح أحد الاستصحابين بموافقة أمارة معتبرة له ولا بموافقة أصل من الاصول العمليّة الاخر ولا بموافقة ظنّ غير معتبر، لفقد الشرط الأوّل فى الأوّلين، فإنّ الأمارة واردة على الاستصحاب وهو وارد على الاصول العمليّة الاخر كما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثانى فى الأخير، فإنّ الاستصحاب يفيد حكماً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 368
ظاهريّاً عند الشكّ فى الحكم الواقعى، بخلاف الظنّ، فإنّه حاكٍ عن الواقع وطريق إليه، فإذا تمّمنا الماء القليل المتنجّس كرّاً بماء طاهر فلو قام دليل اجتهادى على نجاسة ما كان منه نجساً لا يمكن ترجيح استصحاب النجاسة به، لكونه وارداً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا يبقى لنا استصحاب حتّى يرجّح به، ولا يمكن أيضاً ترجيح استصحاب طهارة المتمّم- بالكسر- بأصالة الطهارة، لأنّ الاستصحاب وارد عليها كما عرفت، فلا تبقى هى معه، ولا يمكن أيضاً ترجيح أحدهما بظنّ غير معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب على التحقيق أصل ناظر إلى الظاهر، والظنّ طريق إلى الواقع وحاكٍ عنه، فلم يتّحد مضمونهما حتّى يترجّح أحدهما بالآخر.
نعم، لو كان الاستصحاب أمارة أو أصلًا محرزاً لجاز ترجيحه بالدليل الظنّى غير المعتبر، لوحدة مضمونهما، لكنّه خلاف التحقيق.
وبالجملة: ليس لنا شىء يصلح لأن يكون مرجّحاً لأحد الاستصحابين المتعارضين.

الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين

وأمّا وجه تساقطهما فهو أنّ أخبار الباب تشمل كلًّا منهما على سبيل التعيين، لا الأعمّ منه ومن التخيير، أى نسبة الأخبار إلى جميع أفرادها في جميع حالاتها على السواء، ولا تشمل كلّ واحدٍ منها مرّات عديدة: مرّة تعييناً، وهو إذا لم يعارض غيره أصلًا، واخرى تخييراً بين اثنين إذا كانت المعارضة بين استصحابين، وثالثةً بين ثلاثة إذا كانت بين ثلاثة استصحابات، وهكذا، وحينئذٍ لا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الاستصحابين المتعارضين، للزوم المخالفة العمليّة القطعيّة أو لزوم المخالفة مع الدليل الخارجى الدالّ على
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 369
عدم الجمع بينهما، ولا يمكن الأخذ أيضاً بواحد منهما معيّناً، لعدم الترجيح، ولا مخيّراً، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخيير، فلابدّ من الالتزام بسقوطهما.

والقائل بالتخيير تمسّک بوجهين:
أحدهما: أنّه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييريّاً، لوجود الملاک التامّ فى كليهما، كما فى باب التزاحم، فقوله: «أنقذا الغريق» يشمل كلّ غريق على سبيل التعيين، وإذا كان لنا غريقان ولم نتمكّن من إنقاذ كليهما سقط الخطاب التعيينى- أعنى قوله: «أنقذ الغريق»- لكنّ العقل يستكشف أنّ للشارع هاهنا خطاباً تخييريّاً، لتحقّق الملاک فى كلّ منهما، والمقام أيضاً كذلک، لأنّ التعارض وإن كان يوجب سقوط الخطاب التعيينى بحرمة نقض اليقين بالشکّ، إلّاأنّ العقل يستكشف أنّ للشارع خطاباً تخييريّاً، لوجود الملاک فى كلّ منهما، فلابدّ من إجراء الاستصحاب فى واحد منهما تخييراً.
وفيه: أنّ قياس المقام بباب التزاحم مع الفارق، فإنّ كشف الخطاب التخييرى فى مثل «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاک فى كلّ من الطرفين، دون مثل «لا تنقض اليقين بالشکّ» وذلک لأنّ الملاک فى وجوب إنقاذ الغريق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلى كلّ واحد من الغريقين وإن لم نقدر على إنقاذ كليهما، بخلاف المقام، فإنّ حرمة نقض اليقين بالشکّ ليست تكليفاً نفسيّاً مشتملاً على الملاک، بل هى تكليف لأجل التحفّظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاک درک الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا يوجب حدوث ملاک فى

المستصحب، بل يكون حجّة على الواقع لو أصاب، وإلّا يكون التخلّف تجرّياً لا غير، فالنهى عن نقض اليقين بالشکّ لا يكون إلّابملاک التحفّظ على الواقع، وهذا الملاک ليس بموجود فى الاستصحابين المتعارضين، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما، أو لقيام دليل خارجى على عدم اجتماعهما، فملاک الاستصحاب لا يكون موجوداً فى كليهما، بخلاف باب التزاحم، فإنّک قد عرفت وجود الملاک فى إنقاذ كلا الغريقين، فقياس المقام به مع الفارق.
الثانى: أنّ المحذور من جريان الاستصحاب فى صورة التعارض إنّما هو ناشٍ من إطلاق أدلّته، فلابدّ من رفع اليد منه، لا من أصلها، كما فى باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «أنقذ الغريق» يقتضى وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين مطلقاً، سواء أنقذ الآخر أم لم ينقذه، وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم القدرة على إنقاذ كليهما فرضاً، فلابدّ من تقييد هذا الإطلاق، فيصير مفاده وجوب إنقاذ زيد مثلاً بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعكس، فيكون واجباً تخييريّاً، كسائر الواجبات التخييريّة، إلّاأنّ الحاكم بالتخيير هاهنا هو العقل

وهناک هو الشرع.
ومسألة تعارض الاستصحابين أو الاستصحابات أيضاً نظير باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» يقتضى المنع من نقض اليقين بالشکّ فى هذا الإناء مثلاً مطلقاً، سواء نقض فى الآخر أم لا، وكذلک بالنسبة إلى الإناء الآخر، فيجرى استصحاب طهارة كلّ منهما بمقتضى هذا الإطلاق، وحيث إنّه مستلزم لمخالفة قطعيّة عمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال- وهو وجوب الاجتناب عن النجس- فلابدّ من رفع اليد من هذا الإطلاق، فيصير مفاده بعد التقييد حرمة نقض اليقين بالشکّ فى هذا الإناء بشرط النقض فى الآخر، وبالعكس، كما فى باب التزاحم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 371
وبالجملة: إنّ المانع من جريان الاستصحاب فى صورة التعارض هو إطلاق دليله، لا أصله، فلا ملزم لطرحه بالكلّيّة والقول بالتساقط، بل يكفى رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.
وفيه أوّلاً: أنّ ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالى، لأنّا نعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحد المستصحبين إجمالاً، ويمكن من بداية الأمر دعوى عدم تحقّق الإطلاق فى دليل الاستصحاب بحيث يعمّ أطراف العلم الإجمالى- لعدم إحراز مقدّمات الحكمة هاهنا التى منها كون المتكلّم فى مقام البيان- سيّما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفة القطعيّة، بخلاف باب التزاحم الذى ليس من موارد العلم الإجمالى، فلا يصحّ قياس المقام به.
وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون التخيير فى باب التزاحم نظير التخيير الشرعى من جميع الجهات، غير أنّ الفرق بينهما فى عقليّة التخيير وشرعيّته فقط، لأنّ المكلّف إن عصى فى الواجب التخييرى لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، بخلاف باب التزاحم، فإنّه لو لم ينقذ زيداً ولا عمراً لاستحقّ عقابين.
إن قلت: كيف يستحقّ عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!
قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلّاً منهما، فهو مكلّف بإنقاذ كليهما، إلّاأنّه إذا صرف قدرته فى إنقاذ أحدهما كان فى مخالفة التكليف بالنسبة إلى الآخر معذوراً عقلاً، وأمّا إن لم يصرف قدرته أصلاً فلا عذر له فى المخالفة، فإنّ المولى يمكن أن يحتجّ عليه بأنّک كنت مكلّفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لک فى المخالفة، وأيضاً كنت مكلّفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لک فى المخالفة، وذلک لأنّک لم تصرف قدرتک فى أحدهما حتّى تكون عاجزاً بالنسبة إلى الآخر، فتكون معذوراً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 372
بخلاف الواجب التخييرى، فإنّ من أفطر فى شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخييراً بينها، وإن ترک الجميع لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة.
فلا يمكن استِنتاج الوجوب التخييرى من دليل الاستصحاب فى صورة

التعارض قياساً على باب التزاحم، لمنع الوجوب التخييرى فى المقيس عليه.
فالمحذور فى جريان الاستصحاب فى صورة التعارض وكذا فى باب التزاحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.
فالحاصل: أنّ مقتضى القاعدة فى الاستصحابين المتعارضين هو التساقط.
هذا كلّه حال الاستصحاب مع الأمارات والاصول.

بقى الكلام فى حاله مع بعض قواعد اخر فقهيّة، كقاعدة اليد والتجاوز والفراغ وأصالة الصحّة فى عمل الغير والقرعة. فى تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

والشيخ الأعظم بسط الكلام فى هذه القواعد[443]، لكنّها حيث كانت قواعد فقهيّة فمحلّ التفصيل فيها هو الفقه، فلابدّ هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله[444].

فنقول: لا إشكال فى تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أمارة- كما هو الظاهر- أو أصلًا عقلائيّاً أمضاه الشارع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 373
أمّا على الأوّل فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الاصول.
وأمّا على الثانى فلأنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلّاأنّه لابدّ هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعدة اليد لوجهين:
الأوّل: قيام الإجماع على العمل بقاعدة اليد مطلقاً، حتّى فيما يعارضها الاستصحاب.
الثانى: أنّه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعدة اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقى تحتها إلّاموارد نادرة جدّاً، لجريان استصحاب عدم الملكيّة فى أكثر موارد اليد، فكلّ شىء وجدناه تحت يد شخص وشككنا فى ملكيّته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلّافى موارد قليلة[445] لا يعقل تشريع هذه القاعدة لأجلها، سيّما أنّ تشريعها علّل فى الأخبار بأنّه «لو لا ذلک لما قام للمسلمين سوق»[446] فإنّ هذا التعليل يرشدنا إلى تقدّمها على الاستصحاب فى موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.
وأمّا الاستصحاب فله موارد كثيرة غير موارد اليد، فإنّ قاعدة اليد تختصّ بالشكّ فى الملكيّة من الشبهات الموضوعيّة فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة غير الملكيّة، كالشكّ فى بقاء الخمريّة والطهارة ونحوهما والشبهات الملكيّة التى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 374
لم تثبت فيها يد على المال، كالشكّ فى كون شىء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلًا، فلا محذور فى تقدّم اليد على الاستصحاب فى مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[447] وأصالة الصحّة فى عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلابدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[448] أو من الاصول العقلائيّة المعتبرة شرعاً أيضاً.
توضيح ذلک: أنّ مورد قاعدة التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل فى إتيان شىء منه، كالشكّ فى إتيان ركوع الركعة الثالثة حين الاشتغال بالرابعة، ومورد قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ فى إتيان شىء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب فى جريان استصحاب عدم الإتيان به فى كليهما، ومورد أصالة الصحّة فى عمل الغير، أو فى عمل نفسه بعد مضىّ زمان إنّما هو الشكّ فى صحّة معاملة صدرت من الغير أو من نفسه، والشكّ فيها ناشٍ عن الشكّ فى إتيان شرط من شروط المعاملة[449]، ولا ريب فى جريان استصحاب عدمه، وهو يقتضى فسادها.
فالاستصحاب أعمّ من هذه القواعد الثلاث، فلابدّ من تخصيصه بها.
وبعبارة اخرى: لو قدّم الاستصحاب عليها للزم لغويّتها رأساً، بخلاف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 375
العكس، فإنّ قاعدة التجاوز والفراغ مختصّة بالشبهات الموضوعيّة فى بعض العبادات، كالصلاة والصوم ونحوهما، وأصالة الصحّة مختصّة بالشبهات الموضوعيّة فى باب المعاملات، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة وكثير من الشبهات الموضوعيّة، فلا محذور فى تقدّم هذه القواعد على الاستصحاب، بخلاف العكس.

وأمّا القرعة فهى لكلّ أمر مشكل ومجهول ومشتبه على ما فى أخبارها[450]، وهذه التعابير بظاهرها تعمّ جميع الشبهات، سواء كانت حكميّة أو موضوعيّة، فإنّ كلّها من مصاديق المشكل والمشتبه والمجهول، وقد اشتهر فى ألسنة المتأخّرين أنّ عمومات القرعة قد وردت عليها تخصيصات كثيرة بالغة حدّ الاستهجان، لعدم جواز القرعة فى الشبهات الحكميّة ولا فى موارد الاصول العمليّة من الشبهات الموضوعيّة ولا فى موارد القواعد الفقهيّة[451]، ولا ريب فى أنّ تخصيصها بهذه الموارد تخصيص للأكثر، وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّها[452] كانت محفوفةً بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسّک بها إلّافى موارد عمل الأصحاب على طبقها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 376

ولكن يمكن أن يقال: إنّ استلزام هذا المعنى للتخصيصات الكثيرة الموجبة للاستهجان يرشدنا إلى معنى آخر فى عمومات القرعة، وهو- على ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّها لكلّ أمر مشكل مشتبه مجهول بقول مطلق، لا فى الجملة، فتختصّ بموارد كان حكمها الواقعى والظاهرى مجهولًا[453]، فلا تعمّ الشبهات الحكميّة أصلًا، إذ ما من شبهة حكميّة إلّاوفى موردها أصل من الاصول العمليّة، ولا موارد الاصول العمليّة من الشبهات الموضوعيّة، ولا موارد القواعد الفقهيّة، وهو واضح[454].

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى مجرى قاعدة القرعة

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: إنّ التتبّع فى أخبار القرعة يوجب القطع بأنّ مصبّ القرعة فى الشريعة ليس إلّاما لدى العقلاء، وليس بنائهم على العمل بها إلّافى موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند اللّه، كتعيين مالک المال الذى ليس فى يد واحد من المتخاصمين بالقرعة، أو لا، كتقسيم الإرث والأموال المشتركة بها. نعم، يبقى مورد واحد فى أخبار القرعة ليس من باب تزاحم الحقوق، وهو قضيّة اشتباه الشاة الموطوئة فى قطيع، فيقسّم القطيع نصفين ويقرع بينهما، ثمّ يقسّم النصف الذى أصابته القرعة نصفين ويقرع بينهما ويكرّر ذلک حتّى يبقى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 377
واحدة أصابتها القرعة الأخيرة، فتذبح وتحرق[455].
فهذا لابدّ من الالتزام فيه بالتعبّد فى المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غيره.
ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّد فى هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة لنجاة البقيّة، كما أشار إليه فى النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها» فالتعبير بنجاة سائرها لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تزاحم حقوق الشياة فى بقاء حياتها، وربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تزاحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطيع الأغنام يكون من أرباب متفرّقة غالباً، فيتزاحم حقوقهم[456].
هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة

إذا تأمّلت هذا فاتّضح لک أنّ الاستصحاب مقدّم على القرعة على جميع هذه المبانى، إلّاأنّ وجهه على الأوّل هو التخصيص، وعلى الثانى الذى أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله هو الورود، وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»؛ فإنّ الاستصحاب يرفع تزاحم الحقوق، فيكون دليله وارداً على دليل القرعة، وسيّدنا الاستاذ وإن عبّر بحكومة دليله على دليلها، إلّاأنّه مبنىّ على ما ذهب إليه من إرجاع الورود إلى الحكومة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 378

اضطراب كلام صاحب الكفاية فى نسبة الاستصحاب مع القرعة

ثمّ إنّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام مضطرب[457]، فإنّه قال ابتداءً بأخصّيّة دليل الاستصحاب من دليل القرعة- وهذا هو المبنى الأوّل الذى ذكرناه- سيّما أنّه قال بأنّ الإجماع قام على خروج الشبهات الحكميّة عن دليلها، فإنّه صريح فى شموله لها مع قطع النظر عن الإجماع، ثمّ انتقل إلى ما نقلناه عنه آنفاً، وهو أنّ الظاهر من دليل القرعة اختصاصه بالمشكوک حكمه الواقعى والظاهرى كلاهما، وهذا يقتضى خروج الشبهات الحكميّة وموارد الاصول العمليّة والقواعد الفقهيّة عن موضوع دليلها، ثمّ انتقل إلى أنّ بين دليل الاستصحاب ودليل القرعة عموماً من وجه بقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لوَهن عمومها وقوّة عمومه» فإنّه ظاهر فى أنّ بينهما عموماً من وجه، إلّاأنّا نتمسّک فى مورد الاجتماع بدليل الاستصحاب، لقوّة عمومه ووهن عموم دليل القرعة.

وأنت ترى أنّ بين هذه الفقرات الثلاث من كلامه منافاةً واضحة.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب، وبه تمّ مباحث الاصول العمليّة.

والحمدللّه ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 379

المقصد الثامنفى تعارض الأدلّة

اشارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 381

فی تعارض الأدلّة

أهمّيّة البحث

اشارة

لقد أجاد المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الاصول- حيث قال: المقصد الثامن: فى تعارض الأدلّة والأمارات[458]-، لا خاتمةً له، كما صنع بعضهم، فإنّه من مهمّات بحث الاصول، لشدّة ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أيضاً حيث جعل عنوانه «تعارض الأدلّة والأمارات»[459] لا «التعادل والترجيح»[460]،[461] فإنّ البحث هاهنا فى الخبرين المتعارضين، إلّاأنّهما قد يكونان متعادلين، وقد يكون أحدهما ذامزيّة على الآخر.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 382

وهذا العنوان، أعنى «تعارض الأدلّة والأمارات» لا يختصّ بالخبرين المتعارضين، إلّاأنّهم خصّوا البحث بهما لوجهين:
أحدهما: أنّ أساس فقه الشيعة هو الأخبار، لأنّ الدليل على أكثر المسائل الفقهيّة منحصر بها.
الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّة إنّما وردت فى الخبرين المتعارضين.
فلابدّ من عقد البحث فى تعارض الأخبار واختصاص الكلام به.
فنقول: إنّ الأخبار العلاجيّة تدور مدار عنوانين:
أ- الخبران المتعارضان، كما فى مقبولة عمر بن حنظلة[462].
ب- الخبران المختلفان، كما فى سائر الروايات، فالكلام فى باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذى نظره هو الميزان فى تشخيص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.
ويعمّ البحث التعارض عرضاً كالتعارض حقيقةً، لأنّ العرف كما يرى التعارض والاختلاف بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على عدم وجوبها، يرى التعارض والاختلاف أيضاً بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوبها والآخر على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوب كليهما فى يوم الجمعة، فإنّ الخبرين وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلّاأنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 383
العلم بكذب أحدهما يوجب التعارض والاختلاف بينهما عرفاً.
فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من «أنّ التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقةً أو عرضاً»[463] صحيح متين. فى حكم العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين

ثمّ إنّ التعارض والتنافى لدى العرف فى الكلامين الصادرين من المتكلّمين مختلف، فإنّ الكلام قد يصدر من مصنّفى الكتب ومتعارف الناس فى محاوراتهم العاديّة ممّا لم يتعارف فيها إلقاء العمومات والمطلقات ثمّ بيان المخصّصات والمقيّدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقنّنى القوانين ومشرّع الشرايع ممّا يتعارف فيها ذلک، فإنّک ترى فى القوانين العرفيّة إلقاء الكلّيّات فى فصل وبيان حدودها ومخصّصاتها فى فصول اخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلميّة والمحاورات العرفيّة المتداولة، ولهذا ترى أنّ فيلسوفاً أو اصوليّاً لو ادّعى قاعدة كلّيّة فى فصل ثمّ ادّعى خلافها فى بعض الموارد يقال: تناقض فى المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهيّة والرسائل العمليّة وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض فى محيط التقنين والتشريع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، مع أنّ تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلّى والسلب الجزئى وكذا العكس أمر واضح ضرورى، لكن لمّا شاع وتعارف فى وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلک لا يعدّونه تناقضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 384

ولأجل هذا نفى اللّه تعالى وقوع الاختلاف فى القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلفًا كَثِيرًا»[464] مع أنّ فيه العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقّق التعارض عرفاً بين العامّ والخاصّ فى محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسّک بالعموم إلّابعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العامّ الوارد فى المحاورات العرفيّة والكتب العلميّة، حيث لا مانع من التمسّک بالعموم من دون فحص.

فعلى هذا وجه تقدّم الخاصّ على العامّ هو عدم تحقّق التنافى والتعارض بينهما عرفاً، ولا فرق فى ذلک بين كونهما متساويين فى الظهور وبين كون الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس.

ثمّ إنّ كلام المحقّقين مختلف فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ:

فالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بعد بيان معنى الورود والحكومة قال ما حاصله: ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ فى الاصول اللفظيّة أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناک قرينة على المجاز[465]، فإن كان المخصّص مثلًا دليلًا علميّاً كان وارداً[466] على العامّ، لأنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 385
أصالة العموم كانت مشروطة بعدم العلم بالتخصيص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.
وإن كان المخصّص ظنيّاً[467] معتبراً كان حاكماً عليه، لأنّ معنى حجّيّة الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزلة العدم، فأنت عالم بالتخصيص فى نظر الشارع تعبّداً.
ويحتمل أن يكون وارداً عليه فى هذه الصورة أيضاً بناءً على كون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبّد بالتخصيص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الاصول العقليّة، فكما أنّ الأمارات تكون واردة عليها تكون واردة على أصالة العموم أيضاً.
ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصيص، لا بعدم التعبّد به.
ثمّ قال: هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعى بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أنّ المخصّص النصّ وارد على العامّ وإن كان النصّ ظنّياً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيّة الظنّ بإرادة الحقيقة الذى هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلک الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.
ثمّ قال: ويكشف عمّا ذكرنا أنّا لم نجد فى كلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجّيّة ظهور العامّ غير معلّق على عدم الظنّ المعتبر على خلافه لوجد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 386
مورد نفرض فيه أضعفيّة مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف فى مقابلة العامّ والخاصّ فضلًا عن أن يرجّح عليه.
ثمّ استثنى مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً[468] خرج من النصّ

وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدّم العامّ، كما إذا كان أقوى ظهوراً من الخاصّ، أو يتوقّف، كما إذا كانا متساويين فى الظهور[469].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المسألة.

وفيه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ كما حقّق فى محلّه[470]، وإلى أنّه لا يكون لنا اصول متعدّدة لفظيّة، بل أصل واحد- وهو أصالة الظهور[471]- وكلّ من أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم القرينة من مصاديقها، فلا يصحّ قوله: «هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة» فإنّ الأصلين لا يكونان متعدّدين حتّى يبتنى أحدهما على الآخر، وأيضاً قد يجرى أصالة الظهور فى المعنى المجازى، كما إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» فكيف يمكن أن يكون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة مع أنّ القرينة فى المثال موجودة؟! فليس لنا إلّاأصل لفظى واحد، وهو أصالة الظهور، ودليل حجّيّتها بناء العقلاء.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 387
أنّ[472] كون حجّيّة الظنّ بإرادة الحقيقة مقيّداً بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه ممّا لا دليل عليه، لأنّ الدليل على حجّيّته بناء العقلاء، فلو كان لنا عامّ وخبر واحد معتبر أخصّ منه لكان بناء العقلاء حاكماً بحجّيّة الظنّ بإرادة العموم وبحجّيّة الخبر الواحد كلتيهما، من دون أن تكون حجّيّة أحدهما مقيّدة بعدم الآخر عندهم.
وأمّا عدم وجدان مورد يقدّم فيه العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة فليس لأجل كون حجّيّة ظهور العامّ معلّقاً على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، فإنّه ممنوع كما عرفت، بل لأجل عدم تحقّق التعارض والتنافى عرفاً بين العامّ والخاصّ فى مقام التقنين والتشريع كما عرفت.
وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه فى آخر كلامه من تعارض العامّ والخاصّ إذا كانا متساويين فى الظهور بل تقدّمه عليه إذا كان أقوى ظهوراً منه، فإنّه كلام لا قائل به، وهو مخالف لطريقة العقلاء، فإنّهم لا يلاحظون الأقوائيّة فى الظهور بين العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين، لعدم تحقّق المنافاة والمعارضة عندهم بينهما كما عرفت.
هذا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ وجوابه.

وقال المحقّق الخراساني رحمه الله: إنّ وجهه هو أظهريّة الخاصّ من العامّ أو كونه نصّاً والعامّ ظاهراً[473].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 388
وفيه: منع كون الخاصّ الظاهر أظهر من العامّ دائماً، فإنّ قولنا: «أهن كلّ عالم فاسق» ليس بأظهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» لأنّ هيئة الأمر ومادّته فى كليهما سواء، وكلمة «كلّ» فى كليهما بمعنى واحد، و «العالم» فيهما مفاده واحد، و «الفاسق» وإن كان فى الخاصّ فقط، إلّاأنّه لا يوجب أظهريّته من العامّ، لأنّه لا يدلّ إلّاعلى المتلبّس بالفسق.
وأمّا تعيين الخاصّ فى العالم الفاسق وشمول العامّ له فى ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدليل، والظهور وقوّته وضعفه يرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وقال المحقّق النائينى رحمه الله فى وجهه: إنّ الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ، وأصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذيها، ولو كان ظهور القرينة أضعف منه، والشاهد على هذا أنّ أصالة ظهور «يرمى» فى قولک:
«رأيت أسداً يرمى» فى الرمى بالنبل حاكمة على أصالة ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمى» فى الرمى بالنبل، لأنّه بالوضع وذلک بالإطلاق[474]، ونسبة الخاصّ إلى العامّ كنسبة «يرمى» إلى «أسد» فلا مجال للتوقّف فى تقديم ظهور الخاصّ فى التخصيص على ظهور العامّ فى العموم[475].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 389

ويرد على الكبرى أنّه كيف تكون أصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذى القرينة حتّى فى صورة أضعفيّة ظهورها من ظهوره، مع أنّ قرينيّتها لا تعلم إلّابأظهريّتها من ذيها؟!
وبعبارة اخرى: إن علم أنّ المتكلّم جعل الكلمة الفلانيّة قرينة على صرف صاحبها فلا معنى للقول بحكومة أصالة الظهور فى القرينة على أصالة الظهور فى ذيها، لأنّه لا مجال لجريان أصالة الظهور لا فى القرينة ولا فى ذيها، فإنّ الاصول اللفظيّة- كالعمليّة- لا تجرى إلّافى الشكّ فى المراد.
وإن لم يعلم فلا طريق إلى القرينيّة لولا الأظهريّة، فلو لم يكن فى المثال ظهور «يرمى» فى الرمى بالنبل أقوى من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس فِلمَ يرفع اليد بسبب «يرمى» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟
وأمّا أقوائيّة الظهور الوضعى من الإطلاقى فهى وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ الأمر فى المثال بالعكس، فإنّ العرف إذا لاحظه يجعل لفظة «يرمى» قرينة على صرف ظهور «أسد» لا العكس، ولعلّ وجهه كثرة استعمال الأسد فى المعنى المجازى وقلّة استعمال «يرمى» فى الرمى بالمخلب، وكثرة استعماله فى الرمى بالنبل.
فتقدّم القرينة على ذيها إنّما هو لأجل أظهريّتها منه، لا لأجل الحكومة.
ويرد على الصغرى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز فى العامّ، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ، وبعبارة اخرى: إنّ الخاصّ يوجب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 390
التضييق فى الإرادة الجدّيّة من العامّ فقط، لا فى الإرادة الاستعماليّة كما عرفت[476] فى مبحث العامّ والخاصّ، فاستعمل العامّ فى العموم، سواء خصّص أم لا، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ.
والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدّم الخاصّ إلى العامّ دائماً، فإنّا لا نجد مورداً يقدّم عندهم العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالةً، فإنّ ذهابهم إلى ذلک إنّما هو لعدم التنافى بينهما عرفاً، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ وإلّا تحقّق بينهما التنافى، لمنافاة القرينة الصارفة ذا القرينة.

فاتّضح بما ذكرنا أنّه لا تعارض فى نظر العرف بين العامّ والخاصّ، فلا يعمّهما أخبار العلاج، لأنّ المأخوذ فيها- كما عرفت[477]- عنوانان: أ- الخبران المتعارضان، ب- الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث إنّه- بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العامّ والخاصّ عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجيّة لهما- قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثة وجوه:
الأوّل: أنّ التعارض بينهما ثابت فى بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمّل والدقّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 391
الثانى: أنّ العرف وإن لم يتحيّر فى الحكم الظاهرى، إلّاأنّه متحيّر فى الحكم الواقعى، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لا يتحيّر العرف فى عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء ظاهراً، لكنّه متحيّر فى حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ فى شمول الأخبار العلاجيّة.
الثالث: أنّ طريقة العقلاء حجّة شرعاً ما لم يردع عنها، ويمكن أن يكون السائل فى الأخبار العلاجيّة متحيّراً فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقتهم بالنسبة إلى عدم رؤية المغايرة بين العامّ والخاصّ أم لا؟ فسأل عنه[478].
هذا حاصل ما أفاده فى المقام.

والجواب عن الأوّل: أنّ التعارض البدوى الزائل بالدقّة لا يكفى فى شمول الأخبار العلاجيّة، لأنّ الميزان فى تشخيص الموضوعات نظر العرف بالدقّة، فلا عبرة بنظره البدوى الزائل بعد الدقّة، وهل هذا الكلام من المحقّق الخراسانى رحمه الله إلّاكالقول بشمول دليل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذى تخيّل فى بدو النظر أنّه دم وإن زال هذا التخيّل بعد الدقّة وعلم أنّه لون؟!
وعن الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّة لا ترتبط بالحكم الواقعى، بل وردت لبيان الوظيفة الظاهريّة للراوى والفقيه، إذ السؤال فيها عن عنوان كلّى- أعنى الخبرين المتعارضين- مثل أن دلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على استحبابها، فأجاب عليه السلام بالتخيير أو الترجيح، مع إمكان أن يكون الحكم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 392
الواقعى على خلاف كليهما، كالحرمة، فكيف يمكن القول بكون السؤال عن الحكم الواقعى وورود الجواب على طبقه؟!
نعم، لو كان السؤال عن مورد خاصّ من العامّ والخاصّ- كالسؤال عن خبرين خاصّين يدلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على عدم وجوب إكرام الفسّاق منهم- لكان الجواب على طبق الحكم الواقعى، لكنّه مجرّد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجيّة فى العامّ والخاصّ بنحو الكلّى فضلًا عن ورودها فى واقعة خاصّة منهما.
وعن الثالث: أنّ صرف إمكان تحيّر السائل فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقة العقلاء أم لا؟ لا يجديه، لأنّه ليس فى أخبار العلاج ما يدلّ على كون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء على حمل العامّ على الخاصّ وعدم معاملة المتنافيين بينهما، ولو فرض كون السؤال عنه فلابدّ من ملاحظة جوابه عليه السلام وأنّه هل أجاب بردعه أو بعدمه؟

والمحقّق الحائرى رحمه الله أيضاً بعد الاعتراف بعدم كون العامّ والخاصّ من المتعارضين عرفاً[479]، قال بالرجوع إلى الأخبار العلاجيّة فيهما، واستدلّ عليه- مضافاً إلى ما استدلّ به المحقّق الخراسانى- بقوله:
إنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحةً مفصّلةً عند كلّ أحد حتّى يرى السائل فى هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المنفصل وأمثاله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 393
وأيّد ما ادّعاه برواية الحميرى عن الحجّة عليه السلام من قوله عليه السلام: «فى الجواب عن ذلک حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير»[480] إلخ.
ولا شكّ أنّ الثانى أخصّ من الأوّل مطلقاً، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله فى آخر الخبر: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».
وبرواية علىّ بن مهزيار: «قال: قرأت فى كتاب لعبد اللّه بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّهما فى المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّاعلى وجه الأرض»[481] إلخ.
والظاهر أنّ الروايتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، والثانية ظاهرة فى عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله عليه السلام: «موسّع عليک بأيّة عملت»[482].
ثمّ قال: ودعوى السيرة القطعيّة على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخر، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة، فضلًا عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 394
فى الاستبصار والعدّة[483].
إنتهى كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أنّ احتمال عدم كون المرتكزات العرفيّة مشروحة لدى السائل لا يوجب شمول العنوان المسئول عنه- وهو الخبران المتعارضان- لغير مصاديقه العرفيّة، وبعبارة اخرى: ليس فى السؤال شاهد على عدم مشروحيّة المرتكزات العرفيّة لدى السائل.
نعم، لو سئل عن ورود العامّ والخاصّ كان لما ذكر وجه.
وأمّا رواية الحميرى: فوقع الاختلاف فى حجّيّة مكاتباته، هذا أوّلًا.
وثانياً: كيف يجيب الإمام العالم بالواقع فى واقعة خاصّة بورود خبرين فيها ثمّ يخيّر السائل فى العمل بأيّهما شاء؟! مع أنّ عليه بيان حكمها الواقعى، فلابدّ من حمل قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بيان الحكم الواقعى، أى أنت مخيّر بحسب الواقع بين فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس وبين تركه، أى لا يجب التكبير فى هذه الحالة.
وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصيص الخبر العامّ الذى أشار عليه السلام إليه بالخاصّ، إذ الأوّل ظاهر فى وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حالة إلى اخرى، والثانى يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.
وبهذا ظهر الجواب عن رواية علىّ بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فيها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الروايتين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 395
وأمّا إنكاره السيرة بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجّحات فى النصّ والظاهر: ففيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله بحث فى كتاب العدّة عن العامّ والخاصّ، ولا مجال لهذا البحث لو كان معتقداً بشمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العامّ والخاصّ لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم إعمال المرجّحات عند كونهما متفاضلين والتخيير فى صورة كونهما متكافئين.
وثانياً: سيرته العمليّة فى كتبه الفقهيّة على حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد والظاهر على النصّ، والملاک فى ثبوت السيرة هو السيرة العمليّة.
والعمل بأخبار العلاج فى العامّ والخاصّ مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.
ولم يكن عندى كتاب العدّة والاستبصار حتّى يتّضح لى أنّ ما نسبه المحقّق الحائرى رحمه الله إلى الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟
لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان على ذلک.

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». فى قاعدة الجمع
والمراد بالأولويّة هو الأولويّة التعيّنيّة، فهى من قبيل الأولويّة فى اولى الأرحام[484]، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[485]، فلو تمّ هذه القاعدة سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين.
والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفى، كالجمع بين العامّ والخاصّ وبين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 396
المطلق والمقيّد وبين النصّ والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتّى فيما لا يمكن التوفيق العرفى[486]؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبى الجمهور الأحسائى فى كتاب عوالى اللئالى بقوله: «ولو ببعض من التأويلات»[487].
أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه، ويكفى فى سند القاعدة على هذا المبنى بناء العقلاء.
وأمّا الثانى: فهو مستلزم لاختصاص أخبار العلاج مع كثرتها بموارد نادرة جدّاً، لندرة موارد التعارض مع عدم إمكان التأويل فى كليهما أو فى أحدهما.
ولا دليل على القاعدة بهذا المعنى.
واستدلّ عليها بوجوه ثلاثة:
الأوّل: الإجماع.
وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وثبت فى محلّه أنّه ليس بحجّة، وثانياً: سيرة العلماء على العمل بالمرجّحات، وبالتخيير عند فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفى، فأين الإجماع؟!
الثانى: أنّ الأصل[488] فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.
وفيه أوّلًا: أنّه لا يدلّ على المدّعى، فإنّه لا يجرى إلّافى الدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحدهما مرجّح فالأخذ بأحدهما ليس ترجيحاً من غير
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 397
مرجّح، مع أنّ المدّعى هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامزيّة.
وثانياً: أنّ القاعدة فى المتعارضين هى التساقط عقلًا وعرفاً، وإن شئت قلت: إنّ كون القاعدة فى الدليلين الإعمال مسلّم فى كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأمّا بلحاظه فهما متساقطان.
الثالث: أنّ لكلّ من الدليلين مدلولين: أصلى وتبعى، فإنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة وعلى جزئه تبعيّة، وطرح كليهما مستلزم لطرح الدلالات

الأربع، وطرح أحدهما مستلزم لطرح دلالته الأصليّة والتبعيّة، فلابدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يستلزم إلّاطرح دلالتين تبعيّتين.
وفيه: أنّه لا يدلّ على المدّعى، لعدم تصوّر الدلالتين إلّافى العامّ والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فللعامّ دلالتان: أصليّة، وهى دلالته على جميع العلماء، وتبعيّة، وهى دلالته على الفسّاق منهم، فلابدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيّة لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدلالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب.
فهذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى وجوب الجمع فى موارد التوفيق العرفى.

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه إلى اختصاص القاعدة بموارد الجمع العرفى وقال بعدم كلّيّتها استثنى مورداً، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مقطوعى الصدور، كآيتين أو متواترين، فقال بوجوب الجمع بينهما بتأويلهما
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 398
والعمل بخلاف ظاهرهما[489].
ويرد عليه أنّه لا يمكن القول بتعارض آيتين من الكتاب العزيز، كيف؟ وهو ينادى بأعلى صوته: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلفًا كَثِيرًا»[490]، فينفى وقوع التعارض والاختلاف فيه.
وأمّا التعارض البدوى الذى يزول بتأمّل ودقّة، كالتعارض بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد ونحوهما، فإنّه وإن كان فى الكتاب، إلّاأنّه ليس من مصاديق التعارض كما عرفت[491].
وأمّا الخبران المقطوع صدورهما- كالمتواترين- فالتعارض بينهما وإن كان ممكناً، إلّاأنّ الطريق لا ينحصر بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمكان حمل أحدهما على صدوره تقيّة.
هذا تمام الكلام حول قاعدة الجمع.

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجيّة تخصّصاً، وكذلک الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها- كما عرفت- هو الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان، ولا تعارض بين النصّ والظاهر ولا بين الأظهر والظاهر، لأنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقيقةً وتخصّصاً، كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء». فى النصّ والظاهر والأظهر والظاهر
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 399
وليعلم أنّ جميع موارد الجمع العرفى إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.
وأمّا التوفيق بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد فليس بجمع حقيقةً.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الأظهر والظاهر

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام الرابع من مبحث التعادل والترجيح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجيّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فيها موضوعاً، خارجان حكماً[492].
ويرد عليه أوّلًا: أنّ خروج الأظهر والظاهر أيضاً موضوعى، ألا ترى أنّه إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» لا يقال: إنّه تناقض فى كلامه، مع أنّه من قبيل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بينهما عرفاً حتّى يشملهما موضوع الأخبار العلاجيّة.
وثانياً: لو سلّمنا دخولهما فيها موضوعاً، فلا دليل على خروجهما عن حكمها، فلابدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما.

نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلى فرق آخر بين النصّ والظاهر وبين الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن يكون بينهما جمع مقبول عرفى[493].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 400
وفيه: أنّ خروج النصّ والظاهر أيضاً مشروط بذلک، وإلّا فلو كان التصرّف فى الظاهر لأجل النصّ خلاف قانون المحاورة ولم يكن الجمع بينهما عرفيّاً مقبولًا يكونان من المتعارضين، ولابدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما، فالميزان الكلّى فى الخروج هو كون الجمع مقبولًا عرفاً، فقوله: «صلّ فى الحمّام» و «لا تصلّ فى الحمّام» من المتعارضين، مع أنّ الأوّل نصّ فى الرخصة والمشروعيّة، والثانى ظاهر فى الحرمة وعدم المشروعيّة، لكنّ الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائى، فاللازم للفقيه مراعاة مقبوليّة الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات فى محيط التشريع والتقنين، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النصّ، فإنّه لم يرد فيه آية أو رواية.
ثمّ ينبغى التكلّم هاهنا حول الموارد التى تكون خارجة عن تحت أخبار العلاج أو قيل بخروجها، لكونها إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.
والبحث المفصّل الجامع هنا ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 401

ما ادّعى كونه من قبيل النصّ والظاهر

فمن الموارد التى قال بكونها من قبيل النصّ والظاهر: ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه وكان لأحدهما قدر متيقّن فى مقام التخاطب، لكنّه لم يصل إلى حدّ الانصراف[494]، مثلًا إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق» وعلم من حاله أنّه يبغض فسّاق العلماء ويكرههم أشدّ كراهة من فسّاق غيرهم، فيصير فسّاق العلماء متيقّن الاندراج تحت قوله: «لا تكرم الفسّاق» فيكون نصّاً فيهم، وقوله: «أكرم العلماء» يشملهم بنحو الظهور[495].

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بثلاثة أوجه، لكن غير

الأخير منها مبنائى.

والجواب المتين الذى لا يكون مبنائيّاً ما ذكره بقوله:

إن اريد بتيقّن الاندراج: العلم الفعلى بإرادة المتكلّم من قوله: «لا تكرم الفسّاق» العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلى ملازم للعلم الفعلى بعدم إرادته العلماء الفسّاق من قوله: «أكرم العلماء» فحينئذٍ يخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النصّ والظاهر، فإنّه بعد العلم الفعلى بمراد المولى من الدليلين خرج المورد عن الجمع فى مدلولهما كما لا يخفى.

وإن اريد به العلم التقديرى، بمعنى أنّه إن أراد بقوله: «لا تكرم الفسّاق» حرمة إكرام الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطريق أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا يمكن التفكيک بينهما بأنّه حرّم إكرام الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محالة يكون بينهما ملازمة، فإمّا أنّه حرّم إكرامهما أو لم يحرّم إكرامهما، ففيه:[496] أنّ الملازمة بين حرمة إكرام الفاسق العالم وبين حرمة إكرام الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا فى خصوص مادّة الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعاية الملازمة فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً[497].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

فيما إذا كان التخصيص فى أحد المتعارضين مستهجناً

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العامّ الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلک على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً فى المقدار الذى يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن[498].

وفيه أوّلًا: أنّ استهجان التخصيص أمر عقلى لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلّا كان كلّ عامّ- وإن لم يكن له معارض- ذا دلالتين: دلالة نصّيّة بالنسبة إلى المقدار الذى يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجناً[499]، ودلالة ظهوريّة بالنسبة إلى مازاد على ذلک المقدار[500]، وما سمعنا بهذا فى كلام أحد منهم.

وثانياً: أنّ الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يُقال: إنّ العامّ الذى يستلزم تخصيصه فى مادّة الاجتماع تخصيصاً مستهجناً يكون بجميع مدلوله معارضاً للعامّ الآخر، لأجل الملازمة بين إرادة مادّتى الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيک بينهما كالمورد السابق[501]، فإمّا أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 404

فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات[502] والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلک، فإنّ وروده فى هذه الموارد يوجب قوّة الظهور فى المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، لعدم تطرّق المسامحة فى هذه الامور، فيقدّم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلًا: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصّاً فى معناه، لعدم قبوله المسامحة بكونه أقلّ من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدّم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصيّة[503].

وفيه أوّلًا: أنّ عدم تطرّق التسامح لا يختصّ بهذه الأدلّة، فإنّ الملاک فى موضوع كلّ دليل- سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا- هو نظر العرف الدقّى، لا المسامحى كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنّه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أنّ تحديد الكرّ بالإناء الذى كان كلّ من أطرافه الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟

لاختلاف الشبر المتوسّط بالنسبة إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أنّ تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن.

فورود دليل فى هذه الموارد لا يوجب كونه نصّاً فى معناه.

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه وارداً فى مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، كما إذا ورد قوله: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 405
وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فإنّ النسبة بين الدليلين وإن كانت هى العموم من وجه إلّاأنّه لا يمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنّه لا يجوز إخراج المورد، لأنّ الدليل يكون نصّاً فيه، فلابدّ من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» بما عدا الخمر[504].
أقول: إن كان الخمر خصوص المسكر المتّخذ من العنب فلا يرتبط المثال بالمقام، لعدم دخوله فى قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فلا يكون مورد السؤال مورد الاجتماع بين العامّين من وجه.
وإن كان خصوص المسكر المتّخذ من التمر أو أعمّ منه ومن المتّخذ من العنب فهو ممّا نحن فيه.
ولا يتمّ ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله إلّاعلى الفرض الأوّل، أعنى كونه خصوص المسكر المتّخذ من التمر، بخلاف الفرض الثانى، فإنّه إن كان مورد السؤال ذا موردين فلا يكون العامّ نصّاً إلّافى القدر المتيقّن منهما، فإذا قال المولى: «لا تكرم الفسّاق» ثمّ سأله العبد عن إكرام الفقهاء فأجاب بقوله:
«أكرم كلّ عالم» فهو لا يكون نصّاً فى جميع مورد السؤال، بل فى خصوص القدر المتيقّن منه، وهو الفقهاء العدول، والمقام أيضاً من هذا القبيل.
وبعبارة اخرى: كما أنّ بين قوله: «كلّ مسكر حرام» وبين قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» عموماً من وجه، فكذلك بين مورد السؤال وبينه أيضاً عموم من وجه، لأنّ الخمر الذى هو مورد السؤال أعمّ من أن يكون متّخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتّخذ من التمر أيضاً أعمّ من أن يكون خمراً أو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 406
غير خمر، فلا يكون دلالة قوله: «كلّ مسكر حرام» الوارد مورد الخمر أقوى من أن يقول: «كلّ خمر حرام» وهذا[505] لا يقدّم على قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فى مورد الاجتماع، لعدم كونه نصّاً فيه، فكذلك قوله: «كلّ مسكر حرام».
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 407

ما ادّعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر

ومن الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر: تعارض العامّ الاصولى[506] مع المطلق الشمولى[507]، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق».

كلام الشيخ والمحقّق النائينى فى المسألة

فقال الشيخ الأعظم الأنصارى[508] والمحقّق النائينى[509] بتقدّم العامّ على المطلق فى مادّة الاجتماع، لكونه أظهر منه.
وخالف فيه المحقّق الخراسانى[510] والحائرى اليزدى[511].
واستدلّ الشيخ والنائينى 0 بأنّ دلالة العامّ على العموم بالوضع،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 408
فلا تتوقّف على شىء، بخلاف المطلق، فإنّ دلالته على الإطلاق والشمول تتوقّف على مقدّمات الحكمة ومنها عدم البيان على التقييد، والعامّ يصلح لأن يكون بياناً، فالتقييد مقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

وفيه: أنّ جريان أصالة العموم أيضاً متوقّف على عدم البيان على التخصيص إذا كان المتكلّم فى مقام التشريع والتقنين، لما جرى عليه بناء المقنّنين من جعل القوانين بنحو الكلّى ثمّ بيان مخصّصاتها منفصلةً، فأصالة العموم أيضاً معلّقة على عدم البيان على التخصيص، والمطلق يصلح لأن يكون بياناً عليه، فأين الأظهريّة والظاهريّة فى المقام؟!

نعم، لنا طریق آخر لإثبات تقدّم العموم علی الإطلاق، وهو أنّه لیس لنا هاهنا دلیلان لفظیّان، بل دلیل لفظی واحد، وهو العامّ[512]، وأمّا المطلق فلا یدلّ بلفظه علی الإطلاق کما سیظهر.
توضیح ذلک یحتاج إلی بیان ما یستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثمّ المقایسة بینهما، فنقول:
إذا قال: «أکرم کلّ عالم» فلفظ «عالم» یدلّ علی الطبیعة فقط، والعموم مستفاد من لفظة «کلّ» فإنّها تدلّ علی تکثّر مدخولها، وهو «العالم» وحیث إنّ الطبیعة لا یعقل أن تکون متکثّرة فلا محالة یکون التکثّر بلحاظ أفرادها،

لکن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فکأنّه قال: «أکرم زیداً من حیث هو عالم» و «أکرم عمراً من حیث هو عالم» وهکذا.
فالعموم یستفاد من لفظة «کلّ» فهو دلیل لفظی.
فإذا ورد عقیبه: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کان التعارض بین الدلیلین اللفظیّین، لکن تخصیص العمومات حیث کان متعارفاً فی مقام التقنین کان التعارض بینهما بدویّاً زائلًا بالتأمّل والدقّة.
هذا بالنسبة إلی العموم.
وأمّا المطلق فدلالته علی الإطلاق إنّما تکون بتوسّط مقدّمات الحکمة، فإذا قال: «أعتق الرقبة» فلا یدلّ بلفظه علی أزید من وجوب عتق طبیعة الرقبة، وأمّا أنّه لا فرق بین الرقبة المؤمنة والکافرة فهو مستفاد من حکم العقل بأنّ المولی الحکیم المرید المختار الذی هو فی مقام بیان تمام مراده لو أراد الرقبة المؤمنة لبیّنه لا محالة، فلا بدّ من أن یکون مراده طبیعة الرقبة من دون دخل الإیمان فی مراده، وهذا هو الذی یعبّر عنه ب «مقدّمات الحکمة».
فلفظة «الرقبة» لا تکون ناظرةً إلی الأفراد أصلًا، فإنّ ماهیّة «الإنسان» وهی الحیوان الناطق غیر أفراده.
نعم، هی متّحدة مع الأفراد ومنطبقة علیها، لکن مقام الاتّحاد والانطباق غیر مقام الدلالة، فلا یمکن القول بدلالة قوله: «أعتق الرقبة» علی عدم الفرق بین الفرد المؤمن منها وبین الکافر.
إذا عرفت ذلک فنقول: إنّ احتجاج العبد فی المطلق لمّا کان متقوّماً بجعل الطبیعة بنفسها موضوعة وعدم ذکر قید لها یکون أمر هذا الاحتجاج إلی

زمان ورود القید، فإذا ورد ینتهی احتجاجه ویرتفع موضوعه، فتقدّم العامّ

على المطلق فى مورد الاجتماع إنّما هو لكون العامّ غاية لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأنّ البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنّه إذا قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا تعتق الرقبة الكافرة» يكون الثانى قيداً للأوّل، فكذلک إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثمّ قال: «أكرم كلّ عالم» لأنّه- حيث كان لفظة «كلّ» دالّة على التكثير- يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولًا أم فسّاقاً، فهو يكون فى مورد الاجتماع بمنزلة أن يقال: «أكرم العلماء الفسّاق».

وبالجملة: حيث إنّ الإطلاق لا يكون دليلًا لفظيّاً، بل هو مستفاد من مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان على القيد، يكون العامّ الذى هو دليل لفظى صالح لتقييده مقدّماً عليه فى مادّة الاجتماع.

فجعلهما من قبيل الأظهر والظاهر- كما اعتقده الشيخ والمحقّق النائينى 0- لا يتمّ، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة اللفظيّة، فلا يتقوّم بالإطلاق الذى ليس بدليل لفظى.

وممّا ذكرنا يتّضح أمران:

تقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى

أحدهما: أنّه لوقلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بين مفهومين، فإن كان ثبوت المفهوم فى أحدهما بالإطلاق وفى الآخر بالدلالة اللفظيّة[513]،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 411
يقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى، لعدم الفرق فيما ذكرنا من تقييد الإطلاق بالدليل اللفظى بين كونهما منطوقى الدليلين أو مفهوميهما.

عدم دلالة المطلق على الشمول

الثانى: أنّه ليس الإطلاق عندنا على قسمين: شمولى وبدلى، لعدم وجود لفظ دالّ على التكثّر فيه كما فى العموم، فلا يدلّ على الشمول أصلًا، لكن لو فرضنا كونه على قسمين فلا يكون الإطلاق الشمولى مقدّماً على البدلى عند التعارض فى مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا خير فى كافر» استقرّ التعارض بينهما فى الرقبة الكافرة من دون أن يقيّد أحدهما بالآخر، وذلک لأنّ الطريق إلى الإطلاق فى كليهما واحد، وهو تماميّة مقدّمات الحكمة، وإن كان نتيجتها فى أحدهما الشمول وفى الآخر البدليّة، فليس المطلق الشمولى بلفظه دالّاً على الإطلاق حتّى يقدّم على الإطلاق البدلى.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها[514]: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.
وقبل الورود فى البحث لابدّ من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:
أمّا الإشكال: فهو أنّه يشكل تخصيص الكتاب والسنّة النبويّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام[515] فإنّها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فكيف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصيص؟!
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 412

وأمّا دفعه: فذكر الشيخ فيه ثلاثة أوجه[516]:
أحدها: أنّ هذه الخصوصات تكون ناسخة لا مخصّصة.
ويلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام عليه السلام.
ثمّ استشكل نفسه فى هذا الوجه بأنّ كثرة التخصيص بلغت إلى حدّ قيل: ما من عامّ إلّاوقد خصّ، فكيف يحمل هذه الخصوصات الكثيرة الصادرة عنهم عليهم السلام على النسخ؟!
الثانى: أنّ هذه الأخبار كاشفة عن أنّ العمومات الصادرة عن النبىّ صلى الله عليه و آله كانت متّصلة بمخصّصاتها، لكنّ المخصّصات اختفت علينا، فحملها على التخصيص لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.
واستشكل نفسه فى هذا الوجه أيضاً ببعد نقل الرواة العمومات من دون مخصّصاتها التى كانت متّصلة بها مع كثرة الدواعى إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلة واهتمام الرواة إلى حفظها ونقلها، فمن المستحيل عادةً أن تكون مخصّصات متّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفيت كلّها علينا.
لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله تلقّى هذا الوجه بالقبول[517]، ووجّهه بأنّ كثيراً
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 413
من الخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام منقول فى كتب العامّة عن النبىّ صلى الله عليه و آله وهذا يكشف عن أنّ العمومات النبويّة كانت متّصلة بمخصّصاتها ثمّ اختفت المخصّصات علينا[518].
الثالث: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يكون قبيحاً فيما إذا صدر العامّ لبيان الحكم الواقعى، ويمكن أن يكون المخاطبون بالعامّ فى زمن النبىّ صلى الله عليه و آله مكلّفين بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحة، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبيّن لنا ذلک بعد صدور الخاصّ فى لسان الأئمّة عليهم السلام.
وهذا هو الوجه الذى اختاره الشيخ رحمه الله لدفع الإشكال.
واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً حيث قال ما حاصله:
تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يكون قبيحاً إذا لم يكن فيه مصلحة أقوى أو فى تقديمه مفسدة أقوى، فلم يكن بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلًا فيه ظاهراً[519].

وهذا هو الوجه الذى اختاره الشيخ رحمه الله وإن كان يخالفه تعبيراً.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 414

والذى يخطر بالبال فى حلّ الإشكال أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله بيّن جميع أحكام الإسلام، عموماتها ومخصّصاتها، مطلقاتها ومقيّداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى أرش الخدش كما فى بعض الأخبار[520].
ويشهد عليه أيضاً قوله صلى الله عليه و آله فى حجّة الوداع: «يا أيّها الناس واللّه ما من شىء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّاوقد أمرتكم به، وما من شىء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّاوقد نهيتكم عنه»[521].
فهو صلى الله عليه و آله بيّن جميع الأحكام وكتبها علىّ عليه السلام فى صحيفته وأراد تبليغها على الناس، لكنّه عليه السلام صار بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله مظلوماً فى حقّه ولم يلتفت الناس إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب اللّه، وهذا الأمر وإن لم يحتج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعى عليه بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلّاأنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:
ففى كتاب سليم بن قيس الهلالى أنّه قال: قلت لعلىّ عليه السلام: يا أمير المؤمنين إنّى سمعت من سلمان والمقداد وأبى ذر شيئاً من تفسير القرآن ومن الرواية عن النبىّ صلى الله عليه و آله ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت فى أيدى الناس أشياءَ كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبىّ صلى الله عليه و آله تخالف الذى سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلک باطل افترى الناس يكذبون على رسول اللّه صلى الله عليه و آله متعمّدين، ويفسّرون القرآن برأيهم.
قال: فأقبل علىّ فقال لى: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ فى أيدى

الناس حقّاً وباطلًا، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصّاً وعامّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول اللّه صلى الله عليه و آله على عهده حتّى قام فيهم خطيباً فقال: أيّها الناس قد كثرت علىّ الكذّابة، فمن كذب علىّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار، ثمّ كذب عليه من بعده حين توفّى رحمة اللّه على نبّى الرحمة وصلّى اللّه عليه وآله، وإنّما يأتيک بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:
رجل منافق مُظهر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم[522] ولا يتحرّج[523] أن يكذب على رسول اللّه صلى الله عليه و آله متعمّداً، فلو علم المسلمون أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا: هذا

صاحب رسول اللّه صلى الله عليه و آله رآه وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحلّ الكذب على رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وقد أخبر اللّه عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال اللَّه عزّ وجلّ: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ»[524] ثمّ بقوا بعده، وتقرّبوا إلى أئمّة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنّما الناس مع الملوک فى الدنيا[525] إلّامن عصم اللّه، فهذا أوّل الأربعة.
ورجل سمع من رسول اللّه صلى الله عليه و آله شيئاً فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمّد كذباً، وهو فى يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول اللّه صلى الله عليه و آله فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 416
ورجل ثالث سمع من رسول اللّه صلى الله عليه و آله شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شىء ثمّ أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.
ورجل رابع لم يكذب على اللّه ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوّفاً من اللّه، وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه و آله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأنّ أمر رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعامّ وخاصّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول اللّه صلى الله عليه و آله الكلام له وجهان: كلام خاصّ، وكلام عامّ، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى اللّه به وما عنى به رسول اللّه صلى الله عليه و آله، وليس كلّ أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان يسأله، فيفهم ... وكنت أدخل على رسول اللّه صلى الله عليه و آله كلّ يوم دخلة وفى كلّ ليلة دخلة، فيخلّينى فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّه لم يكن يصنع ذلک بأحد من الناس غيرى، وربما كان ذلک فى منزلى، يأتينى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فإذا دخلت عليه فى بعض منازله خلا بى وأقام نسائه، فلم يبق غيرى وغيره، وإذا أتانى للخلوة فى بيتى لم تقم من عندنا فاطمة ولا أحد من ابنىّ، وكنت إذا سألته أجابنى وإذا سكتّ أو نفدت مسائلى ابتدأنى، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّاأقرأنيها وأملاها علىَّ، فكتبتها بخطّى، ودعا اللّه أن يفهمنى إيّاها ويحفظنى، فما نسيت آية من كتاب اللّه منذ حفظتها، وعلّمنى تأويلها، فحفظته، وأملاه علىَّ، فكتبته، وما ترک شيئاً علّمه اللّه من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهى، أو طاعة ومعصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّاوقد علّمنيه

وحفظته ولم أنسَ منه حرفاً واحداً»[526]. الحديث.
أقول: والعلماء وإن اختلفوا فى سند الكتاب إلى سليم بن قيس[527]، إلّاأنّ الكشّى اعتمد عليه، على أنّ آثار الصدق تلوح من متن الرواية.
وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله بيّن جميع الأحكام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبىّ صلى الله عليه و آله، فلا إشكال فى تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.
وهذا وإن كان يشبه الوجه الثانى المتقدّم من الشيخ رحمه الله الذى اختاره المحقّق النائينى، إلّاأنّه يخالفه فى بعض الجهات:
منها: أنّ قضيّة ما ذكرنا أنّ جميع الأحكام الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبىّ صلى الله عليه و آله، لا المخصّصات فقط.
ومنها: أنّه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها فى كلامه صلى الله عليه و آله، فلعلّها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.
إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محلّ النزاع فى الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأمّا إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 418
فما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، من أنّ التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم[528] من حكومة أصالة الظهور فى طرف الخاصّ على أصالة الظهور فى طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد[529].
لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.
على أنّا نمنع كون المخصّص قرينة على التصرّف فى العامّ، كما عرفت[530].
أضف إلى ذلک: أنّ حكومة أصالة الظهور فى طرف الخاصّ على أصالة الظهور فى طرف العامّ- على فرض صحّتها- مبنيّة على التخصيص الذى هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومة بناءً على النسخ.
فلو سلّم كون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ وكون أصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذيها، لا ينطبق هذا الكلام على المقام، لعدم إحراز كون الدليل الثانى مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لمحلّ النزاع ثلاثة موارد:
الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 419
به[531]، فالأمر حينئذٍ دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كون العامّ ناسخاً للخاصّ.
الثانى: ما إذا انعكس الأمر، فالأمر دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من إمكان إرادة العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحكم الواقعى يدور مدار الخاصّ المتأخّر.
الثالث: ما إذا شكّ فى المتقدّم منهما، فلو كان الخاصّ متقدّماً على العامّ لكان منسوخاً به[532]، ولو كان متأخّراً عنه لكان مخصّصاً له[533].
ولابدّ قبل بيان الحقّ فى هذه الصور الثلاث من ذكر نكتة، وهى أنّ التخصيص يكون فى مقابل العموم الأفرادى، فهو يدلّ على أنّ مورد الخاصّ لم يكن مراداً جدّيّاً أصلًا، بخلاف النسخ، فإنّه يقابل استمرار الدليل المنسوخ مع كون مورد الناسخ مراداً جدّيّاً قبل صدوره.
والاستمرار تارةً: يستفاد من إطلاق الدليل، واخرى: من كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، وثالثةً: من دليلٍ لفظى آخر، كقوله:
«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»[534].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 420

حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ

فإذا كان الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ[535]، واستفيد الاستمرار فى العامّ من الإطلاق، فربما يتوهّم أنّ النسخ مقدّم على التخصيص، لأنّه فى الواقع تقييد للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بين تخصيص العموم الأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى، وقد عرفت أنّ التقييد مقدّم على التخصيص إذا دار الأمر بينهما[536]، فلابدّ فى المقام من القول بتقدّم النسخ على التخصيص.

ولكنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، وذلک لأنّ ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص إنّما هو فى فرض تعارض العموم والإطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فإنّهما يتعارضان فى مورد الاجتماع، والمقام ليس كذلک، لعدم التعارض بين عموم «أكرم العلماء» وبين إطلاقه الأزمانى، غاية الأمر أنّ هاهنا دليلًا آخر- أعنى «لا تكرم الفسّاق من العلماء»- وأمره دائر بين تخصيص العموم الأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى المعبّر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لكلّ منهما[537].

ولا يجرى هاهنا ما ذكرناه فى تلک المسألة من كون العامّ بياناً للمطلق، فينتهى أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العكس، فإنّه لا تعارض بينهما فى المقام حتّى يقال بكون العامّ بياناً للمطلق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 421

وقد يتوهّم أنّ التخصيص مستلزم للتصرّف فى المطلق أيضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم على التخصيص، لعدم استلزامه إلّاتصرّفاً واحداً واستلزام التخصيص تصرّفين: أحدهما فى العموم الأفرادى، والآخر فى الإطلاق الأزمانى.

وفيه: أنّ التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنّه يتصرّف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلّاتصرّفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادى واقعاً من أوّل الأمر، فلا يشمله دليل العامّ بحسب الإرادة الجدّيّة حتّى ينعقد له بالنسبة إليه إطلاق.

وقد يتوهّم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى بكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نعلم تفصيلًا بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ فى وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام فى تلک البرهة من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلى متعلّق بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ والخاصّ، فيجرى أصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإنّ مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العامّ والخاصّ.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 422
إن قلت: لا يجرى هاهنا أصالة البراءة والاستصحاب، لأنّ جريان الاصول مشروط بتحقّق ثمرة عمليّة، وهى منتفية هاهنا.
قلت: يكفى فى الأثر ما يترتّب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدّق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو فى يوم، وأجرينا أصالة البراءة من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العامّ والخاصّ لكفى فى انتفاء وجوب التصدّق.
وفيه: أنّ العلم الإجمالى إذا كان واقعيّاً لا يعقل أن ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى متولّدين منه، فإنّه يستلزم رافعيّة الشىء لنفسه، وهو غير معقول.
وبعبارة اخرى: إن كان العلم الإجمالى تخيّليّاً[538]، فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ البحث إنّما يكون فى الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقةً، وإن كان حقيقيّاً فلا يعقل أن يتولّد منه شىء يوجب انحلاله، لاستحالة رافعيّة الشىء لنفسه.
نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أنّ هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ فى صورة تأخّر صدور الخاصّ عن العامّ، فصحّة هذا الوجه وعدمها مبنائى.
ويمكن المناقشة فيه على فرض تسليم المبنى- أعنى انحلال العلم الإجمالى- أيضاً، لأنّ إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاصّ كان واجباً قطعاً إمّا ظاهراً وإمّا واقعاً، فلا يجرى أصالة البراءة منه أو استصحاب عدمه[539].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 423
هذا كلّه فيما إذا استفيد الاستمرار الزمانى فى العامّ من الإطلاق.
وأمّا إذا استفيد من القضيّة الحقيقيّة فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كلّ من وجد فى الخارج فى طول الزمان واتّصف بكونه عالماً يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزمانى مستفاد من القضيّة الحقيقيّة، فلو قال عقيبه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يدور أمره بين تصرّفه فى العموم الأفرادى وبين تصرّفه فى العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدّم قلّة التصرّف على كثرته كان النسخ مقدّما على التخصيص، فإنّه تصرّف فى العامّ من زمان صدور

الخاصّ، بخلاف التخصيص الذى هو تصرّف فيه من أوّل الأمر، أى من زمان صدور العامّ، وإلّا فلا ترجيح بينهما.
وأمّا إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدلّة ثلاثة لفظيّة: أحدها: «إكرام كلّ عالم حلال» مثلًا، ثانيها: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»[540]، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرّفه فى الصغرى[541] وتصرّفه فى الكبرى[542]، فإن قلنا بإفادة المصدر المضاف العموم كان الدليل الثانى أيضاً عامّاً ومفاده «كلّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة وكلّ حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فيرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، ولا ترجيح بين التخصيصين، إلّاإذا قلنا بتقدّم ما هو أقلّ تصرّفاً، فيقدّم

النسخ، وإن لم نقل بإفادته العموم كان الدليل الثانى من حيث الموضوع[543] مطلقاً، فأمر الخاصّ فى الواقع دائر بين التخصيص والتقييد، ولا ترجيح بينهما، لعدم كون المقام من الموارد التى يقدّم فيها التقييد على التخصيص كما عرفت[544]، فلا ترجيح بين النسخ والتخصيص.
هذا كلّه فيما إذا تقدّم العامّ على الخاصّ.

وأمّا إذا كان متأخّراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاصّ وبين كون الخاصّ مخصّصاً له، فلابدّ من الحكم بتقدّم التخصيص على النسخ[545]، سواء كان الدليل على الاستمرار الزمانى فى الخاصّ هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».
أمّا على الأوّل: فلما تقدّم[546] من أنّ التحقيق فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ عدم التنافى بينهما عرفاً إذا صدرا فى مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين فى الظهور أو كان الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلًا، ولا يعمّهما الأخبار الواردة فى المتعارضين والمختلفين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 425
فدعوى تقدّم النسخ على التخصيص فى المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاصّ بالعامّ وتخصيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعة، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعامّين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان فى مادّة الاجتماع، ويقدّم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحّة احتجاج العبد به كما تقدّم[547]، ولولاه لرجعنا فى مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً فى وعاء التقنين.
ومنه ظهر وجه تقدّم التخصيص على النسخ على تقدير استفادة الاستمرار من كون الخاصّ قضيّة حقيقيّة، فإنّ القضيّة الحقيقيّة- كما عرفت آنفاً- تدلّ على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاصّ الدالّ بالإطلاق على الاستمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظى، فهو أقوى من الإطلاق الذى ليس كذلك.
وبعبارة اخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» قضيّة حقيقيّة كان معناه: «كلّ من وجد فى الخارج واتّصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق فى هذا الاسبوع وفى الاسبوع الآتى وفى الاسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبة إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 426

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنّه إذا انضمّ إلى الخاصّ المتقدّم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظى كما هو ظاهر.
هذا تمام الكلام فى معلومى التاريخ.

وأمّا مع الجهل بتاريخهما والشكّ فى النسخ والتخصيص الناشئ من الشكّ فى أنّ الخاصّ هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيكون ناسخاً له، أو قبل حضوره[548]، فيكون مخصّصاً له.
فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلبته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب؟
أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب، إلّاأنّه لا دليل على حجّيّة هذا الظنّ.
نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ فى مثل المقام.
توضيح ذلک: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر فى مقابل الكثرة- كما فى الشبهة غير المحصورة- كذلک لا يعتنون باحتمال النسخ الذى لا يعلم وقوعه فى الشريعة إلّافى موارد نادرة جدّاً فى مقابل التخصيص الرائج الشائع بمثابة قيل فيه: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» فملاک عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فى الشبهة غير المحصورة موجود هنا أيضاً.
فكأنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 427
لأنّ احتمال النسخ وإن كان موجوداً واقعاً، إلّاأنّه غير مرئىّ بنظر العقلاء.

دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهة

ومنها[549]: ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق وبين حمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهة، كما إذا قال: «أعتق رقبةً» و «لا تعتق رقبةً كافرة» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» و «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة» فالأمر دائر بين حمل المطلق على المقيّد وبين حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب[550] والنهى على الكراهة[551]، كحمل الأمر فى قوله: «صلّوا فى المسجد» على الاستحباب، وحمل النهى فى قوله: «لا تصلّ فى الحمّام» على الكراهة، من دون تقييد قوله: «أقيموا الصلاة» بهما.

نظريّة المحقّق المؤسّس الحائرى رحمه الله فى المقام

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس: ذهب شيخنا العلّامة الحائرى رحمه الله إلى تقدّم حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب والنهى على الكراهة، وقال: يصعب عليّ حمل المطلق على المقيّد بعد انعقاد الظهور للمطلق فى الإطلاق، سيّما أنّ استعمال الأمر فى الندب كان شايعاً فى عرف الأئمّة عليهم السلام وكذا استعمال النهى فى الكراهة[552].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 428

فعلى هذا ظهور المطلق فى الإطلاق أقوى من ظهور الأمر بالمقيّد فى الوجوب والنهى عنه فى الحرمة.

كلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألة

ثمّ فصّل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصیلًا متیناً، وهو أنّ الإطلاق فی مقام البیان قد یقع فی جواب سؤال من یرید العمل به، کما لو سأل رجل عن تکلیفه الفعلی فیما إذا ظاهر امرأته، فقال الإمام علیه السلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فأخذ بإطلاقه وأعتق رقبةً کافرة، ثمّ بعده ورد دلیل علی أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبةً کافرة» ففی مثل ذلک یکون حمل الأمر علی الاستحباب والنهی علی الکراهة أقوی، بل متعیّناً، لأنّ فی تقیید الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر علی الاستحباب أو النهی علی الکراهة فلا محذور فیه.

وقد یقع الإطلاق فی مقام البیان فی جواب مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والاصول ممّن لا یکون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوین الکتب لمراجعة من تأخّر عن المعصومین علیهم السلام.

فحینئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهی وضعا للوجوب والحرمة فالحمل علیهما وتقیید الإطلاق أولی؛ لأنّ الإطلاق لا یکون من قبیل ظهور اللفظ، بل إنّما یحکم به من السکوت فی مقام البیان، والأمر والنهی بمالهما من الظهور یصیران بیاناً له، وذکر المطلقات ثمّ بیان القیود منفصلةً عنها أمر متعارف فی مقام التقنین. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهی محمولان علی الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما موضوعان لمطلق البعث والزجر، لکنّ البعث المطلق من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 429

غیر الإذن فی الترک والزجر من دون الإذن فی الفعل یکونان حجّةً علی العبد، فترجیح أحد الحملین[553] علی الآخر مشکل، لأنّ دلالة کلا الدلیلین بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنّ تعارف حمل المطلق علی المقیّد عند العلماء یکون مرجّحاً لکان التقیید أولی من حمل الأمر علی الاستحباب والنهی علی الکراهة.

وأمّا تحقیق حال الأمر والنهی وأنّهما هل وضعا للوجوب والحرمة أو لمطلق البعث والزجر فموکول إلی محلّه[554].

هذا بیان الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام مع تتمیم منّا، وهو صحیح متین.[555]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج6 ؛ ص429

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 431

فى انقلاب النسبة

ثمّ قد يقع التعارض بين أكثر من دليلين[556]:
وله صور:

تعارض عامّ و خاصّين

الصورة الاولى: أن يكون أحد الأدلّة عامّاً وكلّ من الدليلين الآخرين خاصّاً، ولهذه الصورة فروض:

الفرض الأوّل: ما إذا كان الخاصّان متباينين.
وفيه مقامان من البحث:

كيفيّة الجمع بين هذه الأدلّة

المقام الأوّل: أنّ فى كيفيّة الجمع بينها احتمالات أربعة:
أ- أن يخصّص العامّ بأحد الخاصّين أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 432
الخاصّ الآخر.
ب- أن يخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.
ج- أن يفصّل بين المخصّص اللبّى واللفظى، فيخصّص أوّلًا باللبّى ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ وبين المخصّص اللفظى، وأمّا لو كانا لفظيّين فيخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.
د- أن يفصّل بين اللفظى وبعض المخصّصات اللبّيّة- مثل الإجماع ونحوه ممّا لا يكون كالمخصّص المتّصل بالعامّ- فيخصّص بكلّ منهما[557] بدون لحاظ النسبة بعد التخصيص بأحدهما، وبين بعض آخر من المخصّصات اللبّيّة ممّا يكون واضحاً عند السامع كالقرينة المتّصلة، فيخصّص به أوّلًا ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ والمخصّص الآخر الذى ليس كذلک.

والحقّ تخصيص العامّ بكلّ منهما إذا كانا لفظيّين وإن استلزم تخصيصه بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الصرفيّين منهم» ثمّ قال: «لا تكرم النحويّين منهم»[558] خصّص العامّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 433

بكلّ من الخاصّين وحكم بحرمة إكرام الصرفيّين والنحويّين ووجوب إكرام باقى العلماء، ولا يخصّص بالخاصّ الأوّل ابتداءً ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الثانى حتّى يعامل بينهما معاملة المتعارضين فى مورد الاجتماع[559]، فإنّ بينهما عموماً من وجه، لأنّ العامّ بعد التخصيص بالأوّل يصير مفاده «يجب إكرام العالم غير الصرفى» وكون النسبة بينه وبين مفاد الخاصّ الثانى عموماً من وجه، واضح.

وذلک لأنّ للعامّ أبعاداً، وكلّ خاصّ يرد على بُعدٍ منه، والعقلاء لا يلاحظون فى مثل ذلک انقلاب النسبة فى مقام التقنين، وإن صدر أحد الخاصّين مقدّماً على الآخر، سيّما أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ، فإنّه تضييق للحجّيّة والإرادة الجدّيّة، لا لدلالة اللفظ والإرادة الاستعماليّة.

نعم، إذا كان أحد الخاصّين لبّيّاً واضحاً لدى المخاطب من دون تعمّق وتفكّر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ونحن نعلم بكون العالم الفاسق مبغوضاً له يخصّص العامّ به أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر، بل لا ينعقد له ظهور إلّافى غير مورد هذا المخصّص اللبّى، لأنّه كالمخصّص اللفظى المتّصل، بل التعبير بكونه مخصّصاً مبنىّ على التسامح.

بخلاف المخصّص اللبّى الذى لا يكون بهذه المثابة من الوضوح، كالإجماع وبعض المخصّصات العقليّة، فلا فرق بينه وبين المخصّص اللفظى المنفصل فى تخصيص العامّ بكلّ منهما من دون ملاحظة انقلاب النسبة.

فالحقّ هو الاحتمال الرابع من بين الاحتمالات المتقدّمة، وهو التفصيل بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 434

ما إذا كان الخاصّان لفظيّين، أو لبّيّين غير واضحين بدون التأمّل ومراجعة الكتب أو مختلفين، وبين ما إذا كان أحدهما لبّيّاً واضحاً.

هذا إذا لم يتوجّه إلى تخصيص العامّ بكليهما إشكال.

حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن

المقام الثانى: لو استلزم تخصيصه بكليهما بقائه بلا مورد، كما إذا خرج نصف أفراده بأحدهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم التخصيص المستهجن، فحينئذٍ قال الشيخ الأعظم الأنصارى[560] وكثير ممّن تبعه- منهم المحقّق النائينى رحمه الله[561]- بتحقّق التعارض بين العامّ وبين مجموع الخاصّين، لأنّ مجموعهما مباين له.

وأورد عليهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ المجموع لا وجود له فى الخارج، وإنّما هو اعتبار عقلى، والموجود فى الخارج الصادر من الأئمّة عليهم السلام هو كلّ واحد من الخاصّين بخصوصه، والعامّ لا يباين ولا يعارض كلًّا منهما، والمجموع الذى هو أمر اعتبارى غير موجود فى الخارج، لا يصلح لأن يعارض العامّ.
فالتعارض إنّما هو بين الخاصّين لكن بالعرض، لا بالذات، لاختلاف موردهما، كما أنّ الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى تكون متعارضة بالعرض، وإن لم يتحقّق التعارض بينها ذاتاً، لاختلاف مجراها.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 435
فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلابدّ من العمل على مقتضاها فىهذين الخاصّين، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى القاعدة فى المتعارضين من التساقط أو التخيير، فإنّها تشمل التعارض بالعرض بلا إشكال.
وسيأتى[562] البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهكذا البحث عن القاعدة الأوّليّة وأنّها هل هى التساقط أو التخيير[563].
هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو صحيح متين.
فالعامّ لا يكون طرفاً للمعارضة، بل المعارضة بين الخاصّين.
لا يقال: كيف يكون العامّ خارجاً عن طرفيّة المعارضة مع أنّه لولاه لما تحقّق التعارض بين الخاصّين؟!
فإنّه يقال: العامّ نظير العلم الإجمالى الموجب لتحقّق التعارض بين الأصلين مع كونه خارجاً عن طرفيّته.
نعم، لو علم تلازم حكم الخاصّين لوقع التعارض بين العامّ وكلّ من الخاصّين، إذ كلّ منهما وإن لم يكن معارضاً للعامّ ذاتاً إلّاأنّه بضميمة العلم بملازمة حكمه لحكم الخاصّ الآخر- بحيث لا يمكن انفكاكهما- يصير معارضاً للعامّ، ولا تعارض بين الخاصّين على هذا الفرض، لكونهما متلازمين.
فما ذهب إليه الشيخ ومن تبعه ينطبق على هذا الفرض، لكن مع تبديل قولهم: «يقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين» ب «يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين».
هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّان متباينين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 436

الفرض الثانى: ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «لا تكرم الكوفيّين من النحويّين».
وفيه صورتان:
الاولى: ما إذا كان الخاصّان متوافقى الحكم، كالمثال، فحينئذٍ قد لا يلزم من تخصيص العامّ بهما بقائه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد يلزم ذلک من تخصيصه بكلّ منهما، أى إن خصّص بالخاصّ الأعمّ فقط يلزم الاستهجان وإن خصّص بالخاصّ الأخصّ فقط يلزم ذلک أيضاً، وقد يلزم من تخصيصه بالخاصّ الأعمّ دون تخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فهذه ثلاثة أقسام.
وأيضاً تارةً تحرز وحدة الحكم بين الخاصّين إمّا من طريق وحدة السبب أو غيره، واخرى لا تحرز.
وأيضاً تارةً يلزم من حمل الخاصّ الأعمّ على الخاصّ الأخصّ بقائه بلا مورد أو الاستهجان، واخرى لا يلزم.
فلابدّ من البحث فى هذه الفروض[564] بعون اللَّه تعالى.
فإن احرزت وحدة الحكم فى الخاصّين يحمل الخاصّ على الأخصّ، ثمّ يخصّص العامّ به، فيخرج النحويّون من الكوفيّين من العامّ وبقى الباقى تحته.
هذا إذا لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بينهما، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً يخصّص العامّ به[565].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 437
وإن لم تحرز وحدة الحكم فالظاهر أنّ مدلول كلّ خاصٍّ حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم الآخر، لكن يتأكّد الحكم فى مورد توافقهما، فحينئذٍ إن لا يلزم من تخصيص العامّ بكليهما التخصيص المستهجن يخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ يحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ يخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفى[566]، وإن لزم من كلّ منهما مستقلّاً فلا محالة يكون تخصيص الخاصّ بالأخصّ أيضاً مستهجناً، فيقع التعارض بين جميعها[567].
الثانية: ما إذا كانت الأدلّة الثلاثة مختلفة الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «يستحبّ إكرام الكوفيّين من النحويّين»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 438
فيخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ يخصّص العامّ بالخاصّ، أى بما بقى تحته بعد تخصيصه بالأخصّ.

هذا إذا لم يستلزم تخصيص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصيص العامّ بالخاصّ الاستهجان.
وأمّا إن كان تخصيص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فيقع التعارض بين الخاصّين، فما اخترناه منهما ترجيحاً أو تخييراً خصّص العامّ به. وإن كان- مضافاً إلى استهجان تخصيص الخاصّ بالأخصّ- تخصيص العامّ بالخاصّ أيضاً مستهجناً حتّى بعد إخراج مورد الأخصّ منه[568] يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة، لأنّا لا نتمكّن من التوفيق بينها بجمع مقبول عقلائى، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجيّة فيها.
هذا تمام الكلام فيما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً.
وبه ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من قياس هذه الصورة بالصورة السابقة التى كانت النسبة بين الخاصّين فيها تبايناً، فإنّه قال:
حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معاملة التعارض[569]، إنتهى مورد الحاجة من كلامه.
فهو رحمه الله لم يفصّل بين صور هذا القسم وفروضه كما ترى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 439

الفرض الثالث: ما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً من وجه.
وفيه أيضاً صورتان:
الاولى: ما إذا كان الخاصّان متّفقى الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإن لم يستلزم تخصيص العامّ بهما الاستهجان خصّص بهما، وإن استلزم ذلک يقع التعارض بين الخاصّين، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً خصّص العامّ به فقط[570].
الثانية: ما إذا كانا مختلفى الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم الفسّاق من العلماء» و «يستحبّ إكرام النحويّين من العلماء» فيقع التعارض بين الخاصّين فى مادّة اجتماعهما، وهو الفاسق النحوى، ويخصّص العامّ بمادّتى الافتراق، وهما النحوى غير الفاسق والفاسق غير النحوى من العلماء، وأمّا مادّة الاجتماع- أعنى النحوى الفاسق- فيتعارض فيه الأدلّة الثلاثة، لأنّه يكون عالماً فيشمله العامّ، وفاسقاً فيشمله الخاصّ الأوّل، ونحويّاً فيشمله الخاصّ الثانى.
ووقوع العامّ طرفاً للتعارض مع كونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهين:
أ- أنّ الفاسق النحوى وإن كان أخصّ من عنوان العامّ، إلّاأنّه لا دليل على تخصيص العامّ به بعد تعارض الخاصّين فيه، فكما يشمله الخاصّان يشمله العامّ أيضاً، ويتعارض الجميع فيه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 440
ب- أنّ العامّ وإن كان أعمّ مطلقاً من الخاصّين، إلّاأنّه بعد تخصيصه بمادّتى افتراق الخاصّين صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصيص بهما هو «أكرم كلّ عالم غير فاسق غير نحوى وغير نحوى غير فاسق»[571] والنسبة بينه وبين كلّ واحد من الخاصّين عموم من وجه، فيقع التعارض بين جميعها فى الفاسق النحوى، فإنّه مورد اجتماعها.
لكن يمكن المناقشة فى هذا الوجه بأنّ العامّ المخصّص لا يصير معنوناً بعنوان الخاصّ على ما هو التحقيق، لأنّ التخصيص تصرّف فى الإرادة الجدّيّة، لا الاستعماليّة.
فالوجه الصحيح لوقوع العامّ طرفاً للمعارضة هو الوجه الأوّل.
نعم، هاهنا إشكال، وهو أنّ مقتضى هذا الوجه أن يكون الفاسق النحوى محكوماً بحكم العامّ، لأنّ الخاصّين إذا تعارضا فيه وتساقطا فلا دليل على إخراجه عن تحت العامّ، فيعمّه العامّ سليماً عن المعارض.
هذا كلّه فيما إذا كان أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّين.

تعارض عامّين من وجه وخاصٍ

الصورة الثانية من موارد تعارض أكثر من دليلين: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ[572].
فإن أخرج الخاصّ مادّة الاجتماع من أحدهما- كما إذا قال: «أكرم كلّ

عالم» و «لا تكرم كلّ فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق»- يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كلّ منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّيّة والإرادة الجدّيّة[573]: «أكرم كلّ عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كلّ فاسق» كما هو واضح.
وإن أخرج الخاصّ مورد افتراق أحدهما- كما إذا بدّلنا الخاصّ فى المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل»- تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلک لأنّ العامّ الثانى بعد تخصيصه بالخاصّ لا يكون حجّة إلّا فى الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العامّ الأوّل كما هو واضح، فيخصّصه، فيكون مفاد الأوّل من حيث الحجّيّة وجوب إكرام العالم غير الفاسق ومفاد الثانى حرمة إكرام العام الفاسق.

تعارض عامّين متباينين وخاصّ[574]

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان متباينان وخاصّ:
فقد يرتفع التباين بينهما بإعمال الخاصّ ويصيران أعمّ وأخصّ مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ عالم» و «لا تكرم فسّاق العلماء» فالنسبة بين الدليلين الأوّلين وإن كانت هى التباين، إلّاأنّ الأوّل إذا خصّص بالثالث صار مفاده «أكرم كلّ عالم غير فاسق» فانقلبت النسبة بين الأوّلين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص الأعمّ وهو الدليل الثانى بالأخصّ وهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 442
الدليل الأوّل.
وقد ينقلب التباين بالتخصيص إلى العموم من وجه[575]، فيتعارضان فى مادّة الاجتماع.
هذا تمام الكلام فى انقلاب النسبة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 443

فى ضابط التعارض

إنّ الأخبار العلاجيّة كما عرفت[576] تدور مدار عنوانين: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثاني: الحديثان المختلفان.
نعم، فى بعضها: «يأتى عنكم خبران أحدهما يأمرو الآخر ينهى»[577].
لكنّه من باب ذكر مصاديق التعارض والاختلاف، وليس عنواناً ثالثاً فى المقام.
ثمّ الميزان فى تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة هو العرف، والتعارض والاختلاف يتساويان عند العرف سعة وضيقاً، بل يتّحدان مفهوماً، فهما مترادفان.
إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى كون المتباينين- مثل «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام العلماء»- من المتعارضين.
والأخصّ المطلق إذا كان تخصيص العامّ به مستهجناً يعامل معهما أيضاً معاملة الخبرين المختلفين، لاندراجهما فيهما حقيقةً[578]، لكن خروجهما عن أدلّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 444
العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفى، وحيث إنّ الجمع العرفى مشروط بكون المتكلّم فى مقام التقنين وعدم كون التخصيص مستلزماً للاستهجان فمع فقد أحد هذين الشرطين انتفى الجمع العرفى ويعامل معهما معاملة المتعارضين، فيندرجان فى الأخبار العلاجيّة.
إنّما البحث فى ثلاثة موارد اخر:
أحدها: ما إذا كانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق».
إن قلت: لا مجال لهذا البحث على ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهى[579].
قلت: موضوع البحثين مختلف، لأنّا قلنا هناك بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاكهما، فهما من قبيل المتزاحمين، بخلاف المقام، فإنّا نعلم أنّ لمورد الاجتماع من العامّين من وجه ملاكاً واحداً، فهما من قبيل المتعارضين، فيقع البحث فى أنّهما هل يندرجان فى الأخبار العلاجيّة التى موضوعها الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان أم لا؟
الثانى: ما إذا كان الدليلان متعارضين بالعرض، كما إذا ورد دليل بوجوب صلاة الجمعة ودليل آخر بوجوب صلاة الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإنّ هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض، وكما إذا ورد خاصّان غير متعارضين ذاتاً، لكن كان تخصيص العامّ بكليهما موجباً

للاستهجان[580]، فإنّه يوجب التعارض بالعرض بين الخاصّين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 445
الثالث: ما إذا لم يكن بين الدليلين فى مدلوليهما المطابقيّين تعارض، لكن كان لكلّ منهما مدلول التزامى، وهما متعارضان.

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقّق النائينى رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدليلين يختلفان ويتعارضان فى مادّة اجتماعهما فيشملهما الأخبار العلاجيّة[581].
ويمكن أن يقال: إنّ العامّين من وجه وإن كانا متعارضين فى مادّة الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا يراهما كذلک، لأنّ كلًّا منهما ذو عنوان مستقلّ غير مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» لا يرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفسّاق»؟ وإن كان بعض الأشخاص مصداقاً لكليهما.
فالتعارض بينهما إنّما هو فى مقام الإجراء، لا فى نظر العرف، والملاک فى تشخيص الموضوعات هو العرف.
على أنّالظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجيحاً أو تخييراً وترک الآخر رأساً، كما فى قوله: «خذبما اشتهر بين أصحابک ودع الشاذّ النادر»[582] وقوله: «ما خالف كتاب اللّه فهو زخرف[583]، أو باطل[584]، أو فإنّى لم أقله[585]،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 446
أو فردّوه»[586] وأمثال ذلک.
مع أنّ العامّين من وجه حجّة فى مادّة افتراقهما حتّى المرجوح منهما، فكيف يشملهما الأخبار العلاجيّة؟!
نعم، لا يبعد أن يقال بشمولها لهما بالملاک، بل بالأولويّة.
توضيح ذلک: أنّ أحكام الأخبار العلاجيّة لو لم تجر فى العامّين من وجه فلابدّ من القول بتساقطهما فى مادّة الاجتماع، لكونه هو مقتضى القاعدة الأوّليّة فى المتعارضين على ما سيأتى[587] تحقيقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدليلين إمّا ترجيحاً وإمّا تخييراً بمقتضى الأخبار العلاجيّة فيما إذا كانا متعارضين بالتباين، وبالتساقط فيما إذا كانا متعارضين فى الجملة، مشكل[588].
فالأخبار العلاجيّة وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّاأنّها تعمّهما بالملاک وإلغاء الخصوصيّة، بل بالأولويّة.
ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجّحات، سواء كانت صدوريّة، كالأعدليّة والأصدقيّة ونحوهما، أو جهتيّة، كمخالفة العامّة، أو مضمونيّة، كموافقة الشهرة الفتوائيّة[589]، أو لا يجرى فى العامّين من وجه إلّابعضها؟

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلک

قال المحقّق النائينى رحمه الله بعدم جريان المرجّحات الصدوريّة فيهما، لأنّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 447
الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا ينافى حجّيّة العامّين من وجه حتّى المرجوح منهما من حيث الصدور فى مادّة الافتراق، لعدم[590] تحقّق التعارض فيها.
هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.
وإن اريد منالرجوع إليها طرحه فى خصوص مادّة الاجتماع التى هى مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعيض فى المدلول من حيثالصدور، بحيث يكون صادراً فىبعض مدلوله وغيرصادر فى بعض آخر.
وما يقال من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة أن يقال: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً و ...» فلا محذور فى طرح أحد العامّين من وجه فى خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيّة تخصّها، فتسقط بالمعارضة مع ماهى أقوى منها صدوراً.
واضح الفساد، فإنّ الانحلال فى القضايا الحقيقيّة لا يقتضى تعدّد الرواية، بل ليس فى البين إلّارواية واحدة رتّب فيها الحكم على موضوعها المقدّر وجوده.
فتحصّل أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجّح الجهتى وإمّا بالمرجّح المضمونى[591].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 448

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وفيه أوّلًا: أنّ عدم إمكان الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما فى الأخبار العلاجيّة.
وبعبارة اخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبة إلى جميع أنواع المرجّحات واحد، فإمّا أن يجرى فى العامّين من وجه جميع أنواع المرجّحات أو لا يجرى شىء منها فيهما أصلًا، والتفصيل بين المرجّحات الصدوريّة وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على عدم اندراجهما فى أخبار العلاج.
وثانياً: أنّ ما لا يمكن إنّما هو التبعيض فى صدور رواية واحدة حقيقةً، وأمّا التبعيض تعبّداً فلا مانع منه، وحجّيّة الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبّد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبّد الشارع بصدور مادّة الافتراق بمقتضى أدلّة حجّيّة خبر الواحد وبعدم صدور مادّة الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟
والشاهد على هذا حجّيّة الاستصحاب فى ترتّب آثار المستصحب وعدم حجّيّته فى ترتّب آثار لوازمه العقليّة والعاديّة، فإنّ هذا يرشدنا إلى الفرق بين الواقعيّات والتعبّديّات أحياناً.
سلّمنا عدم إمكان التبعيض تعبّداً أيضاً، لكنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه فى بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا ينافى الراجح، مثلًا إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفسّاق» فتعارضا فى العالم الفاسق، وورد «خُذ بما يقوله أوثقهما» وكان راوى العامّ الأوّل أوثق من الثانى، فمعنى لزوم الأخذ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 449
بقوله: «أكرم العلماء» هو التعبّد بصدوره بمضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأنّ الثانى كان صدر مقيّداً بقيد ألقاه الراوى، مثل «الجهّال» فلم يناف الأوّل، لاختصاصه بحرمة إكرام الفسّاق الجهّال.
هذا على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من شمول أخبار العلاج العامّين من وجه، وأمّا على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا يجرى فيهما المرجّحات أصلًا.
وأمّا الشبهة المتقدّمة[592] التى كانت تقتضى إجراء حكم المتعارضين بالتباين فى العامّين من وجه إمّا بالملاك أو بالأولويّة فليست بمثابة توجب رفع اليد عن القاعدة العقليّة، فإنّ الأخذ بذى الترجيح وبأحدهما مخيّراً عند فقد المرجّح حكم مخالف للقاعدة، فيقتصر فيه على مورده المنصوص

فيه[593].
فاللازم هو إجراء القاعدة فى العامّين من وجه، وهى التساقط فى مادّة الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض

وأمّا التعارض بالعرض: فهو أولى بعدم الاندراج فى موضوع أخبار العلاج، فإنّ العامّين من وجه مع كونهما متعارضين بالذات إذا لم يندرجا فيه فلا يندرج المتعارضان بالعرض بطريق أولى، لعدم تحقّق التعارض بينهما حقيقةً، لكنّ العلم الإجمالى أو الاستهجان اقتضى التعارض بينهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 450

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام

والتعارض بالالتزام أيضاً لا يندرج فى موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقّق التعارض فى لسان الدليلين، لكنّ المدلول الالتزامى يوجب التعارض، فإذا لم يندرج العامّان من وجه فى موضوع أخبار العلاج فلا يندرج المتعارضان بالالتزام بطريق أولى.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مورد الأخبار العلاجيّة هو التعارض بالتباين والأعمّ والأخصّ المطلق فيما إذا استلزم التخصيص الاستهجان.
فإذا اتّضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أنّ الكلام يقع فى مقامين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 451

فى المتعارضين المتكافئين

المقام الأوّل: فى المتكافئين

وفيه بحثان:

والكلام فيها يقع تارةً: على القول بكون حجّيّة الأمارات- ومنها الخبر الواحد- من باب الطريقيّة والكاشفيّة، واخرى: على القول بكونها من باب السببيّة.
وأيضاً قد يقع الكلام فيها بناء على القول بأنّ الدليل على حجّيّتها هو بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع، وقد يقع بناءً على القول بأنّ الدليل عليها هو الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنّة.
فإن قلنا بأنّ الدليل على حجّيّة الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع- كما هو الحقّ- فالعقل يحكم فى المتكافئين بالتساقط، لوجهين:
أحدهما: أنّ الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنّك إذا أردت مقصداً وتحيّرت بين طريقين وأنّ أيّهما يصل إليه فإن أخبرک ثقة بوصول أحدهما المعيّن إليه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 452
عملت بخبره ما لم يخبرک ثقة آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تترک كلا الخبرين.
الثانى: أنّ الاحتجاج على العبد متوقّف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنّه إذا جاء العبدَ رسول ثقة وأخبره بأنّ المولى يأمرک بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلک الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبة فى الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.
وبالجملة: حجّيّة كلّ أمارة متوقّفة على عدم معارضتها بأمارة اخرى.
فالأصل فى المتعارضين المتكافئين هو التساقط فى مدلولهما المطابقى.

القول فى نفى الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفى الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتزاميّة أم لا؟ وعلى فرض حجّيّتهما فى نفى الثالث فهل الحجّة كلاهما أو أحدهما؟
وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فلكلّ منهما دلالة التزاميّة على نفى احتمال الاستحباب مثلًا، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.
وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالًا بإصابة أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفى الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.
وبالجملة: فلابدّ لنا البحث فى كونهما حجّة فى نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 453
أوّلًا، وعلى فرض الحجّيّة فى أنّ الحجّة هل هى مجموعهما أو الذى يحتمل مطابقته للواقع ثانياً؟
فنقول:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى نفى الثالث بالمتعارضين

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى حجّيّتهما فى نفى الثالث، وإلى أنّ الحجّة على نفيه أحدهما الذى يحتمل إصابته للواقع.
توضيح ذلک: أنّا لا نعلم بصدق أحد الخبرين، بل نحتمل كذبهما معاً، لكنّا نعلم إجمالًا كذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذى يكون حجّة فى نفى الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم كذبه[595].
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى نفى الثالث بالمتعارضين

ووافقه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل حجّيّتهما فى نفى الثالث، لكنّه خالفه فى النزاع الثانى وذهب إلى كونهما معاً حجّةً فى عدم الثالث، حيث قال:

وأمّا بالنسبة إلى نفى الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان فى نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة، فيكونان معاً حجّةً فى عدم الثالث.

وتوهّم أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع الدلالة المطابقيّة، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما فى نفى الثالث.

فاسد، فإنّ الدلالة الالتزاميّة إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة فى الوجود،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 454

لا فى الحجّيّة، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلالته التصديقيّة، أى دلالته على المؤدّى[596]، وأمّا كون المؤدّى مراداً فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة، فسقوط المتعارضين عن الحجّيّة فى المؤدّى لا يلازم سقوطهما عن الحجّيّة فى نفى الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّيّة فى المؤدّى إنّما كان لأجل التعارض، وأمّا نفى الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتّفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء فى ذلک الوقت، فبالنسبة إلى نفى الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان[597].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة أوّلًا، والحجّة عليه كلاهما ثانياً.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويمكن المناقشة فى الثانى بأنّ الخبر الذى نعلم كذبه إجمالًا كيف يكون حجّة فى دلالته الالتزاميّة؟! ألا ترى أنّه إذا ورد خبر بوجوب صلاة الجمعة ونحن نعلم بكذبه تفصيلًا، كما لا يمكن إثبات الوجوب به لا يمكن أيضاً نفى الاستحباب، ولا فرق فى ذلک بين ما علم كذبه إجمالًا وبين ما علم كذبه تفصيلًا.

فلا يمكن القول بأنّ الحجّة على نفى الثالث هى كلّ منهما مع العلم بكذب

أحدهما إجمالًا، فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الحجّة عليه هو أحدهما الذى لا يعلم كذبه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل المسألة من إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة مع سقوطهما فى المطابقيّة فهو حقّ.

لكن يمكن المناقشة فى الوجه الذى ذكره له، فإنّ الدلالة الالتزاميّة لا تكون من الدلالات اللفظيّة[598]، لأنّها لو كانت كذلک لكانت إمّا بالوضع أو بالتجوّز.

أمّا الأوّل: فبطلانه واضح، فإنّ اللفظ وضع للملزوم وهو المعنى المطابقى، لا للازم، وأمّا الثانى: فلأنّ المجاز[599] على التحقيق الذى تقدّم فى محلّه[600] حقيقةٌ ادّعائيّة شبيهة بالحقيقة الادّعائيّة التى ذهب إليها السكّاكى فى خصوص الاستعارة[601]، فالمجاز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى بادّعاء توسّعه بحيث يشمله، وهذا لا يتطرّق فى الدلالة الالتزاميّة.

بل لا يمكن القول بالتجوّز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور فى باب المجاز من كونه استعمالًا فى غير ما وضع له، لأنّ الملزوم مراد من اللفظ قطعاً فى المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقّق الدلالة الالتزاميّة بدون الدلالة المطابقيّة.

ولا يمكن التفكيک بين وجود الدلالة وحجّيّتها، كما ذهب إليه المحقّق

النائينى رحمه الله فى الدلالة المطابقيّة، فإنّ المدلول المطابقى لو كان موجوداً لكان لا محالة حجّة، إذ لا يعقل أن يكون الوجوب مثلًا موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حجّة.

وما ذهب إليه فى معنى الدلالة التصديقيّة أيضاً فاسد، لأنّ دلالة اللفظ على معناه- سواء أراده المتكلّم أو لم يرده- مربوط باللغة، لا بتصديق المخاطب،

والذى يرتبط بتصديقه إنّما هو أنّ هذا المعنى مراد للمتكلّم من اللفظ، فالدلالة الالتزاميّة تتوقّف على الدلالة التصديقيّة التى هى عبارة عن كون المؤدّى مراداً للمتكلّم.
فما ذهب إليه من وجه حجّيّة الخبرين المتعارضين فى نفى الثالث لا يتمّ.

والتحقيق يقتضى أن يقال فى وجهه: إنّ الدلالة المطابقيّة تسقط عن الحجّيّة عقلًا من حيث إثبات المدلول المطابقى، لأجل التعارض، وأمّا من حيث تفرّع الدلالة الالتزاميّة عليها فلا[602]، فالدلالة المطابقيّة حجّة عقلًا بالنسبة إلى حيثيّة وليست بحجّة بالنسبة إلى حيثيّة اخرى.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الأصل فى الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التساقط فى إثبات المدلول المطابقى، لا فى نفى الثالث.
هذا إذا قلنا: إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقيّة.
وإن قلنا بأنّه الأدلّة اللفظيّة- كمفهوم آية النبأ والأخبار المتواترة- ففى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 457
كيفيّة دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:
الأوّل: أن تكون دالّةً على حجّيّة خبر الثقة إجمالًا، أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرّض به لحال التعارض، فتكون مهملةً بالنسبة إلى هذا الحال.
فعليه فلا دليل على حجّيّة الخبرين المتعارضين أصلًا، فحكمهما هو التساقط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجّيّتهما.
الثانى: أن تكون مطلقةً.
وفى الإطلاق مسلكان:
أ- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الإطلاق عبارة عن الشمول والشياع والسريان بواسطة لحاظ المتكلّم وإرادته[603]، ونسب هذا إلى المشهور أيضاً[604].
ب- ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسريان ولا لحاظ المتكلّم فى الإطلاق، بل الإطلاق إنّما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتكلّم الطبيعة موضوعاً للحكم وقال مثلًا: «أعتق رقبةً» يفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشياع والسريان فى الأفراد أم لا.
نعم، لابدّ من تحقّق مقدّمات الحكمة، كى يستكشف بها أنّ المتكلّم جعل نفس الطبيعة موضوعاً لحكمه[605].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 458
فعلى الإطلاق اللحاظى- الذى اختاره صاحب الكفاية- فلابدّ من القول بالتخيير، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خبر العادل يكون قوله هذا حكماً بحجّيّة كلّ ما كان مصداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل على طبق كلّ منهما فى هذا الحال أيضاً فهو

تكليف بما لا يطاق، وإن قلنا بأنّا متعبّدون بصدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح كليهما عملاً، فهذا التعبّد بلا طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّيّتهما بمقتضى دليل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالةً، لا تعقل، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، لأنّه مقتضى حجّيّتهما وعدم إمكان العمل بكليهما.

وأمّا على الإطلاق الذاتي- الذى نحن نقول به- فيمكن أن يقال بأنّ مقتضى القاعدة هو التخيير أيضاً، لا التساقط، لأنّ التصرّف فى دليل الاعتبار لابدّ من أن يتقدّر بقدر الحاجة والضرورة[606]، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن دليل الاعتبار بالنسبة إلى حال التعارض مطلقاً حتّى تصير النتيجة عدم حجّيّة كلا المتعارضين أو رفع اليد عن كلّ منهما حال الإتيان بالآخر، كان الثانى أولى، ونتيجته هى التخيير، كما فى باب التزاحم.

ولكن يرد عليه أنّ التكليف فى باب التزاحم نفسى بالنسبة إلى كلا المتزاحمين، فإذا قال: «أنقذ الغريق» كان نفس إنقاذ كلّ غريق ذا مصلحة ملزمة، والعقل يحكم عند التزاحم بالتخيير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 459
بخلاف المقام، فإنّ وجوب تصديق كلّ عادل ليس نفسيّاً، بل طريقيّاً مجعولًا لأجل كشف خبر العادل عن الواقع، ولا يعقل فى الخبرين المتعارضين أن يكون كلّ منهما طريقاً إلى الواقع حتّى نقول بالتخيير بينهما قياساً على باب التزاحم.
نعم، لو كان لنا طريقان وعلمنا بوصول كلّ منهما إلى المقصد يحكم العقل بالتخيير بينهما فى الذهاب إلى المقصد، بخلاف المقام الذى نعلم بعدم وصول أحدهما إلى المقصد بل بتبعيده عنه أحياناً، كما إذا كان مفاد أحد المتعارضين هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، فحينئذٍ نحن نعلم بأنّ أحدهما مبعّد عن الواقع، كما إذا كان لنا طريقان: أحدهما واصل إلى المقصد، والآخر موقع فى البئر، فلا معنى لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ.
فلابدّ من القول بالتساقط.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ القاعدة العقليّة هى التساقط، سواء قلنا بكون الدليل على حجّيّة خبر الواحد بناء العقلاء كما هو الحقّ، أو الأدلّة اللفظيّة، لأنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على الحجّيّة بالإطلاق الذاتى، ومقتضاه هو التساقط كما عرفت آنفاً.
هذا كلّه على الطريقيّة.
وأمّا السببيّة فلا فائدة فى البحث بناءً عليها، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.
ثمّ لا إشكال فى أنّ الشهرة الفتوائيّة على خلاف القاعدة العقليّة، فإنّ المشهور قالوا بالتخيير بين المتكافئين، بل ادّعى عليه الإجماع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 460
لكنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة كما ثبت فى محلّه[607]، على أنّ مدرک المجمعين هو الأخبار الدالّة على التخيير، فليس لنا فى المسألة إجماع بما هو إجماع.

البحث الثانی: فی مقتضی الأخبار الواردة فی المتکافئین

فلنشرع فی مقتضی أخبار المسألة، فنقول:
الروایات الواردة فی المتعارضین المتکافئین الدالّة علی التخییر فقد ادّعی الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله تواترها[608].

وفيه: أنّ أخبار التخيير لا تزيد على سبعة[609]، فأين التواتر؟!
وحيث إنّ بعضها ضعيف سنداً وبعضها دلالةً يشكل طرح القاعدة والعمل بها لولا انجبارها بفتوى المشهور.
ثمّ إنّ أحاديث المتكافئين على طائفتين: فإنّ بعضها يدلّ على التخيير وبعضها على التوقّف، وأخبار التوقّف أيضاً لا تزيد على أربعة[610].
وكلّ منهما على قسمين: لأنّ ما يدلّ على التخيير بعضها مطلق وبعضها مقيّد بزمن حضور الإمام عليه السلام، وهكذا أخبار التوقّف، فجميع الأخبار الواردة فى المقام على طوائف أربع.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 461
وحيث إنّها فى نفسها تكون متعارضة فلابدّ من رفع التعارض عنها ابتداءً ليتّضح حكم الخبرين المتكافئين بمقتضاها.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى رفع المعارضة عن أخبار الباب

قال المحقّق النائينى رحمه الله: لا معارضة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، وكذا لا معارضة بين مادلّ على التوقّف مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، لأنّ المقيّد لا يكون له مفهوم حتّى يعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلًا عن اللقب.
فالمعارضة إنّما تكون بين ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور وبين ما دلّ على التوقّف كذلک، وهكذا بين التخيير المطلق وبين التوقف كذلک.
والتعارض فى الأوّلين تعارض على نحو التباين، لكن لا ثمرة عمليّة فى البحث عنه بالنسبة إلى زماننا هذا.
فلابدّ من تمحّض البحث فى رفع التعارض بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلک، فنقول:
إنّ التعارض بينهما إنّما يكون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لكنّه ينقلب إلى العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخيير مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف فى زمن الحضور، فيصير مفادها التخيير فى زمن الغيبة، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً، فتخصّصه وتصير النتيجة هى التخيير فى زمن الغيبة، وبهذا ارتفعت المعارضة بين الأخبار العلاجيّة الواردة فى المتكافئين[611].
هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى رفع التعارض عن أحاديث التخيير والتوقّف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 462

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّا لم نتصوّر العموم من وجه بين الأخبار الدالّة على التخيير المطلق والدالّة على التوقّف كذلک، ولم يوضّح هو أيضاً كيفيّة العموم من وجه.
وثانياً: لو أمكن رفع التعارض بما ذهب إليه لأمكن بعكسه أيضاً، بأن نجعل ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالّة على التوقّف المطلق، فتصير أخصّ من الأخبار الدالّة على التخيير المطلق، فتخصّصها وتكون النتيجة هى التوقّف فى زمان الغيبة.
وثالثاً: الأخبار على طوائف أربع كما عرفت آنفاً، ولا يجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظة النسبة بينها وطرح الطائفة الرابعة، بل لابدّ من ملاحظة النسبة بين جميعها.
وبتقريب آخر: إنّ الأخبار الدالّة على التوقّف فى زمن الحضور معارضة بالأخبار الدالّة على التخيير كذلک بنحو التباين- كما اعترف به هو رحمه الله أيضاً- ولا يجوز جعل أحد المتعارضين مخصّصاً للعامّ وطرح الآخر كما إذا لم يكن أصلًا، ألا ترى أنّه إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً العالم» لا يجوز تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل؟ لأنّه معارض بالخاصّ الثانى، والمقام كذلک طابق النعل بالنعل.
وبالجملة: لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلک بواسطة تخصيص الأوّل بمخصّص مبتلى بمعارض مثله.
فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى الجمع بين الأخبار غير صحيح.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 463

مسلک الشیخ الأنصاری رحمه الله فی الجمع بین أخبار الباب

وذهب الشیخ الأعظم رحمه الله فی الجمع بینها إلی حمل أخبار التوقّف علی صورة التمکّن من الوصول إلی الإمام علیه السلام وأخبار التخییر علی صورة عدم التمکّن منه[612].

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الجمع بين روايات الباب

أقول: إن أراد به ما يشابه مقالة المحقّق النائينى رحمه الله من تخصيص أخبار التخيير ببعض أخبار التوقّف حتّى تنقلب النسبة، ففيه: ما تقدّم من الإشكال على مقالة النائينى رحمه الله.
وإن أراد به جمعاً عرفيّاً، ففيه: أنّه جمع تبرّعى[613] غير مقبول عند العقلاء، فإنّ الجمع المقبول عندهم إنّما هو فيما إذا لم يتحقّق التعارض عندهم، كما فى العموم والخصوص المطلق الواردين فى مقام التقنين، فإنّهما وإن كانا متعارضين عقلًا، إلّاأنّ العرف لا يراهما متعارضين. هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّ المراد من التمكّن إمّا أن يكون التمكّن الفعلى فى حال حضور الواقعة ووقت العمل بها، بأن يكون الإمام عليه السلام حاضراً فى البلد مثلًا، فهو يستلزم اختصاص أخبار التوقّف بموارد نادرة، لأنّ الإمام عليه السلام إن كان فى المدينة الطيّبة مثلًا فأهلها مأمورون بالتوقّف بمقتضى أخباره، وسائر المسلمين كلّهم مخيّرون فى الأخذ بما شاؤوا من المتعارضين بمقتضى أخبار التخيير.
وإمّا أن يكون المراد به التمكّن ولو فى المستقبل فى مقابل عدم التمكّن مطلقاً،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 464
فهو يستلزم العكس- أعنى اختصاص أخبار التخيير بموارد نادرة- إذ من لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام ولو بطىّ طريق بعيد نادر جدّاً.
على أنّ السائل فى كثير من أخبار التخيير كان متمكّناً من الوصول إلى الإمام عليه السلام وسأل عن المتعارضين لعمل نفسه وتشخيص وظيفته، فكيف أجاب عليه السلام بالتخيير الذى هو وظيفة غيره؟! وهل هذا إلّاخروج مورد الرواية عن تحتها؟! والمورد وإن لم يكن مخصّصاً، إلّاأنّ خروجه أيضاً لا يجوز، لكونه هو القدر المتيقّن من الرواية.

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى الجمع بين هذه الأحاديث

وذهب المحقّق المؤسّس الحائرىاليزدى رحمه الله فى كتاب الدرر إلى حمل أخبار التوقّف على الإفتاء، وأخبار التخيير على العمل[614].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه أيضاً جمع تبرّعى لا شاهد له فى الأخبار، بل بعض أخبار التوقّف نصّ فى مقام العمل، كقوله عليه السلام فى خبر سماعة: «لا تعمل بواحد منهما»[615] وبعضها ظاهر فيه، كقوله عليه السلام فى ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «إذا كان ذلک[616] فأرجئه حتّى تلقى إمامک»[617] فإنّ الإرجاء تأخير الأخذ بالخبرين، وظاهره ترک العمل بهما.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 465
ولهم وجوه اخر فى الجمع نقلها المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول[618]:
منها: حمل أخبار التخيير على العبادات، والتوقّف على المعاملات.
ومنها: حمل أخبار التخيير على حقوق اللّه، والتوقّف على حقوق الناس.
ولعلّ وجهه ورود المقبولة فى مورد المنازعة فى دين أو ميراث، وهو حقّ مالى من حقوق الناس.
وفيه: أنّ المورد لا يكون مخصّصاً.
ويؤيّده أنّه لو كان التوقّف فى المقبولة مخصوصاً بالامور الماليّة لكان المرجّحات المذكورة فيها قبل الأمر بالتوقّف والإرجاء[619] أيضاً مخصوصة بالخبرين المتعارضين الواردين فى المال، ولم يتفوّه به أحد.
ومنها: حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض، فإنّ المكلّف
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 466
حينئذٍ يضطرّ إلى اختيار أحد طرفى النقيض، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وأخبار التوقّف على غيره من الموارد التى لا يكون مضطرّاً إلى العمل بأحدهما.
وهذه الوجوه الثلاثة أيضاً تبرّعيّة لا شاهد لها.

الحقّ فى الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى الجمع بينهما، وهو أنّ أخبار التخيير نصّ فى جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهرة فى وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة حمل روايات التوقّف على رجحانه ومرجوحيّة العمل والأخذ بأخبار التخيير الدالّة على جواز العمل بأحدهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام فى ذيل المقبولة: «أرجئه حتّى تلقى إمامک» أمر إرشادى، لا مولوى، لأنّه معلّل بقوله عليه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» ومسبوق بقوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلک، فمن ترک الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلک من حيث لا يعلم»[620].

فإنّ التعليل المذكور وتثليث الامور إلى آخره ظاهران فى أنّ الأمر بالإرجاء إرشاد إلى ما هو أصلح بحال المكلّف، لأنّه بالوقوف عند الشبهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 467

يتخلّص عن الاقتحام فى الهلكة[621].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام، وهو صحيح متين.

وذهب بعضهم إلى الجمع بينهما بحمل أخبار التخيير على التخيير فى المستحبّات والمكروهات، وحمل أخبار التوقّف على التوقّف فى الواجبات والمحرّمات، فإذا دلّ أحد الخبرين على الاستحباب أو الكراهة والآخر على نفيه أو دلّ أحدهما على الاستحباب والآخر على الكراهة نختار أحدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحدهما على الوجوب أو الحرمة والآخر على عدمه أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلابدّ من التوقّف.
واستدلّ عليه برواية الميثمى، والمناسب نقل هذه الرواية الشريفة بطولها حتّى يتّضح بطلان هذه الدعوى.
ففى عيون الأخبار عن أبيه ومحمّد بن الحسن بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن عبد اللّه المسمعى، عن أحمد بن الحسن الميثمى أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون فى الحديثين المختلفين عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى الشىء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ اللّه حرّم حراماً وأحلّ حلالاً وفرض فرائض، فما جاء فى تحليل ما حرّم اللّه أو فى تحريم ما أحلّ اللّه أو دفع فريضة فى كتاب اللّه رسمها[622] بيّن قائم بلا ناسخ نَسَخَ ذلک فذلک ما لا يسع الأخذَ به، لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يكن ليحرّم ما أحلّ اللّه
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 468
ولا ليحلّل ما حرّم اللّه ولا ليغيّر فرائض اللّه وأحكامه، كان فى ذلک كلّه متّبعاً مسلّماً مؤدّياً عن اللّه، وذلک قول اللّه: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَىَّ»[623] فكان عليه السلام متّبعاً للّهمؤدّياً عن اللّه ما أمره به من تبليغ الرسالة.
قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث فى الشىء عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ممّا ليس فى الكتاب وهو فى السنّة ثمّ يرد خلافه، فقال: كذلک قد نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن أشياء نهى حرام، فوافق فى ذلک نهيه نهى اللّه، وأمر بأشياء، فصار ذلک الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض اللّه، فوافق فى ذلک أمره أمر اللّه، فما جاء فى النهى عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله نهى حرام ثمّ جاء خلافه لم يسع استعمال ذلک، وكذلک فيما أمر به، لأنّا لا نرخّص فيما لم يرخّص فيه رسول اللّه صلى الله عليه و آله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلّالعلّة خوف ضرورة، فأمّا أن نستحلّ ما حرّم رسول اللّه صلى الله عليه و آله أو نحرّم ما استحلّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله فلا يكون ذلک أبداً، لأنّا تابعون

لرسول اللّه صلى الله عليه و آله مسلّمون له كما كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله تابعاً لأمر ربّه مسلّماً له، وقال اللَّه عزّوجلّ: «مَآ ءَاتَل- كُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَل- كُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ»[624].
وإنّ اللّه نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعافة[625] وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان فى الدين، ثمّ رخّص فى ذلک للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله نهى إعافة أوأمر فضل فذلک الذى يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنّا الخبر[626] فيه باتّفاق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 469
يرويه من يرويه فى النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتّفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيّهما شئت وأحببت موسّع ذلک لک من باب التسليم لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله والردّ إليه وإلينا وكان تارک ذلک من باب العناد والإنكار وترک التسليم لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله مشركاً باللَّه العظيم.
فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب اللَّه، فما كان فى كتاب اللَّه موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، فما كان فى السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وأمره، وما كان فى السنّة نهى إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلک رخصة فيما عافه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وكرهه ولم يحرّمه، فذلک الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيّهما شئت وسعک الاختيار من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلک، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»[627].
قال الصدوق رحمه الله فى ذيل هذه الرواية: كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سيّئ الرأى فى محمّد بن عبد اللَّه المسمعى راوى هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب، لأنّه كان فى كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لى.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 470
وقال الشيخ الحرّ فى الوسائل فى ذيلها: أقول: ذكر الصدوق أنّه نقل هذا من كتاب الرحمة لسعد بن عبد اللَّه، وذكر فى الفقيه أنّه من الاصول والكتب التى عليها المعوّل وإليها المرجع.
وكيف كان، فهذا الخبر لا يدلّ على الجمع المتقدّم، لأنّ صدره مربوط بالترجيح بكتاب اللَّه وسنّة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ولا يرتبط

بالمتكافئين.
وأمّا قوله: «وإنّ اللّه نهى عن أشياء ليس نهى حرام» إلى قوله: «مشركاً باللّه العظيم» فهو لا يدلّ على التخيير الظاهرى الذى نحن بصدده، بل على التخيير الواقعى، فهو يدلّ على عدم المعارضة بين الخبر الدالّ على الاستحباب والكراهة والدالّ على الرخصة فى الترک أو الفعل.
والشاهد على هذا قوله: «أو بهما جميعاً» إذ لا يمكن الأخذ بكليهما إلّاإذا لم يكونا متعارضين.
نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف، فهو من أخبار التوقّف، من دون أن يكون دليلًا على الجمع المتقدّم.
ولو لم نناقش فى سند هذه الرواية لكانت ردّاً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الدالّ على التوقّف روايتان: إحداهما: مقبولة عمر بن حنظلة[628]، والاخرى: رواية سماعة[629]، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان[630].
فإنّ هذه الرواية تكون رواية ثالثةً دالّة على التوقّف.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 471

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ الحقّ فى الجمع بين الأخبار ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ أخبار التخيير نصّ فى جواز الأخذ بأحد المتعارضين وأخبار التوقّف ظاهرة فى وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة هو الأخذ بأخبار التخيير وحمل أحاديث التوقّف على رجحانه، بل يمكن القول بكون الأمر فيها إرشاديّاً، لا مولويّاً.
فالشهرة الفتوائيّة وإن كانت على خلاف القاعدة الأوّليّة فى المتكافئين كما تقدّم[631]، إلّاأنّها توافق الأخبار الواردة فى المقام.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 473

بقى التنبيه على امور

الأوّل: لا إشکال فی أنّ التخییر فی الأخذ بأحد الخبرین لیس من قبیل التخییر فی المسألة الفرعیّة، بل فی المسألة الاصولیّة، ضرورة أنّ معناه أنّ المجتهد مخیّر عند الفتوی فی الأخذ بأحد الخبرین، لا أنّه حکم من الأحکام الفرعیّة، کالتخییر بین خصال الکفّارة.
نعم، سیجیء البحث فی أنّ التخییر فی الأخذ بأحد الخبرین المتکافئین هل هو مختصّ بالمجتهد أو یعمّ المقلّد أیضاً.
ثمّ إنّ هاهنا إشکالاً، وهو أنّه کیف یحکم العقل والعقلاء بتساقط المتکافئین والأخبار بالتخییر؟
واجیب عنه بوجوه:
أ- أنّ العقل والعقلاء یحکمان بتساقطهما من حیث طریقیّتهما إلی الواقع وکاشفیّتهما عنه ولا یخطّئهما الأخبار العلاجیّة فی ذلک، لکنّها تجعل حکماً ظاهریّاً للشاکّ المتحیّر فی وظیفته العملیّة بعد تساقطهما بحکم العقل والعقلاء، فمعنی التخییر المستفاد من الأخبار من قبیل الأصل المعوّل علیه لدی الشکّ فی الوظیفة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 474
ویشهد علیه أنّ ظاهر بعض أدلّة التخییر ذلک، فإنّ مفاده هو التوسعة فی الأخذ بأحدهما فی صورة عدم العلم بالواقع[632].
لکن استشکل علیه بأنّ التخییر لو کان أصلاً عملیّاً لما کانت مثبتات الخبر المختار حجّة، مع أنّ القائلین بالتخییر یلتزمون بحجّیّتها کحجّیّة مدلوله المطابقی کما لو لم یکن له معارض أصلاً، وهذا شاهد علی عدم کون التخییر فی المقام من قبیل الاصول العملیّة.
ب- أنّ الشارع جعل الطریقیّة فی صورة التعارض زائدةً علی الطریقیّة التی کانت لکلّ خبر ثقة، سواء کان له معارض أم لا.
وفیه أوّلاً: أنّ الطریقیّة أمر ذاتی ولو کان الطریق ظنّیّاً، فإنّ الطریقیّة والکاشفیّة عبارة عن حصول الظنّ بالواقع، ولا یمکن جعل الظنّ للدلیل الظنّی ولا سلبه عنه، فلا یمکن جعل الطریقیّة والکاشفیّة له، ولا سلبها عنه.
نعم، یمکن جعل الحجّیّة له وسلبها عنه، ولهذا یقال: إنّ الأمارات والطرق علی قسمین: معتبرة وغیر معتبرة.
وثانیاً: إن اُرید بجعل الطریقیّة فی صورة التعارض جعلها لکلا المتعارضین فهو مستحیل، وإلّا فلم یحکم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حکما بوجوب الأخذ بکلیهما.
وإن اُرید جعلها لأحدهما المعیّن فهو تحکّم، لعدم تعیین علامة بها یعرف ذلک

المعيّن، على أنّه ينافى القول بالتخيير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 475
وإن اريد جعلها لواحد غير معيّن منهما فلا واقعيّة له، فإنّ الموجود واقعاً هذا الخبر وذاک الخبر، وليس عندنا واحد غير معيّن من الخبرين.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

ج- قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى حلّ الإشكال ما حاصله: ليس الحكم بالتخيير حكماً جديداً بنحو الأصل العملى أو جعل الطريقيّة الثانويّة، بل هو الحكم ببقاء الحجّيّة والطريقيّة الذاتيّة التى كانت للمتعارضين قبل التعارض، وذلک لأنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة عند عدم التعارض، وبنائهم على التساقط عند التعارض، والشارع لم يردع عن بنائهم الأوّل، فهو دليل على حجّيّة خبر الثقة، وردع عن بنائهم الثانى فى ضمن أخبار العلاج، فيكون خبر الثقة طريقاً معتبراً عند العرف والشرع فيما إذا لم يكن له معارض، وعند الشرع فقط لو كان له معارض، وإن لم يكن حينئذٍ طريقاً عند العرف، كما أنّه لو كان لأحد المتعارضين مزيّة معتبرة شرعاً لوجب الأخذ به- بمقتضى أخبار الترجيح- وإن لم تكن مزيّة عند العرف.
فكلّ خبر ثقة حجّة شرعاً وطريق ذاتى عنده، سواء كان له معارض أم لا، إلّاأنّه حيث لم يمكن الأخذ بكليهما عند التعارض حكم بالتخيير[633].
هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

وفيه: أنّه متين لو كان الحاكم بتساقط المتكافئين العرف فقط، فإنّ الشرع كثيراً ما ردع عن سيرة العقلاء، إلّاأنّ العقل أيضاً يحكم بالتساقط، ولا يمكن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 476
للشارع أن يحكم بخلاف حكم العقل القطعى، وإلّا اضطرب كثير من الاعتقادات القطعيّة، ألا ترى أنّ ظاهر قوله تعالى: «وَ جَآءَ رَبُّکَ»[634] تجسّمه تعالى، ولا نجعل هذه الآية ردعاً عن حكم العقل باستحالة كونه تعالى جسماً؟
وبالجملة: تساقط المتعارضين المتكافئين قاعدة عقليّة كما عرفت[635]، لا عقلائيّة فقط، فلا يصحّ كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى المقام.

والأقرب عندى هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشكّ فى الوظيفة.
ويمكن الجواب عن الإيراد المتقدّم بأنّه يمكن القول بعدم حجّيّة مثبتات الخبر الذى اختير من المتعارضين مثل سائر الاصول العمليّة.
هذا أوّلًا.
وثانياً: أنّ الأصل العملى هو نفس التخيير لا طرفاه، فإنّ طرفيه- وهما هذا الخبر بجميع مداليله المطابقيّة والالتزاميّة وغيرهما، وذاک الخبر كذلک- خارجان عن الأصل، فلو كان لنفس التخيير لازم عقلى أو عادى ذو أثر شرعى لم يترتّب عليه، بخلاف الخبرين المتعارضين، فإنّهما بتمام مداليلهما يكونان طرفى التخيير، فكلّ منهما اختاره المجتهد كان دلالته الالتزاميّة حجّة كدلالته المطابقيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 477

هل التخيير فى المقام يعمّ المقلّد أم لا؟

التنبيه الثانى: بعد ما عرفت من أنّ التخيير إنّما هو فى المسألة الاصوليّة فاعلم أنّه لا إشكال فى تخيير المجتهد.
فهل يثبت التخيير للمقلّد أيضاً- بأن يقول المجتهد: فى هذه المسألة روايتان متكافئتان، ويجوز لمن قلّدنى الأخذ بأيّهما شاء، فيختار المقلّد أحدهما، سيّما إذا كان من أهل العلم- أم لا؟
ويمكن طرح البحث فى دائرة أوسع بحيث يشمل جميع الاصول العمليّة وإن لم يكن له ثمرة عمليّة إلّافى المقام.
لا إشكال فى أنّه يجوز للمقلّد إجراء الاصول العمليّة فى الشبهات الموضوعيّة، فإذا علم أنّ الاستصحاب مثلًا حجّة عند مقلَّده يجوز له استصحاب وضوئه، لأنّه متمكّن من تشخيص الموضوع فى الشبهات الموضوعيّة.
ولا إشكال أيضاً فى أنّ تشخيص الموضوع فى الشبهات الحكميّة من وظائف المجتهد، والمقلّد لا يتمكّن منه، فإنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلًا يتوقّف على ثبوت وجوبه فى زمن المعصوم عليه السلام والشكّ فيه فى زمن الغيبة، ولا يمكن إثباتهما إلّاللمجتهد المتتبّع فى روايات صلاة الجمعة، سيّما مع كثرتها واختلافها، وكذا إجراء أصالة الحلّيّة فى شرب التتن مثلًا يتوقّف على الفحص واليأس عن الظفر بحكمه الواقعى، وهذا ممّا لا يتمكّن منه إلّاالمجتهد.
إنّما الإشكال فى أنّه هل يجوز للمجتهد أن يقول: صلاة الجمعة كانت واجبة فى زمن الحضور ووجوبها مشكوك فيه فى هذا الزمان والاستصحاب حجّة عندى، فيأخذ المقلّد هذه الامور منه ويجرى الاستصحاب مستقيماً، أو لابدّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 478
للمجتهد من أن يفتى بوجوب صلاة الجمعة قضيّةً للاستصحاب، ويعمل المقلّد على فتواه؟
وفى ما نحن فيه هل يجوز للمجتهد أن يقول: فى هذه المسألة خبران متعارضان متكافئان، والمكلّف مخيّر فى الأخذ بأيّهما شاء، أم لابدّ له من أن يأخذ أحدهما ويفتى على طبقه، فيعمل المقلّد على فتواه؟
نعم، لا ثمرة عمليّة فى الاستصحاب ونحوه، كما هو ظاهر، بخلاف التخيير، فإنّ التخيير إن ثبت للمقلّدين أيضاً فربما اختلف عملهم، إذ يمكن أن يأخذ بعضهم هذا الخبر والآخرون ذاک الخبر[636]، بخلاف ما إذا لم يثبت لهم التخيير، فإنّ جميعهم يعملون حينئذٍ بفتوى المجتهد، فلا يختلف عملهم.
إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ التخيير ثابت للمقلّد أيضاً، كالمجتهد، لأنّ اختصاص

تشخيص الموضوع بالمجتهد لا يقتضى اختصاص الخطاب أيضاً به، فالخطاب فى قوله عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسّع عليک بأيّهما أخذت»[637] يعمّ المجتهد والمقلّد، ولا دليل على اختصاصه بالمجتهد.
والحاصل: أنّ للمجتهد طريقين: أحدهما: الأخذ بإحدى الروايتين والإفتاء على طبقها، الثانى: الإفتاء على التخيير فى الأخذ بإحداهما.
وهل يجوز له الإفتاء بالتخيير فى المسألة الفرعيّة- بأن يقول مثلًا: «أيّها المكلّف أنت مخيّر بين الإتيان بصلاة الجمعة وبين تركها» من دون أن يعلمه بوجود الخبرين المتعارضين المتكافئين فى المسألة- أم لا؟
قيل: نعم، يجوز له ذلک.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 479
والحقّ عندى خلافه، لأنّه يوهم تحقّق التخيير فى المسألة الفرعيّة، مع أنّ التخيير إنّما هو فى المسألة الاصوليّة، لا فى حكم اللّه تعالى، كما عرفت[638] فى التنبيه الأوّل.

فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

التنبيه الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى أو فيه تفصيل بين ما إذا قلنا باختصاص التخيير بالمجتهد، فيكون بدويّاً، وبين ثبوته للمقلّد أيضاً، فيكون استمراريّاً؟
وليعلم أنّ المحتاج إلى الإثبات هنا إنّما هو كونه استمراريّاً، وأمّا ثبوت التخيير بدواً فلا يحتاج إلى أزيد من أصل أدلّة التخيير كما هو واضح.
والذى يمكن الاستدلال به على الاستمرار اثنان: نفس أدلّة التخيير، واستصحابه.

واستشكل الشيخ الأعظم رحمه الله على الأوّل بعدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة التخيير، لأنّها فى مقام بيان أصل التخيير، لا كيفيّته.
وتوضيح كلامه: أنّ السؤال عن كيفيّة التخيير إنّما هو فى طول السؤال عن أصله، فإنّ للمكلّف شكّين: أحدهما: الشكّ فى وظيفته عند مجىء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشكّ فى خصوصيّاتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون التخيير فى الأخذ بأحدهما بدويّاً أو استمراريّاً، ولا إشكال فى أنّ السائل فى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 480
أدلّة التخيير كان شاكّاً فى أصل الوظيفة وأنّه لدى تعارض الخبرين المتعادلين ما ذا يصنع؟ فإذا اجيب بأنّه مخيّر فى الأخذ بأحدهما ينشأ له شكّ آخر فى كيفيّة التخيير وأنّه دائمى أم لا؟ وهذا موضوع آخر وشكّ ثانٍ مسكوت عنه فى أدلّة التخيير سؤالًا وجواباً.
وبالجملة: تكون روايات التخيير فى مقام بيان أصل الوظيفة، لا كيفيّتها[639].
هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام.

«مدّ ظلّه»
وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ فى روايات التخيير خبرين يستفاد منهما استمرار التخيير:
أحدهما: ما روى مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت:
يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليک بأيّهما أخذت»[640] فإنّه عليه السلام جعل موضوع التوسعة والتخيير عدم العلم بحقّيّة أحدهما، ومعلوم أنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما أيضاً لا يعلم الحقّ منهما، إذ لا يعقل أن يُعدم الحكم موضوع نفسه[641].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 481
الثانى: ما روى مرسلًا أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابک الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليک حتّى ترى القائم[642]، فتردّ إليه»[643].
هذه الرواية أضعف من رواية الحسن بن الجهم من وجه وأقوى منها من وجه آخر:
أمّا أضعفيّتها: فلأنّها لا تكون نصّاً فى الخبرين المتعارضين، لكن قوله: «كلّهم ثقة» يدلّ على تعدّد الرواية وتعارضها، أمّا التعدّد فلأنّ لفظ «كلّهم» يدلّ على تعدّد الرواة وتعدّدهم يدلّ على كون الرواية أكثر من واحدة، وأمّا التعارض فلأنّه لو لم تكونا متعارضتين لم يكن بينهما ربط، فلم يعقل الحكم بالتوسعة فى الروايتين اللتين لا ربط بينهما.
ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام: «فموسّع عليک»، لأنّ الحديث إن كان واحداً أو متعدّداً غير متعارض لم يكن الأخذ بها موجباً للتوسعة، بل للتضييق، لكونها مشتملةً على الأحكام التى فى العمل بها كلفة ومشقّة على العبد، بخلاف ما إذا كانت روايتين متعارضتين: إحداهما تثبت التكليف، والاخرى تنفيه، فإنّ التوسعة فيهما بالأخذ بإحداهما معقولة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 482
وأمّا أقوائيّتها: فلأنّ الغاية المذكورة فيها رؤية الإمام، وهو كالصريح فى استمرار التخيير، بخلاف رواية الحسن بن الجهم، فإنّ الاستمرار فيها إنّما هو يستفاد من الإطلاق.
فلا يصغى إلى احتمال كون التوسعة إلى لقائه عليه السلام فى رواية الحارث بن المغيرة والتوسعة ما لم يعلم فى رواية ابن الجهم هى التوسعة

فى الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لكن نفى هذا الاحتمال فى الاولى بالنصّ وفى الثانية بالإطلاق[644].
هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا فى المقام.
ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخيير على استمراره فهل يجرى استصحابه أم لا؟

استشكل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بدعوى تغيّر الموضوع، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحكم فى غير موضعه الأوّل[645].
أقول: تارةً: يفرض كون الموضوع فى أدلّة التخيير هو ذات المكلّف إذا لم يعلم الحقّ، كما هو مفاد رواية ابن الجهم، فإنّ ظاهرها أنّ الحكم بالتوسعة لذات المكلّف، وعدم العلم بالحقّ واسطة لثبوت الحكم له، واخرى: كونه غير العالم بالحقّ بوصفه العنوانى، وثالثةً: كونه عنوان المتحيّر فى وظيفته، ورابعةً:
كونه عنوان من لم يختر لأحدهما[646] كما قال الشيخ رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 483
والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور، أمّا فى الصورتين الاوليين فواضح، لبقاء الموضوع فيهما قطعاً، أمّا إذا كان ذات المكلّف- كما هو الحقّ- فمعلوم، وأمّا إذا كان عنوان «غير العالم بأنّ أيّهما حقّ» فلأنّ الأخذ بأحدهما لا يجعله عالماً بحقّيّة أحدهما.
وأمّا فى الصورتين الأخيرتين فلأنّ عنوان «المتحيّر» أو «الذى لم يختر» وإن كانا بحسب المفهوم الكلّى مخالفاً لعنوان مقابلهما[647]، لكن مصداقهما إذا وجدا فى الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم، فإذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً، لأنّ المكلّف الموجود فى الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحيّر» أو عنوان «من لم يختر لأحدهما» لا ينقلب عمّا هو عليه عرفاً، فيكون إثبات حكم التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.
وبعبارة اخرى: الموضوع فى القضيّة المتيقّنة والمشكوكة هو المكلّف الخارجى، لا العنوان الكلّى المأخوذ فى الأخبار، فيتّحد القضيّتان، لأنّا نقول: هذا المكلّف الموجود فى الخارج كان مخيّراً، والآن نشكّ فى بقاء تخييره، فيستصحب.
نعم، عنوان «التحيّر» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم فى القضيّة المتيقّنة، كما أنّ زوالهما سبب لتحقّق الشكّ فى بقاء الحكم، وهذا الشكّ ناش عن الشكّ فى أنّ التحيّر وعدم الاختيار هل هما مؤثّران فى حدوث الحكم فقط أو فى حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثّرين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 484
حدوثاً فقط.

كما أنّ الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فشككنا فى بقاء نجاسته- وكان هذا الشكّ ناشئاً عن الشكّ فى أنّ التغيّر هل كان مؤثّراً فى حدوث الحكم بالنجاسة فقط أو فيه وفى البقاء- يستصحب النجاسة ويكشف عن كون التغيّر مؤثّراً حدوثاً فقط.
فالحاصل: أنّ استصحاب التخيير جارٍ على جميع الصور الأربع، لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.
فالتخيير فى المقام استمرارى، لإطلاق أدلّته، وعلى فرض عدم تحقّق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

التنبيه الرابع: قد عرفت أنّه ورد فى الخبر: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ»[648].
لكنّ الظاهر عدم كون التعدّد فى الراوى دخيلًا فى الموضوع، كما أنّ الرجوليّة لا دخل لها فيه، بل تمام الموضوع وجود الخبرين المتعارضين، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد.
والشاهد على هذا أنّ أخبار التخيير وردت فى مورد حكم العقلاء بالتساقط، ولا ريب فى أنّ العقلاء كما يحكمون بالتساقط فى مورد تعدّد الراوى كذلك يحكمون به فى مورد وحدته.
والتعبير ب «يجيئنا الرجلان» إنّما هو لأنّ الغالب فى الخبرين المتعارضين

كون الراوى متعدّداً.
فعلى هذا كما يشمل أخبار التخيير الخبرين المتعارضين الممتازين فى جميع سلسلة السند فكذلك يشمل الخبرين الذين كان أحد رواتهما أو جميعهم متّحداً، كما إذا حدّثنا الكلينى مثلًا عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاة الجمعة» وحدّثنا الكلينى أيضاً أو غيره بهذا السند أو بسند آخر عن زرارة، عن أبى عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاة الجمعة».
نعم، لو كان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخين والطابعين فلا مجال للتخيير، لعدم صدق الخبرين المتعارضين هاهنا، فإنّه خبر واحد وقع الخطأ فى بعض نسخ نقله.
فعلى هذا إن علمنا أنّ الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الكتاب فلا مجال للتمسّک بالأخبار العلاجيّة الواردة حولَ المتعارضين، ونتمسّک بها فيما إذا علمنا أنّه من قبيل الحديثين المختلفين.
وإن شككنا واحتملنا كلا الوجهين فللجوامع الأوّليّة حكم غير ما للجوامع المتأخّرة.
توضيح ذلک: أنّ الظاهر أنّ الاختلاف الواقع فى نقل القدماء عن الجوامع الأوّليّة- ككتاب الحسين بن سعيد الأهوازى- من قبيل اختلاف الحديثين، إلّا إذا احرز كونه لأجل اشتباه الناسخين، فلو روى الشيخ رحمه الله بسنده عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاة الجمعة» وروى الصدوق رحمه الله أيضاً بسنده عن كتابه عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاة الجمعة» لكانا من مصاديق الحديثين المختلفين، إلّاإذا أحرزنا أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 486
الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ کتاب الحسین بن سعید.
وذلک لأنّ بناء السلف- ومنهم المشایخ الثلاثة أرباب الکتب الأربعة- کان علی قراءة الأحادیث علی المشایخ أو السماع منهم، لا مجرّد الأخذ من الکتب، فما لم یحرز أنّ الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسّاخ فالظاهر أنّه من قبیل اختلاف الحدیثین، فیجری فیهما التخییر.
بخلاف الاختلاف الواقع فی الجوامع المتأخّرة- کالکتب الأربعة- فإنّه إنّما هو لأجل اختلاف النسخ ویندرج فی أخبار العلاج، إلّاإذا احرز کونه من اختلاف الحدیثین لا اشتباه النسّاخ.
وذلک لأنّ بناء المتأخّرین علی أخذ الأحادیث من الکتب، وقلّ جدّاً من روی قرائةً أو سماعاً.
هذا تمام الکلام فی المتکافئین.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 487
فی المتعارضین المتفاضلین ومقتضی أخبار العلاج فیهما

المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة

وفيه أيضاً بحثان:

البحث الأوّل: فى مقتضى القاعدة العقليّة فيهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح:
وليعلم أنّ الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأوّلى الحاكم بالتساقط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة فى المتكافئين كما تقدّم[649].
وليعلم أيضاً أنّ البحث مبنىّ على القول بكون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، لعدم فائدة فى البحث بناءً على السببيّة، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.
فنقول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزيّة أو احتمال مزيّة فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزيّة على سبيل التعيين؟
والحقّ أنّ المسألة- بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 488
بيان الوظيفة للشاكّ بنحو الأصل العملى- من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومحلّ الكلام فيه هو مبحث الاشتغال[650].
وأمّا بناءً على كون أخبار التخيير بصدد جعل الطريقيّة للمتعارضين فلابدّ من الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمال المزيّة، لكونه مقطوع الطريقيّة والحجّيّة، والآخر مشكوك الطريقيّة والحجّيّة، وذلك لأنّا نشكّ فى أنّ أخبار التخيير هل جعلت الطريقيّة لكليهما كما فى المتكافئين أو لخصوص ذى المزيّة، فذوالمزيّة حجّة قطعاً، وحجّيّة غيره مشكوكة، والشكّ فى الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة، إذ الحجّة إنّما هى شىء يصحّ احتجاج المولى به على العبد وبالعكس، ومشكوك الحجّيّة لا يكون كذلك، فمقتضى القاعدة على هذا لزوم الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمالها.

البحث الثانى: فى مقتضى أخبار العلاج فى المقام، وهو من أهمّ المسائل الاصوليّة.
ويتمّ البحث فيه فى ضمن امور ثلاثة:
أ- فى دلالة أخبار العلاج على وجوب الأخذ بذى المزيّة.
ب- فى تعداد المرجّحات.
ج- فى كيفيّة ترتيبها.
فنقول: قد استشكل على تماميّة دلالة هذه الأخبار على وجوب الأخذ بذى المزيّة تارةً: بأنّها وإن كانت ظاهرة فى الوجوب، إلّاأنّ الأخبار الواردة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 489
فى التخيير مع كثرتها مطلقة تشمل الخبرين المتعارضين الذين كان فى أحدهما مزيّة، فالأمر دائر بين تقييد إطلاقات كثيرة فى مقام البيان فى أخبار التخيير بأخبار الترجيح، وبين حمل الأوامر الواردة فى أخبار الترجيح على الاستحباب بقرينة أخبار التخيير، ولا يمكن الذهاب إلى الأوّل، إذ قلّما يتّفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجّحات بكثرتها، لأنّ كون الخبرين فى جميع سلسلة سندهما متساويين فى العدالة والفقاهة والورع والوثاقة وصدق الحديث ومضمونهما موافقاً للكتاب والعامّة أو مخالفاً لهما ومشهوراً بين الأصحاب أو غير مشهور، نادر جدّاً، فتقييد أخبار التخيير بأخبار الترجيح مستلزم لحمل أخبار التخيير مع كثرتها على فرد نادر، فلابدّ من حمل الأوامر الواردة فى الترجيحات على الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخيير.[651]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج6 ؛ ص489
خرى: بأنّ الاختلافات الكثيرة فى نفس أخبار الترجيح قرينة على أنّها بصدد بيان حكم استحبابى، لا وجوبى، فإنّها تختلف فى ذكر مقدار المرجّحات، ففى بعضها ذكر الترجيح بمخالفة العامّة فقط، وفى بعضها بموافقة الكتاب كذلك، وذكر فى بعضها مرجّحات كثيرة، على أنّ الأخبار المشتملة على المرجّحات الكثيرة تختلف فى المرجّح الأوّل، ففى بعضها جعل الترجيح بالأعدليّة والأفقهيّة أوّل المرجّحات، وفى بعضها الآخر جعل الاشتهار بين الأصحاب أوّلها.
والأخبار التى هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلابدّ من حملها على الندب.
والتحقيق عدم ورود الإشكالين.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 490

الجواب عن الإشكال الأوّل

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّ جميع أخبار التخيير لا تزيد على سبعة كما عرفت سابقاً[652]، وقال بعض الأعلام: كلّها ضعيفة، بعضها سنداً وبعضها دلالةً، فلا يجوز التمسّک بواحد منها[653].
وكلامه وإن كان منظوراً فيه عندنا، لأنّ فى أخبار التخيير ما يتمّ سنداً ودلالةً[654]، إلّاأنّه لا يتجاوز عن واحد أو اثنين، فلا يلزم من تقييدهما بأخبار الترجيح حمل أخبار كثيرة على فرد نادر. هذا أوّلاً.
وثانياً: تنحسم مادّة الإشكال بأنّه وارد لو كانت المرجّحات المربوطة بالأخبار المتعارضة كثيرة كما توهّم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنتين أو ثلاث، كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، أو بضميمة الشهرة الفتوائيّة.
وأمّا سائر المرجّحات ممّا ورد فى المقبولة فهى مربوطة بباب آخر غير باب تعارض الخبرين كما سيتّضح[655].
ولا ريب فى أنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر، لأنّ كثيراً من موارد الخبرين المتعارضين يكون من قبيل المتكافئين، أعنى لا يكون بينهما ترجيح من حيث موافقة الكتاب ولا من حيث مخالفة العامّة ولا من حيث موافقة الشهرة، فأين الحمل على فرد نادر؟!
وأمّا إثبات أنّ غير هذه المرجّحات الثلاثة مربوط بباب آخر غير باب تعارض الخبرين فهو يحتاج إلى التأمّل فى الخبرين المشتملين على أزيد من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 491
المرجّحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فنقول:
أمّا المقبولة: فهى ما رواه المشايخ الثلاثة فى الكافى والفقيه والتهذيب بأسانيدهم عن عمر بن حنظلة.

وسند الكلينى إليه هكذا: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظلة.
ولا إشكال فى هذا السند إلّافى عمر بن حنظلة، فإنّه مجهول، لعدم ورود قدح ولا مدح فيه.
والمشهور وإن عملوا بروايته هذه حتّى اشتهرت بالمقبولة، إلّاأنّ انجبار ضعف السند بالشهرة لا دليل عليه إلّانفس المقبولة، فلا يمكن جبر سندها بالشهرة الذى[656] دليله نفسها[657]، لأنّه دور.
نعم، لو جبر ضعف سندها بطريق آخر لأمكن الاعتماد عليها فى انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهرة.
إن قلت: وإن لم يجبر ضعف سندها بتلقّى الأصحاب إيّاها بالقبول، إلّاأنّ صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع، فروايته عن عمر بن حنظلة دليل على كونه ثقة.
قلت: لا يكون نقل أصحاب الإجماع موجباً لانجبار السند، فإنّ روايتهم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 492
عن شخص لا تدلّ على وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلک فى الكلمات.
والذى يهوّن الخطب أنّ اثنين وعشرين رجلًا يروون فى الأبواب المختلفة عن عمر بن حنظلة وكان هو استاذهم فى الرواية مع أنّ تسعة عشر بل عشرين منهم من الثقات الأجلّاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، ورواية أشخاص كثيرة ثقات عن شخص واحد موجبة للاطمئنان بكونه ثقة وإن لم يذكر فى كتب الرجال بمدح ولا قدح كما قال به سيّدنا الاستاذ آية اللّه البروجردى نحرير فنّ الرجال فى المتأخّرين.
على أنّه نقل[658] عن النجاشى أنّه قال بكون عمر بن حنظلة ثقةً.
أضف إلى ذلک أنّ الصدوق- الذى روى المقبولة فى «من لا يحضره الفقيه»- قال فى مقدّمة هذا الكتاب: قصدت إيراد ما افتى به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّة فيما بينى وبين ربّى[659].
فعلى هذا لو عبّرنا عن الرواية بموثّقة عمر بن حنظلة بل بصحيحته مكان المقبولة لم يكن جزافاً.
فلا ينبغى الإشكال فى سندها.

وأمّا متنها: فعن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد اللَّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دَين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلک؟ قال: «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 493
وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتا له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر اللَّه أن يكفر به، قال اللَّه تعالى: «يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُوا بِهِى»[660].
قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم اللَّه وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على اللَّه، وهو على حدّ الشرک باللَّه.
قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلًا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم[661]؟
قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.
قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلک الذى حكما به المجمع عليه من أصحابک فيؤخذ به من حكمنا ويترک الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللَّه وإلى رسوله، قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلک
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 494
من حيث لا يعلم.
قلت: فإن كان الخبران عنكما[662] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟
قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترک ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة.
قلت: جعلت فداک أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأىّ الخبرين يؤخذ؟
قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداک فإن وافقهما الخبران جميعاً؟
قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضاتهم، فيترک، ويؤخذ بالآخر.
قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟
قال: إذا كان ذلک فأرجه[663] حتّى تلقى إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فى الهلكات»[664].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 495
أقول: لا إشكال فى أنّ صدر هذه الرواية ظاهر بل صريح فى كون السؤال عن الشبهة الموضوعيّة، مثل تنازع زيد وعمرو بأن يقول زيد لعمرو: «إنّ لى عليک مأة درهم» وهو ينكره، ومثل أن يتنازعا فى ميراث، فقال زيد: «هو لى» وقال عمرو: «بل هو لى».
ولا يصحّ القول بأنّ السؤال عن الشبهة الحكميّة، لأنّ المرجع فيها هو الفقيه، لا السلطان أو القاضى، سيّما أنّ الراوى فرض الرجلين المتنازعين من الأصحاب، إذ عدم صحّة رجوعهما إلى السلطان الجائر أو إلى القاضى المنصوب من قبله لأخذ الحكم الكلّى معلوم، فلا مورد لسؤاله عن حلّيّة رجوعهما إليهما لأخذ الفتوى والحكم الشرعى الكلّى منهما.

لكن ذهب الميرزا حبيب اللَّه الرشتى رحمه الله إلى كون الرواية واردةً مورد الشبهة الحكميّة ولا ربط لها بالقضاء، لأنّ اختيار كلّ من المتخاصمين رجلًا من الأصحاب لأجل القضاوة لا يمكن إلّاعلى وجوه ثلاثة: أحدهما: أن يحكما معاً ويقولا: حكمنا بهذا، الثانى: أن يكون الحَكَم أحدهما ولكنّ الآخر يعينه فى مقدّمات الحكم، فالأوّل يشاور الثانى ثمّ يحكم، الثالث: أن يكون أحدهما حاكماً والآخر منفّذاً للحكم، فيقول الأوّل: حكمت بكذا، والثانى: أنفذت هذا الحكم، وكلّها خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها اختيار كلّ من المتنازعين حاكماً ليكون مستقلًّا فى القضاء، وهذا غير معقول، لعدم رفع الخصومة به.

فلابدّ من حمل الحكم فى الرواية على معناه اللغوى، وهو الفتوى، كما فى قوله تعالى: «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلل- كَ هُمُ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 496

الْفسِقُونَ»[665] أى من لم يفت بما أنزل اللَّه.

فحاصل مضمون الرواية أنّ كلّ واحد من الرجلين اختار رجلًا من المجتهدين ليفتى فيما وقع بينهما الاختلاف من حكم اللَّه تعالى، وحيث إنّ الإفتاء كان فى ذلك الزمان بالروايات ذكر كلّ منهما فى مقام الفتوى روايةً مخالفةً للرواية التى ذكرها الآخر.

ثمّ ذكر قرينةً اخرى على كون الرواية مربوطة بالشبهة الحكميّة، وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ» فإنّ المتنازعين لا صلاحيّة[666]، بل لا حقّ لهما أن ينظرا إلى مدرک حكم القاضى، فراجع إلى وجدانک لتعلم أنّه هل يجوز لأحد من المتخاصمين بعد صدور الحكم من قبل القاضى أن يقول له: أيّها القاضى ما مدرک هذا الحكم؟!

على أنّ الحَكَمين إن صدر الحكم منهما فى زمان واحد تساقطا، وإن تقدّم أحدهما على الآخر فالحكم ما حكم به الأوّل ولا يعتدّ- بحسب موازين باب القضاء- إلى حكم المتأخّر، فإذا كان هذا ميزان باب القضاء فما معنى النظر إلى مأخذ حكمهما عند اختلافهما فى الحكم؟!

فلابدّ من حمل هذه الرواية من أوّلها إلى آخرها إلى باب الفتوى ونقل الرواية[667].

هذا حاصل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا، وعليه يكون جميع المرجّحات المذكورة فيها حتّى الأعدليّة وأمثالها من مرجّحات باب الرواية.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 497

أقول: إنّ المحقّق الرشتي رحمه الله و إن تأمّل فى الرواية كمال التأمّل والدقّة، لكنّه رحمه الله كأن لم ينظر إلى صدرها[668]، فإنّ حمل صدرها على الشبهة الحكميّة ممّا لا يمكن، لأنّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاة إنّما هو التحاكم إلى القدرة، وهو لا يتصوّر إلّافى المنازعة فى الموضوعات، لأنّ النزاع فى الحكم الشرعى مرجعه إنّما هو الفقيه العالم بحكم اللّه، لا السلطان والقاضى كما هو واضح.
فصدر الرواية ظاهر بل صريح فى الشبهة الموضوعيّة، بل لا يمكن حمله على الشبهة الحكميّة، وكذا لسائر فقرات الحديث إلى قوله: «لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظهور قويّ فى أنّ الحكم بمعنى القضاء ورفع الخصومة.
فلا ريب فى أنّ الترجيح بالأعدليّة[669] وأمثالها فى المقبولة مربوط بحكم الحاكمين لا بفتوى الفقيهين أو تعارض الخبرين.
ويشهد له حديثان آخران:
أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟
قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»[670].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 498
الثانى: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن موسى بن اكيل، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة فى حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قال:
حكم كلّ واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما فى دين اللّه، فيمضى حكمه»[671].
فإنّ الروايتين تدلّان على نفوذ حكم الأفقه الأعلم الأورع، وعلى نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبولة، ومع ذلك لم يستدلّوا بهما على الترجيح فى باب تعارض الروايتين، وليس ذلك إلّالعدم ربطهما بما نحن فيه، فكذا الحال فى المقبولة.
فالترجيح بصفات الإنسان- من الأعدليّة وأمثالها- مربوط بباب القضاء وتعارض حكم الحاكمين.
ولا ملازمة بين الترجيح بصفات القاضى عند اختلاف الحكمين وبين الترجيح

بصفات الراوى عند تعارض الروايتين، سيّما أنّ بينهما فرقاً واضحاً، وهو أنّ التخيير ممكن فى باب الخبرين المتعارضين، بخلاف الحكمين المختلفين، لأنّ المتخاصمين لو كانا مخيّرين فى الأخذ بأىّ حكم منهما لاختار كلّ منهما الحكم الذى له، ولم ترفع المنازعة، ولعلّه لأجل هذا ورد أخبار التخيير كلّها فى الخبرين المتعارضين، ولا ترتبط أصلًا بالحكمين المختلفين.
وما أفاده[672] المحقّق الرشتى رحمه الله فى صدر كلامه من عدم إمكان حمل المقبولة على القضاء إلّاعلى وجوه ثلاثة كلّها خلاف الظاهر، وفى ذيله من عدم
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 499
صلاحيّة المتخاصمين لأن ينظرا فى مدرک الحكمين، لا يوجبان رفع اليد عن ظهور صدر الرواية بل صراحتها فى القضاء.
على أنّ الإشكال الثانى وارد عليه أيضاً، لعدم صلاحيّة المستفتى أيضاً لأن ينظر فى مدرک الفتوى[673]، فهذا إشكال مشترک الورود.
على أنّه لا يتصوّر اختلاف رجلين فى حكم مسألة ثمّ رجوعهما إلى المجتهدين، سواء كان الرجلان مجتهدين أو مقلّدين، أمّا على الأوّل: فلعدم صحّة رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، وأمّا على الثانى: فلأنّ المقلّد تابع لفتوى مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر فى الفتوى.
وكيف كان، ففرض ورود الإشكالات على الأخذ بظاهر المقبولة بل صريحها فى مسألة القضاء لا يوجب صرفها عنه.

القول فى الترجيح بالشهرة

وأمّا الترجيح بالشهرة فلا ريب فى أنّ قوله عليه السلام- بعد فرض الراوى تساوى الخبرين فى الصفات-: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلک الذى حكما به المجمع عليه من أصحابک إلخ» مربوط بتعارض الخبرين، ولابدّ لنا من تصوّر معنى «المجمع عليه» وأنّه هل هو بمعنى الإجماع المصطلح أو بمعنى الشهرة، وأنّ الشهرة هل هى الشهرة من حيث الرواية أو من حيث الفتوى، وعلى تقدير كونها شهرة فتوائيّة فهل هى فى مقام ترجيح حجّة على حجّة اخرى أو فى مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 500

كلام المحقّق النائينى والخوئى حول كلمة «المجمع عليه»

فنقول: ذهب المحقّق النائينى رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المراد ب «المجمع عليه» المجمع عليه من حيث الرواية، إلّاأنّ المحقّق النائينى ذهب إلى كونه بمعنى الشهرة[674] وبعض الأعلام إلى كونه بمعنى الإجماع الاصطلاحى، أعنى: اتّفاق الكلّ.

فقال بعض الأعلام: أمّا الشهرة فالظاهر عدم كونها من المرجّحات، فإنّ المذكور فى المقبولة هو الأخذ ب «المجمع عليه» والمراد به الخبر الذى أجمع الأصحاب على نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام- بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه-: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله عليه السلام- بعد ذلک-: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه ... إلخ» فإنّ الإمام عليه السلام طبّق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه.

إن قلت: لو كان المراد ب «المجمع عليه» الخبر الذى أجمع الأصحاب على نقله وليس المراد به الشهرة فلم جعل الإمام عليه السلام فى مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه ليس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهرة التى فرض كون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوى، أى الوضوح، لا معناه الاصطلاحى، فالخبر الذى أجمع الأصحاب على نقله هو الواضح، وغيره هو الشاذّ الذى ليس بواضح.

ولا ينافى ما ذكرنا فرض الراوى الشهرة فى كلتا الروايتين بعد أمره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهرة كما قلنا بمعنى الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 501

فلان سيفه» و «سيف شاهر» فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنّهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم عليه السلام.

ولا منافاة بين القطع بصدور الخبرين وبين تعارضهما، لإمكان صدور أحدهما للتقيّة وأمثالها[675].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فى المقام مع توضيح منّا.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی المسألة

ویرد علیه أنّ آخر کلامه یبطل سائر فقراته، لأنّه فرض فی آخر کلامه کون الروایتین المتعارضتین مجمعاً علیهما ومعلوماً صدورهما عن المعصوم علیه السلام إلّاأنّ صدور أحدهما لغیر بیان حکم اللّه، فلا ینفی احتمال الریب عن الخبر المجمع علیه المقطوع الصدور ولا یکون بیّن الرشد، فلا یصحّ الاستدلال لإثبات کون «المجمع علیه» بمعنی الخبر الذی أجمع الأصحاب علی صدوره بقوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» أو بقوله علیه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع إلخ».
إن قلت: قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» معناه «لا ریب فی صدوره» لا فی وجوب العمل علی طبقه.
قلت: کلّا، فإنّه علیه السلام أمر بوجوب الأخذ بالمجمع علیه وعلّله بأنّه لا ریب فیه، فیکون معناه «لا ریب فی وجوب الأخذ به والعمل علی طبقه».
وبالجملة: لا یمکن أن یکون کلّ من الخبرین المتعارضین أمراً بیّناً رشده ومن مصادیق قوله علیه السلام: «لا ریب فیه».
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 502

بيان ما هو الحقّ فى معنى «المجمع عليه»

ف «المجمع عليه» يكون بمعنى الشهرة فى الفتوى كما قال به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى»[676].
لا يقال: كيف يمكن أن يتحقّق فى كلّ من الخبرين المتعارضين الشهرة الفتوائيّة؟
فإنّه يقال: إنّ الشهرة- كما تقدّم فى كلام بعض الأعلام- بمعنى الوضوح، لا بمعنى ذهاب الأكثر إليه، ولا إشكال فى إمكان أن يكون فى مسألة قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنى، كما إذا ذهب نصف العلماء إلى نجاسة ماء البئر بوقوع الميتة مثلاً فيه ونصفهم إلى عدم نجاسته به.

فالحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ من أنّ «المجمع عليه» يكون بمعنى المشهور، وأنّ المراد بالشهرة: الشهرة الفتوائيّة، لا الروائيّة.
ولكنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلک إلى أنّ الشهرة الواردة فی الرواية ليست من مرجّحات حجّة على حجّة اخرى، بل هی ملاک تمييز الحجّة عن اللاحجّة، فمقتضى المقبولة أنّ الخبر المشهور حجّة والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً.
واستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بدعوى أنّه إذا كان الشهرة الفتوائيّة موافقةً لأحد الخبرين المتعارضين كان مضمون هذا الخبر ممّا لا ريب فيه وحكم اللّه الواقعی، فكان معارضه ممّا لا ريب فی بطلانه، فالخبر الموافق للشهرة يكون من مصاديق بيّن الرشد والشاذّ المعارض له من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 503
مصاديق بيّن الغیّ فی قوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله» ويكون الخبر الموافق للشهرة من مصاديق الحلال البيّن والشاذّ المعارض له من مصاديق الحرام البيّن فی قوله صلى الله عليه و آله: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلک»[677].
هذا حاصل ما استدلّ به الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه فی المقام.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ المراد من التعليل- أعنى قوله عليه السلام: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- ليس جعل التعبّد بذلک، بل تنبّه بأمر عقلائى ارتكازى كما قال به سيّدنا الاستاذ أيضاً، فنفى الريب عن الخبر المشهور، معناه: نفيه حقيقةً، لا تعبّداً، فلا محالة كان المراد نفى الريب عنه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً، لتحقّق الريب واقعاً فى الخبر المشهور أيضاً، لاحتمال كون حكم اللّه مطابقاً للخبر الشاذّ، إلّاأنّ الريب المتحقّق فيه بالنسبة إلى الخبر الشاذّ قليل بحيث لا يعتدّ به العقلاء ويرونه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ ممّا لا ريب فيه.
وعلى هذا فكان بيّن الرشد أيضاً بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً.
وثانياً: تثليث الامور دليل على أنّ له عليه السلام عناية بالأمر الثالث منها، فالخبر المشهور وإن كان داخلًا فى «بيّن الرشد» إلّاأنّ الخبر الشاذّ لا يكون داخلًا فى «بيّن الغىّ» بل فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» وإلّا لقال:
«إنّما الامور اثنان: بيّن رشده فيتّبع، وبيّن غيّه فيجتنب» إذ لا حاجة إلى القسم الثالث، سيّما مع تحقّق عناية خاصّة فى ذيل تثليث النبىّ صلى الله عليه و آله بالأمر الثالث، وهو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 504
قوله صلى الله عليه و آله: «فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلک من حيث لا يعلم» فهذا شاهد على كون الخبر الشاذّ داخلًا فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» فى تثليث الإمام عليه السلام وفى «الشبهات بين ذلک» فى تثليث النبىّ صلى الله عليه و آله.
وثالثاً: لو كان المراد بنفى الريب عن الخبر المشهور نفيه مطلقاً لم يعقل كون الخبرين المتعارضين كليهما مشهورين كما فرضه ابن حنظلة وقرّره الإمام عليه السلام، لعدم إمكان أن يكون مضمون هذا الخبر المشهور حكم اللّه الواقعى وكذا مضمون ذاک الخبر المشهور المعارض له، فلا محالة يكون نفى الريب عن الخبر المشهور وكذا كونه بيّن الرشد إنّما هما إذا قيس إلى الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّى يعمّ ما إذا كانت الشهرة على طبق كليهما.
نعم، هذا مستلزم لأن يطلق قوله عليه السلام: «أمر بيّن رشده» على معنيين:
أحدهما: أمر بيّن رشده مطلقاً، والثانى: أمر بيّن رشده بالإضافة إلى أمر

آخر، وهو خلاف ظاهره.
فإنّ ظاهره هو المعنى الأوّل فقط، إلّاأنّه لا إشكال فى رفع اليد عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثة التى ذكرناها.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشهرة الفتوائيّة من مرجّحات باب الرواية.
إن قلت: إنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم والقضاء، لقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلک الذى حكما به المجمع عليه من أصحابک فيؤخذ به من حكمنا» فإنّه دالّ على وجوب الأخذ بالحكم الذى كان مدركه الخبر المشهور، ولا دلالة فيه على وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 505
قلت: كلّا، فإنّه عليه السلام بصدد بيان ترجيح الخبر بالشهرة، وذكر الحكم إنّما هو من باب ذكر النتيجة فى مورد الرواية[678]، فكأنّه قال: يجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحكم الذى مدركه كذلک يجب الأخذ به.
فمقتضى المقبولة وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بين المتعارضين، سواء اخذ مدركاً للحكم أو للفتوى.
فأوّل المرجّحات المستفادة من المقبولة: هو الشهرة الفتوائيّة عندنا[679].
وثانيها: هو موافقة الكتاب والسنّة.
وثالثها: هو مخالفة العامّة.
لا يقال: إنّ الترجيح بالأخيرين إنّما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين، لوقوعه عقيب فرض ابن حنظلة إيّاهما كذلک، فلا يمكن الترجيح بهما فيما إذا كان الخبران كلاهما على خلاف الشهرة.
فإنّه يقال: وإن فرضهما ابن حنظلة مشهورين، إلّاأنّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة لم يرد لأجل كونهما مشهورين، بل لأجل عدم كون الشهرة مرجّحة، فكلّما لم نتمكّن من الترجيح بالشهرة- سواء كان لكونهما مشهورين، أو لكونهما على خلاف الشهرة- تصل النوبة إلى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.
على أنّه لم يقل أحد بالفصل، بل كلّ من قال بالترجيح بهما فى الخبرين المشهورين قال به فى الخبرين المخالفين للشهرة أيضاً، وكلّ من لم يقل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 506
بالترجيح بهما فى الخبرين المخالفين للشهرة لم يقل به فى الخبرين المشهورين أيضاً.
فالحاصل: أنّه لا إشكال فى سند المقبولة، وأمّا دلالتها فهى تدلّ على الترجيح بالشهرة الفتوائيّة، ثمّ بموافقة الكتاب والسنّة، ثمّ بمخالفة العامّة، ولا دلالة فيها على الترجيح بصفات الراوى أصلًا.
هذا تمام الكلام فى مقبولة عمر بن حنظلة.

وأمّا مرفوعة زرارة: فهى الرواية المنقولة عن عوالى اللئالى، قال: روى العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداک، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابک ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدى إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خُذ بقول أعدلهما عندک وأوثقهما فى نفسک، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخُذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخُذ بما فيه الحائطة لدينک واترک ما خالف الاحتياط، فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟
فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»[680].
هذه الرواية صريحة فى أنّ الأعدليّة والأوثقيّة أيضاً من المرجّحات.
لكنّ الإشكال فى سندها، فإنّها مرسلة فى غاية الضعف من غير جابر لها،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 507
وتمسّک من تأخّر عن ابن أبى الجمهور[681] بها لا يفيد جبرها، فإنّ الشهرة الفتوائيّة بين القدماء جابرة لضعف سند الرواية، لأنّهم كانوا قريبى العهد بأصحاب الاصول والجوامع، وكانت عندهم اصول لم تكن عند المتأخّرين، فلا قيمة للشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين من حيث جبر سند رواية بها.
فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى من جبر سند المرفوعة بعمل العلماء[682] ليس على ما ينبغى.
فتحصّل إلى هنا أنّ مرجّحات باب الرواية ثلاثة: موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، ولو تأمّلت فى المقبولة لعرفت أنّها ظاهرة فى وجوب الترجيح بهذه الثلاثة كمال الظهور.
وإلى هنا ظهر دفع الإشكال فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بأنّ حمله على الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخيير على فرد نادر[683].
فإنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأمّا الإشكال فى دلالتها على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها[684]:
فجوابه متوقّف على ملاحظة أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة،
فنقول: لابدّ لنا من عقد بحثين:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 508

الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأوّل: فى حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب ومخالفته، وهى على كثرتها طائفتان:
الطائفة الاولى: ما وردت فى مطلق ما وافق الكتاب وخالفه من غير تعرّض لتعارض الخبرين، فهى فى مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، لا فى مقام ترجيح حجّة على اخرى.
الطائفة الثانية: ما وردت فى الحديثين المتعارضين، وهى فى مقام الترجيح.
فمن الاولى: موثّقة السكونى، وهو ما عن الكلينى بإسناده عن السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنّ على كل حقّ حقيقةً[685] وعلى كلّ صواب نوراً[686]، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فدعوه»[687].
ومنها: خبر أيّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف»[688].
إلى غير ذلک من الأخبار الواردة فى المقام، فراجع.
والمراد بقوله عليه السلام: «لا يوافق كتاب اللّه» كونه مخالفاً له، وإلّا فكثير من الأخبار متضمّن لأحكام لم يتعرّضها القرآن أصلًا، كقوله عليه السلام: «إذا لم تدر أثنتين صلّيت أم أربعاً، ولم يذهب وهمک إلى شىء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 509
ركعتين وأربع سجدات، تقرأ فيهما بامّ الكتاب ثمّ تشهّد وتسلّم»[689] وعدم الموافقة وإن كان أعمّ من المخالفة إلّاأنّ العرف لا يرون شيئاً غير موافق لشىء آخر إلّاإذا خالفه.
ومن الثانية: خبر[690] عبدالرحمان بن أبى عبد اللّه قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما وافق كتاب اللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فردّوه»[691]. الحديث.
إلى غير ذلک من الروايات الواردة فى هذا المجال، فراجع.
كيفيّة الجمع بين الأحاديث المرويّة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له:
وقد استشكل فى التوفيق بين الطائفتين، حيث إنّ الطائفة الاولى جعلت موافقة الكتاب ومخالفته ميزاناً لتشخيص الحجّة عن اللاحجّة، والطائفة الثانية جعلت موافقته مرجّحة على الخبر المخالف له مع حجّيّة كليهما فى أنفسهما.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى التوفيق بينهما إلى أنّ الطائفة الاولى محمولة على مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلّى، والثانية محمولة على المخالفة بالعموم من وجه أو المطلق[692]، فالذى يكون مرجّحاً هو عدم المخالفة بأحد النحوين،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 510
والذى يكون من شرائط الحجّيّة هو عدم المخالفة بالتباين، فلا منافاة بين جعل مخالفة الكتاب ملاكاً لعدم الحجّيّة فى بعض الأخبار وبين جعلها ملاكاً للمرجوحيّة بالنسبة إلى حجّة اخرى فى بعض آخر[693].
هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ خبر[694] المیثمی المتقدّم ذکره وارد فی المتعارضین، ومع ذلک لسانه عین لسان الأخبار الواردة فی الطائفة الاولی، فإنّ المفروض فیه هو ما ورد من الأخبار فی تحلیل ما حرّم اللّه ورسوله أو تحریم ما أحلّ اللّه ورسوله وأنّ الخبرین المختلفین إذا کان أحدهما کذلک یرفع الید عنه ویؤخذ بالآخر، فلا یمکن الجمع بینه وبین الطائفة الاولی بما ذکر[695].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 511

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: والذی یمکن أن یقال: إنّ المخالفة بحسب مفهومها أعمّ من التباین والأعمّ من وجه والمطلق، فهی بمفهومها شاملة لجمیع أنواع المخالفة، لکن حمل الطائفة الاولی من الأخبار علی هذا المفهوم الوسیع غیر ممکن، للقطع بصدور روایات کثیرة مخالفة للکتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهی تختصّ بالمخالفة بمعنی التباین.

بخلاف الطائفة الثانیة، فإنّه لا مانع من کون المخالفة فیها بمعناها الوسیع.

وبالجملة: تحمل الطائفة الاولی من الأخبار- بمقتضی القرینة الخارجیّة القطعیّة- علی المخالفة بالتباین، وأمّا الطائفة الثانیة: فلیس فیها قرینة صارفة تقتضی رفع الید عن ظهور المخالفة فی المعنی الأعمّ.

وحاصل الجمیع: أنّ الخبر المخالف للقرآن لو لم یکن له معارض لا یطرح إلّا إذا کانت مخالفته بالتباین، وأمّا لو کان له معارض فیطرح مطلقاً، سواء کانت مخالفته بالتباین أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: کیف یجعل مخالفة أحد الخبرین المتعارضین للقرآن- حتّی المخالفة بالتباین- موجبةً لترجیح الخبر الآخر مع أنّ المخالفة کذلک موجب لعدم حجّیّة المخالف ولو لم یکن له معارض؟!

قلت: مفاد الطائفة الثانیة من الأخبار- أعنی ما ورد فی الخبرین المتعارضین- وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن یکون لها مفهوم، فلا تدلّ علی حجّیّة المخالف عند عدم التعارض[696].

هذا حاصل کلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضیح منّا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 512

المبحث الثانى: فى حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامّة، وهى أيضاً طائفتان:
الطائفة الاولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترک الخبر الموافق لهم مطلقاً.
الطائفة الثانية: ما ورد فى خصوص الخبرين المتعارضين.
فمن الاولى: ما عن العيون بإسناده عن علىّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليک، قال: فقال: «ائت فقيه البلد فاستفته من أمرک، فإذا أفتاک بشىء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه»[697].
إلى غير ذلک من الأخبار الواردة فى هذا المجال، فراجع.
وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن فى بعضها: «ما سمعته منّى يشبه قول الناس فيه التقيّة»[698].
ولا إشكال فى كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.
ومن الثانية: مصحّحة عبدالرحمن بن أبى عبد اللَّه، وفيها- بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب-: «فإن لم تجدوهما فى كتاب اللَّه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[699].
إلى غير ذلک من الأخبار التى منها ذيل المقبولة[700].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 513
ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الاولى أو من حملها إلى صورة التعارض، لوضوح حجّيّة الخبر الموافق للعامّة ما لم يكن له معارض.
وعلى أىّ حال لا إشكال فى أنّ مخالفة العامّة من مرجّحات باب التعارض.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المرجّح المنصوص ينحصر فى امور ثلاثة: موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.
ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحة عبد الرحمان هو وجوب العرض على كتاب اللَّه أوّلًا، ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتيب بينهما، كما أنّ ظاهر المقبولة هو الترتيب بين المرجّحات الثلاثة: موافقة الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة.
فظهر دفع الإشكال[701] فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها، لعدم الاختلاف فيها من حيث ترتيب المرجّحات كما عرفت.
نعم، ذكر فى بعضها جميع المرجّحات الثلاثة، وفى بعضها اثنان منها، وفى بعضها واحد، لكن بعد حمل المطلق على المقيّد يرفع الاختلاف بينها من

هذه الجهة أيضاً، فصارت النتيجة وجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة على الترتيب المذكور، ومع فقدانها تصل النوبة إلى التخيير.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 514

البحث فی التعدّی من المرجّحات المنصوصةنظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

قال الشیخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدین إلی عدم الاقتصار علی المرجّحات الخاصّة، بل ادّعی بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف علی وجوب العمل بالراجح من الدلیلین بعد أن حکی الإجماع علیه عن جماعة[702].
ثمّ استدلّ علیه بفقرات من روایات الترجیح:
منها: الترجیح بالأصدقیّة فی المقبولة والأوثقیّة فی المرفوعة، فإنّ الترجیح بهما لیس إلّامن حیث الأقربیّة إلی الواقع من دون دخالة سبب خاصّ فیه، ولیستا کالأعدلیّة والأفقهیّة، حیث یحتمل فیهما اعتبار الأقربیّة من السبب الخاصّ، فحینئذٍ یتعدّی منهما إلی کلّ مزیّة تکون الروایة من أجلها أقرب إلی الواقع.
ومنها: تعلیله علیه السلام الأخذ بالمشهور فی المقبولة بقوله: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» فإنّ المراد بنفی الریب نفیه بالإضافة إلی الشاذّ، ومعناه أنّ الریب المحتمل فی الشاذّ غیر محتمل فی المشهور، فیکون حاصل التعلیل أنّ کلّما کان أقلّ احتمالًا لمخالفة الواقع یجب ترجیحه علی غیره، فإذا کان لأحد المتعارضین مزیّة علی الآخر، سواء کانت من المزایا المنصوصة أو غیرها یجب ترجیحه علی الآخر، لکونه أقلّ ریباً منه[703].
هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المسألة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 515

ويرد على الأوّل: أنّ المرفوعة ليست بحجّة، لضعفها سنداً، وأنّ الترجيح بالأصدقيّة ونحوها فى المقبولة مربوطة بباب الحكم والقضاء، كما تقدّم[704].
وعلى الثانى: أنّ الحكم إذا كان حكماً واحداً مشتملًا على التعليل فلا ريب فى أنّ العرف يحكم بأنّ تمام الملاک لهذا الحكم هو التعليل المذكور فى الكلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» نستفيد منه حرمة كلّ مسكر، لكن فيما نحن فيه خصوصيّة تقتضى عدم جواز إسراء الحكم إلى غير الشهرة ممّا يوجب كون خبر أقلّ ريباً من معارضه، ولابدّ لتوضيح هذا المطلب من ذكر مقدّمة:
وهى أنّ الأحكام المندرجة تحت المقبولة تكون متعدّدة، لاشتمالها على مرجّحات ثلاثة مترتّبة: الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة، والمرجّح الأوّل مشتمل على التعليل ب «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» دون الأخيرين، ولا يمكن أن يكون علّة الترجيح بهما أيضاً عموم التعليل المذكور فى الشهرة- أعنى أقلّيّة الريب- لاستلزامه بطلان الترتيب بينها، ضرورة أنّ جعل أشياء ثلاثة من المرجّحات بملاک واحد يقتضى كون جميعها فى عرض واحد، فلا يصحّ الترتيب بينها بتقديم الشهرة على موافقة الكتاب وتقديمها على مخالفة العامّة.
على أنّ موافقة الكتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجّحات الخبر الموافق على المخالف، مع أنّ الموافقة والمخالفة كذلک لا توجبان كون الموافق للعموم أقلّ ريباً من المخالف، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء»
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 516
ثمّ ورد أنّه قال: «لا تكرم زيداً العالم» وورد أيضاً أنّه قال: «أكرم زيد العالم» لا يكون الأخير أقلّ ريباً من سابقه؟ كما أنّ الخبر المخالف للعامّة لا يكون أقلّ ريباً من الخبر الموافق لهم.
وبالجملة: إنّ المقبولة مشتملة على أحكام ثلاثة مترتّبة:
أ- الترجيح بالشهرة.
ب- الترجيح بموافقة الكتاب.
ج- الترجيح بمخالفة العامّة.
والحكم الأوّل معلّل بكون الخبر المشهور أقلّ ريباً من الخبر الشاذّ، ولكلّ من الحكمين الآخرين علّة اخرى غير معلومة لنا.
إذا عرفت هذا فنقول: تعميم التعليل المذكور فى الترجيح بالشهرة إلى كلّ

ما يوجب كون خبر أقلّ ريباً من معارضه، يستلزم أن يكون الترجيح بأقلّيّة الريب مطلقاً[705] مقدّماً على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، لأنّه مقتضى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وهو مقدّم عليهما، وهل يلتزم الشيخ الأعظم رحمه الله بذلک؟!
على أنّ نفى الريب فى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وإن كان إضافيّاً، إلّاأنّه إضافى قريب بالحقيقى، بحيث يعدّه العرف ممّا لا ريب فيه، فلا يصحّ القول بالتعدّى إلى كلّ مزيّة توجب كون أحد الخبرين أقلّ ريباً من الآخر.
نعم، لو كان أدلّة التخيير مهملةً والقدر المتيقّن منها صورة التكافؤ من جميع الجهات، أو كان الدليل على التخيير هو الإجماع[706]، لا الأدلّة اللفظيّة- لقصور

ما دلّ منها سنداً- كان لما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من التعدّى إلى المرجّحات غير المنصوصة وجه، لوجوب الرجوع إلى ذى المزيّة فيما إذا لم يكن لنا دليل على التخيير.
لكن قد عرفت عدم تماميّة الإجماع[707] وتماميّة بعض أخبار التخيير سنداً ودلالةً[708]، ولا إشكال فى أنّها مطلقة تشمل صورة وجود مزيّة فى أحد المتعارضين أيضاً، فتقيّد بالأخبار الدالّة على الترجيح بموافقة الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وتبقى بقيّة الصور تحتها.
وبالجملة: لا يتعدّى من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.
هذا تمام الكلام فى تعارض الخبرين.
وهاهنا قد تمّ ما أردنا إيراده من المباحث الاصوليّة[709].
الحمد للّه‌الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه.
اللّهمّ وفّقنا لما تحبّ وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحقّ خاتم أنبيائک ورسلک محمّد، صلواتک عليه وعلى آله أجمعين، آمين ربّ العالمين.

فهرس المصادر

فهرس المصادر

1- القرآن الكريم. «أ»
2- أجود التقريرات، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م 1413)، تقريرات بحث المحقّق النائينى، مؤسّسة صاحب الأمر، قم، الاولى، 1419.
3- الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علىّ بن أبى طالب الطبرسى (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، 1403.
4- الاختصاص، الشيخ المفيد (م 413)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، 1394.
5- اختيار معرفة الرجال «رجال الكشّى»، الشيخ الطوسى (م 460)، مؤسّسة آل‌البيت عليهم السلام، قم، 1404.
6- الإرشاد، الشيخ المفيد (م 413)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، 1414.
7- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسى (م 460)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، 1413.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 520
8- أنوار الهداية فى التعليقة على الكفاية، السيّد روح اللَّه الإمام الخمينى (م 1368 ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الثانية، 1415.
«ب»
9- بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العلّامة محمّدباقر المجلسى (م 1110)، مؤسّسة الوفاء، بيروت، الثانية، 1403.
10- بداية الحكمة، العلّامة السيّد محمّدحسين الطباطبائى (م 1360 ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الحادية والعشرون، 1424.
11- بدائع الأفكار، ميرزا حبيب اللّه الرشتى (م 1312)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجرى.
12- بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملى (م 1371 ش)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، المطبعة العلميّة، نجف.
13- البهجة المرضيّة، جلال الدين السيوطى (م 911)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعة عشرة، 1425.
14- البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م 1413)، مطبعة الآداب، نجف، الثانية، 1385.
«ت»
15- تحرير الوسيلة، السيّد روح اللَّه الإمام الخمينى (م 1368 ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الاولى، 1421.

16- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن علىّ بن الحسين بن شعبة الحرّانى (م 381)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، 1417.
17- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّى (م 726)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، 1420.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 521
18- تفسير القمى، علىّ بن إبراهيم القمى (م 307)، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الثالثة، 1404.
19- تفسير نور الثقلين، علىّ بن جمعة الحويزى (م 1112)، المطبعة العلميّة، قم، الثانية.
20- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى (م 460)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، 1413.
21- تهذيب الاصول، الشيخ جعفر السبحانى، تقريرات بحث الإمام الخمينى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، 1405.
22- التوحيد، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م 381)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم.
«ج»
23- جامع أحاديث الشيعة، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى (م 1380)، مطبعة مهر، قم، 1413.
24- جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفى (م 1266)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، السابعة، 1981 م.
«ح»
25- حاشية الشريف على شرح المطالع المطبوعة فى حواشى الكتاب، علىّ بن محمّد الجرجانى، السيّد الشريف (م 816).
26- الحاشية على تهذيب المنطق، ملّا عبداللَّه اليزدى (م 1015)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، العاشرة، 1421.
27- حاشية كتاب فرائد الاصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م 1329)، الطبع الحجرى، طهران، 1342.
28- حقائق الاصول، السيّد محسن الطباطبائى الحكيم (م 1390)، مكتبة البصيرتى، قم.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 522
29- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين الشيرازى (م 1050)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثالثة، 1981 م.
«خ»
30- الخلاف، الشيخ الطوسى (م 460)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، 1411.
«د»

31- درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م 1355)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، 1408.
32- الدرّ المنثور فى التفسير المأثور، جلال الدين السيوطى (م 911)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الاولى، 1411.
«ر»
33- الرسائل، السيّد روح اللَّه الإمام الخمينى (م 1368 ش)، انتشارات إسماعيليان، قم، الثالثة، 1385.
34- رسالة نفى الضرر، الشيخ الأنصارى (م 1281)، المطبوعة فى آخر المكاسب بالطبع الحجرى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثانية، 1416.
«س»
35- سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (م 275)، دار ابن حزم، بيروت، الاولى، 1418.
36- سنن الدارمى، عبداللّه بن عبدالرحمان السمرقندى الدارمى (م 255)، دار الكتاب العربى، بيروت، الاولى، 1407.
37- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن على البيهقى (م 458)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، هند، الاولى، 1352.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 523
«ش»
38- شرح المطالع، قطب الدين الرازى (م 766)، الكتبى النجفى، قم، الطبع الحجرى.
39- شرح المنظومة، الحاج ملّا هادى السبزوارى (م 1289)، مكتبة المصطفوى.
40- شرح نهج البلاغة، ابن أبى الحديد (م 655 أو 656)، دار إحياء الكتب العربيّة، قم، الاولى، 1378.
«ص»
41- الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهرى (م 393).
«ط»
42- الطلب والإرادة، السيّد روح اللَّه الإمام الخمينى (م 1368 ش)، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، الاولى، 1421.
«ع»
43- العدّة فى اصول الفقه، الشيخ الطوسى (م 460)، مؤسّسة البعثة، قم، الاولى، 1376 ش.
44- العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى (م 1337)، مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام، قم، الاولى، 1422.
45- عوالى اللئالى العزيزيّة فى الأحاديث الدينيّة، ابن أبى جمهور الأحسائى (القرن العاشر)، طبع سيّد الشهداء، قم، الاولى، 1405.

46- عيون أخبار الرضا، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م 381)، رضا المشهدى، قم، الثانية، 1363 ش.
«غ»
47- غنية النزوع إلى علم الاصول والفروع، أبو المكارم بن زهرة (م 585)، مؤسّسة
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 524
الإمام الصادق عليه السلام، قم، الاولى، 1417.
«ف»
48- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الأنصارى (م 1281)، مجمع الفكر الإسلامى، قم، السابعة، 1427.
49- الفصول الغرويّة فى الاصول الفقهيّة، الشيخ محمّد حسين الاصفهانى، صاحب الفصول (م 1250)، الطبع الحجرى.
50- فوائد الاصول، الشيخ محمّد علىّ الكاظمى الخراسانى (م 1365)، تقريرات بحث المحقّق النائينى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، 1409.
51- الفوائد الرضويّة على الفرائد المرتضويّة، الحاج آقا رضا الهمدانى (م 1322)، الطبع الحجرى، طهران، 1374.
«ق»
52- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الاصفهانى (م 1339)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، 1406.
53- قوانين الاصول، ميرزا أبوالقاسم القمى (م 1231)، الطبع الحجرى، طهران.
«ك»
54- الكافى، محمّد بن يعقوب الكلينى (م 329)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الثالثة، 1388.
55- كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه القمى (م 368)، الباقرى، قم، الثالثة، 1424.
56- كتاب الخصال، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م 381)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، 1403.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 525
57- كتاب سليم بن قيس الهلالى، سليم بن قيس الكوفى الهلالى (م 90)، انتشارات دليل ما، قم، الثالثة، 1423.
58- كتاب الصلاة، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م 1355)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، 1362 ش.
59- كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى (م 1281)، دار الحكمة، قم، الثالثة، 1423.

60- كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغرّاء، الشيخ جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م 1227)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الاولى، 1422.
61- كشف الغمّة فى معرفة الأئمّة، على بن عيسى بن أبى الفتح الإربلى (م 693)، سوق المسجد الجامع، تبريز.
62- كفاية الاصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م 1329)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الرابعة، 1418.
63- كفاية الاصول المحشّى، ميرزا أبوالحسن المشكينى (م 1358)، دار الحكمة، قم، الثانية، 1381.
64- كنز العمّال فى سنن الأقوال والأفعال، علاءالدين بن حسام الدين الهندى (م 975)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الخامسة، 1405.
«م»
65- المبسوط فى فقه الإماميّة، الشيخ الطوسى (م 460)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، 1422.
66- مجمع البحرين ومطلع النيّرين، فخرالدين الطريحى (م 1087).
67- مجمع البيان فى تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسى (م 548)، كتابفروشى إسلامية، طهران، الخامسة، 1395.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 526
68- مجمع الفائدة والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمّد، المحقّق الأردبيلى (م 993)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، 1402- 1414.
69- مجموعة الوثائق السياسيّة، محمّد حميد اللّه، دار النفاس، بيروت، السادسة، 1407.
70- محاضرات فى اصول الفقه، محمّد إسحق الفيّاض، تقريرات بحث السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، 1419.
71- مختصر المعانى، سعدالدين التفتازانى (م 791)، مكتبة البصيرتى، قم.
72- مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة، العلّامة الحلّى (م 726)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم.
73- مدارک الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، السيّد محمّد بن علىّ الموسوى العاملى (م 1009)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، 1410.
74- مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، العلّامة محمّد باقر المجلسى (م 1110)، دار الكتب الإسلامية، طهران، الثانية، 1394.
75- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى (م 1320)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، الثانية، 1408.

76- مستمسک العروة الوثقی، السیّد محسن الطباطبائی الحکیم (م 1390)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الرابعة، 1391.
77- المسند، أحمد بن محمّد بن حنبل (م 241)، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، الثانیة، 1414.
78- مصباح الاصول، محمّد سرور البهسودی، تقریرات بحث السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی، مکتبة الداوری، قم، الثانیة، 1412.
79- مصباح الفقیه، الحاج آقا رضا الهمدانی (م 1322)، مؤسّسة المهدیّ الموعود، قم، الاولی، 1418.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 527
80- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، أحمد بن محمّد بن علیّ المقری الفیّومی (م 770).
81- مطارح الأنظار، الشیخ أبوالقاسم الکلانتری (م 1292)، تقریرات بحث الشیخ مرتضی الأنصاری، مجمع الفکر الإسلامی، قم، الاولی، 1425.
82- معالم الدین وملاذ المجتهدین، الشیخ حسن بن زین الدین العاملی (م 1011)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، 1365 ش.
83- المعتبر فی شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّی (م 676)، مؤسّسة سیّدالشهداء، قم، 1364 ش.
84- معجم رجال الحدیث، السیّد أبوالقاسم الموسوی الخوئی (م 1413)، مرکز نشر آثار الشیعة، قم، الرابعة، 1410.
85- مفتاح العلوم، یوسف بن أبی بکر السکّاکی (م 626)، دار الکتب العلمیّة، بیروت، الاولی، 1403.
86- مقالات الاصول، الحاج آقا ضیاءالدین العراقی (م 1361)، مجمع الفکر الإسلامی، قم، الاولی، 1414.
87- مناقب آل أبی طالب، محمّد بن علی بن شهر آشوب المازندرانی (م 588)، المطبعة العلمیّة، قم.
88- مناهج الأحکام والاصول، المولی أحمد النراقی (م 1245)، الطبع الحجری، 1224.
89- منتهی الاصول، میرزا محمّد حسن البجنوردی (م 1396)، مطبعة مؤسّسة العروج، الاولی، 1421.
90- من لا یحضره الفقیه، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م 381)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الثانیة، 1404.
91- منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، الشیخ موسی النجفی الخوانساری (م 1363)،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج6، ص: 528
تقریرات بحث المحقّق النائینی، المطبعة الحیدریّة، طهران، والمطبعة المرتضویة، نجف، 1358.

92- الميزان فى تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م 1360 ش)، مؤسّسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، الثالثة، 1393.
«ن»
93- نضد القواعد الفقهية، مقداد بن عبداللَّه السيورى الحلّى (م 826)، مكتبة آية اللَّه المرعشى، قم، 1403.
94- نهاية الاصول، حسينعلى المنتظرى، تقريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى، مطبعة القدس، قم، الاولى، 1415.
95- نهاية الأفكار، الشيخ محمّد تقى البروجردى (م 1391)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الرابعة، 1422.
96- نهاية الحكمة، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م 1360 ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثامنة عشرة، 1424.
97- نهاية الدراية فى شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الاصفهانى، الكمپانى (م 1361)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، 1418.
98- النهاية فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م 606).
99- نهج البلاغة، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيّد الرضىّ (م 406)، الدكتور صبحى الصالح، بيروت، الاولى، 1387.
«ه»
100- هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، الشيخ محمّد تقى الاصفهانى (م 1248)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، 1420.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 529
«و»
101- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملى (م 1104)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الثالثة، 1416.
102- وقاية الأذهان، الشيخ محمّد رضا النجفى الاصفهانى (م 1362)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، 1413.[710]

---

[1] (1) معنى كونها أصلًا عقلائيّاً أنّ العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظنّ بمقتضاها، بل يعملون بها حتّى فى صورة الشكّ. منه مدّ ظلّه.
[2] (1) فرائد الاصول 3: 9.
[3] (2) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح- ى.
[4] (3) الملاک فى هذا التعريف هو اليقين. منه مدّ ظلّه.
[5] (4) الملاک فى هذا التعريف هو المتيقّن الذى عبّر عنه فيه ب«

الشىء». منه مدّ ظلّه.
[6] (1) يعنى كونه أصلًا عمليّاً. منه مدّ ظلّه.
[7] (2) حاشية كتاب فرائد الاصول: 171.
[8] (1) فرائد الاصول 3: 49.
[9] (2) فرائد الاصول 3: 9.
[10] (1) أى بتوسّطه. منه مدّ ظلّه.
[11] (2) فرائد الاصول 3: 18.
[12] (1) فإنّه قدس سره قال- على ما نقله عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى فرائد الاصول 3: 20-: وليس عموم قولهم:« لا تنقض اليقين بالشكّ» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئيّاته إلّاكعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة.
[13] (1) فرائد الاصول 3: 20.
[14] (1) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: 74.
[15] (1) أى العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه ثبت حكم الشارع بوجوبه أو حرمته، لأجل الملازمة، وهو« كلّما حكم به العقل حكم به الشرع». منه مدّ ظلّه.
[16] (1) فرائد الاصول 3: 37.
[17] (1) مثاله: أنّ العقل يدرک قبح الكذب الضارّ غير النافع لأحدٍ قطعاً، وأمّا إذا انتفى عنوان« الضارّ» أو عنوان« غير النافع لأحد» يشكّ فى قبحه وعدمه، لشكّه فى بقاء ملاک حكمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.
[18] (1) أجود التقريرات 4: 21، وفوائد الاصول 4: 321.
[19] (1) أى الموضوع الخارجى الذى كان حسناً قطعاً قبل الشكّ فى صدق عنوان قبيح عليه. م ح- ى.
[20] (2) الشكّ فى حكمه هذا ليس لأجل الشكّ فى حدود موضوع حكمه حتّى يلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشكّ فى تحقّق عنوان« السابّ للّه‌ورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبيّن كما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.
[21] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 78.
[22] (1) والمحقّق الخوانسارى، والنائينى والحاج آقا رضا الهمدانى رحمهم الله، كما سيجىء فى الصفحة 49. م ح- ى.
[23] (2) فرائد الاصول 3: 50- 51.
[24] (1) فوائد الاصول 4: 325 وما بعدها.
[25] (1) وهذا هو المعنى الثالث للمقتضى، والمحقّق النائينى رحمه الله قال بإمكان القول بالتفصيل بين الشكّ فى المقتضى بهذا المعنى والشكّ فى الرافع. م ح- ى.
[26] (2) فإنّا إذا أحرزنا من طريق الدليل الشرعى أنّ ما صار نجساً

استمرّت نجاسته إلى أن يجىء الرافع، فإن تطهّر بعد ساعة زالت النجاسة، وإن لم يتطهّر إلى مأة عام مثلًا بقيت النجاسة وكشفت عن بقاء ملاكها. منه مدّ ظلّه، توضيحاً لكلام الإمام الخمينى« حفظه اللّه».
[27] (3) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 82.
[28] (1) هذه الرواية صحيحة، لأنّ إسناد الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح- كما ثبت فى محلّه- بل صحّة هذا الإسناد كالمتّفق عليها، إلّاأنّها مضمرة، ولكن لا ضير فى ذلک حيث كان المضمر زرارة، وقال أكابر علم الرجال بأنّ مثل زرارة لا يسأل إلّاالإمام عليه السلام. منه مدّ ظلّه.
[29] (2) تهذيب الأحكام 1: 59، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث 11، ووسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1.
[30] (1) فرائد الاصول 3: 56.
[31] (1) المراد ب« الحكم» هو الحرمة، والمراد ب« الموضوع» هو نقض اليقين بالشكّ، والمناسبة بينهما واضحة. م ح- ى.
[32] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 84.
[33] (2) أى لمكان« الباء» فى قوله تعالى:« وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، المائدة: 6.
[34] (3) وسائل الشيعة 1: 413، كتاب الطهارة، الباب 23 من أبواب الوضوء، الحديث 1.
[35] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 246.
[36] (2) راجع ص 36.
[37] (3) أى قوله عليه السلام:« فإنّه على يقين من وضوئه». م ح- ى.
[38] (1) فوائد الاصول 4: 336.
[39] (2) أى: لا يجب عليه الوضوء. م ح- ى.
[40] (3) أى: إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء. م ح- ى.
[41] (1) فوائد الاصول 4: 336.
[42] (1) بل قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّه أظهر فى الدلالة على الإنشاء من صيغة« افعل». كفاية الاصول: 92. م ح- ى.
[43] (2) حيث قال: والاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فى جميع المسائل يتوقّف على إلغاء خصوصيّة تعلّق اليقين بالوضوء، وأنّ إضافة اليقين إلى الوضوء فى قوله:« وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرّد بيان أحد مصاديق ما تعلّق به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصيّة فيه، وعلى هذا يكون المحمول فى الصغرى مطلق اليقين مجرّداً عن خصوصيّة تعلّقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع فى الكبرى، وهى قوله عليه السلام:« ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، فيكون« الألف واللام» فى اليقين

للجنس، لا للعهد ليختصّ الموضوع فى الكبرى باليقين المتعلّق بالوضوء، ويتألّف من مجموع الجملتين قياس بصورة الشكل الأوّل، فتكون النتيجة هى عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشكّ، سواء تعلّق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات، كما لو فرض أنّه قدّم الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا:« فإنّه من وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين بالشكّ» إذ لا إشكال حينئذٍ فى أنّ المحمول فى الصغرى والموضوع فى الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فوائد الاصول 4: 335.
[44] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 86.
[45] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 87.
[46] (1) راجع فوائد الاصول 4: 338.
[47] (2) وهو الحاج آقا رضا الهمدانى، والمحقّق النائينى كما سيتّضح قريباً. م ح- ى.
[48] (3) هو الحاج آقا حسين الخوانسارى والد آقا جمال الخوانسارى صاحب الحاشية النفيسة على شرح اللمعة. منه مدّ ظلّه.
[49] (1) فرائد الاصول 3: 78.
[50] (1) الفوائد الرضويّة على الفرائد المرتضويّة: 81.
[51] (1) فوائد الاصول 4: 373.
[52] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 91.
[53] (1) كما عبّر به الإمام الخمينى نفسه« مدّ ظلّه» فى إيراده الرابع على المحقّق الهمدانى رحمه الله. م ح- ى.
[54] (2) وهى الإشكال الثانى والثالث والخامس. م ح- ى.
[55] (1) كفاية الاصول: 442.
[56] (1) النحل: 91.
[57] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 90.
[58] (2) وهم: 1- المحقّق الخوانسارى، 2- الشيخ الأعظم الأنصارى، 3- الحاج آقا رضا الهمدانى، 4- المحقّق النائينى« قدّس اللّه أسرارهم». م ح- ى.
[59] (1) سيجىء فى ص 69.
[60] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 95.
[61] (1) ضرورة أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ فى مثل الوضوء مع حصول مقدّمات النوم كالخفقة والخفقتين وتحريک شىء إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، وفى مثل الظنّ بإصابة دم الرعاف فيمن حصل له الرعاف، ليس ارتكازيّاً للعقلاء، لأنّهم فى مثل تلک الموارد التى تكون فى مظانّ حصول منافيات الحالة السابقة يتفحّصون عنها، كما ترى أنّ فى الصحيحة الثانية يقول:« فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن فنظرت فلم أرَ شيئاً» فلم يكتف بالحالة السابقة حتّى نظر إليه فصلّى، مضافاً إلى أنّ هذا التعبير كثيراً ما

وقع فى الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتبّع فيها، مع أنّک قد عرفت أنّ العمل على طبق اليقين المتعلّق بحالة مع انقلابه إلى الشکّ فى حالة اخرى لا يكون ارتكازيّاً، والحال أنّ مفاد الروايات هو أن لا ينقض اليقين بالشکّ من حيث ذاتهما من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان على البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، مبحث الاستصحاب: 95.

[62] (1) ليس فى التهذيب والاستبصار كلمة« له». م ح- ى.

[63] (2) الرعاف: الدم الذى يخرج من الأنف. م ح- ى.

[64] (3) كلمة« غيره» معطوفة على« رعاف» لا على« دم». منه مدّ ظلّه.

[65] (4) الظاهر أنّه صلّى فيه مع نسيانه النجاسة، لا مع علمه الإجمالى بها، لأنّ الجهل ببطلان الصلاة فى الثوب النجس بعيد عن مثل زرارة، على أنّ قوله فى السؤال الأوّل:« علّمت أثره إلى أن اصيب له الماء» دليل على كونه عالماً ببطلان الصلاة فى الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.

[66] (1) تهذيب الأحكام 1: 432، كتاب الطهارة، الباب 22 من أبواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث 8، والاستبصار 1: 292، كتاب الطهارة، الباب 109 من أبواب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث 13.

[67] (1) راجع وسائل الشيعة 7: 238، كتاب الصلاة، الباب 2 من أبواب قواطع الصلاة.

[68] (2) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح- ى.

[69] (1) الكافى 3: 351، كتاب الصلاة، باب السهو فى الثلاث والأربع، الحديث 3.

[70] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 104، نقلًا عن المحدّث الفيض الكاشانى رحمه الله.

[71] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

[72] (1) ولأجل هذا نحتاج إلى القول بأنّ مراد المحدّث الكاشانى رحمه الله أنّ قوله عليه السلام:« لا يُدخل الشکّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» يكون نهياً عن البناء على أنّ المشكوک فيها دخلت فى المتيقّنة واختلطت بها واقعاً، يعنى يكون نهياً عن البناء على الأكثر، وهذا خلاف ظاهر الرواية، لأنّ متعلّق النهى هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء على الدخول والاختلاط. منه مدّ ظلّه.

[73] (1) أى من قوله:« قام فأضاف إليها اخرى». م ح- ى.

[74] (1) هذا هو موثّقة إسحاق بن عمّار الآتية فى ص 93.

[75] (2) راجع وسائل الشيعة 8: 218 و 219، كتاب الصلاة، الباب 10

من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 8، والباب 11 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 1 و 2.
[76] (3) وسائل الشيعة 8: 213، كتاب الصلاة، الباب 8 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 3.
[77] (4) راجع فرائد الاصول 3: 62.
[78] (1) كفاية الاصول: 450.
[79] (2) المستشكل هو المحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» فى« مصباح الاصول» 3: 63. م ح- ى.
[80] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 106.
[81] (1) راجع ص 54 و 60- 62.
[82] (1) مصباح الاصول 3: 63.
[83] (2) راجع ص 85.
[84] (1) راجع ص 80.
[85] (1) وسائل الشيعة 10: 255، كتاب الصوم، الباب 3 من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث 13.
[86] (1) وسائل الشيعة 8: 212، كتاب الصلاة، الباب 8 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 2.
[87] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 107.
[88] (3) وهذا هو الاستصحاب، ولا ينطبق على قاعدة اليقين، لعدم كون المكلّف متيقّناً فى ظرف كونه شاكّاً فى تلك القاعدة، فليس الشكّ واليقين فعليّين معاً فيها. منه مدّ ظلّه.
[89] (1) كتاب الخصال: 619، حديث الأربعمائة، ووسائل الشيعة 1: 246، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 6، وتحف العقول: 109. وفيه« من كان على يقين فأصابه ما يشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين ولا ينقضه». م ح- ى.
[90] (1) كفاية الاصول: 451.
[91] (1) وسائل الشيعة 10: 255، كتاب الصوم، الباب 3 من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث 13.
[92] (1) فرائد الاصول 3: 71.
[93] (2) كفاية الاصول: 452.
[94] (1) المصدر نفسه.
[95] (1) أجود التقريرات 4: 57.
[96] (1) تقدّم ذكرها فى ص 31.
[97] (2) وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 4.
[98] (3) وسائل الشيعة 1: 134، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الماء

المطلق، الحديث 5.
[99] (1) وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4.
[100] (1) كفاية الاصول: 452.
[101] (2) حاشية كتاب فرائد الاصول: 185- 186.
[102] (3) راجع الفصول الغرويّة: 373.
[103] (1) كالكافر. منه مدّ ظلّه.
[104] (2) كماء الأنف والفم. منه مدّ ظلّه.
[105] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 112.
[106] (1) هذا الإشكال متين وارد على ما فى الحاشية. منه مدّ ظلّه.
[107] (2) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.
[108] (3) هذا الإشكال ممّا أورده المحقّق النائينى أيضاً على المحقّق الخراسانى مع زيادة توضيح. منه مدّ ظلّه.
[109] (4) أى ما شكّ فى حكمه الواقعى. م ح- ى.
[110] (5) لأنّ الحكم الظاهرى متأخّر عن الواقعى بمرتبتين. منه مدّ ظلّه.
[111] (6) فكلّ من الطهارة والحلّيّة الظاهريّة حكم مغيّى بالغاية ذاتاً، فلا يمكن جعل الغاية لهما ثانياً بقوله:« حتّى تعلم أنّه قذر» أو« حتّى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام« مدّ ظلّه».
[112] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 113.
[113] (2) المصدر نفسه.
[114] (3) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيدة فى المقام، فقال: إنّ المراد من« الشىء» فى قوله عليه السلام:« كلّ شىء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشىء المعروض للحكم الواقعى الأوّلى، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة، كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلک من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو« الشىء» بوصف كونه مشكوک الحلّيّة أو الطهارة.
فإن كان المراد منه ذات الشىء بعنوانه الأوّلى، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعى، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود فى العالم يكون محكوماً بالحلّيّة والطهارة واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى:« واحلّ لكم ما فى الأرض جميعاً».
وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحلّيّة، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهرى، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحلّيّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هى ذوات الأشياء المرسلة، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوک الحكم، فالشيء المقيّد بكونه

مشكوک الطهارة والحلّيّة لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الظاهريّة، كما أنّ الشىء المرسل الغير المقيّد بذلک لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الواقعيّة، فإنّ للشکّ دخلًا فى موضوع الحكم الظاهرى مطلقاً.
فالموضوع فى قوله عليه السلام:« كلّ شىء لک طاهر» أو« حلال» إمّا أن يكون هو الشىء المرسل، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعيّاً، وإمّا أن يكون هو الشىء المشكوک حلّيّته أو طهارته، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهريّاً، ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوک، كما لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعى والظاهرى، فإنّ الشىء المشكوک متأخّر رتبةً عن الشىء المرسل، كما أنّ الحكم الظاهرى متأخّر فى الرتبة عن الحكم الواقعى، فكلّ من موضوع الحكم الظاهرى وحكمه فى طول موضوع الحكم الواقعى وحكمه، ولا يمكن جمعهما فى اللحاظ والاستعمال، وذلک كلّه واضح ممّا لا ينبغى إطالة الكلام فيه، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فوائد الاصول 4: 367. م ح- ى.
[115] (1) فوائد الاصول 4: 368.
[116] (1) أجود التقريرات 4: 59. أقول: ما وجدت ذيل كلامه فى« أجود التقريرات» ولا فى« فوائد الاصول» فلعلّ شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استحصله من طريق آخر غيرهما. م ح- ى.
[117] (1) مثل أنّ جعل الجُدَى خلف المنكب الأيمن مثلًا علامة القبلة لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.
[118] (2) العزيمة والرخصة مرتبطتان بالترک، إلّاأنّ الترک فى الاولى لازم، وفى الثانية جائز. منه مدّ ظلّه.
[119] (3) المراد بها جعل الولاية، لا الولاية التى تكون من الاعتقاديّات. منه مدّ ظلّه.
[120] (1)« عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[121] (1) فوائد الاصول 4: 385.
[122] (2) مريم: 49.
[123] (3) البقرة: 30.
[124] (4) البقرة: 124.
[125] (1) إذ لا إشكال فى صدق الحكم على كلّ مقرّر ومجعول شرعى، وهذه المناصب تكون من المقرّرات والمجعولات الشرعيّة. منه مدّ ظلّه.
[126] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 114.
[127] (1) فرائد الاصول 3: 125 وما بعدها.
[128] (1) كفاية الاصول: 455.
[129] (2) تقدّم كلامه فى ص 121.
[130] (1) آل عمران: 97.

[131] (2) وسائل الشيعة 2: 287، كتاب الطهارة، الباب 7 من أبواب الحيض، الحديث 2.
[132] (3) كتاب الخصال: 417، باب التسعة، الحديث 9.
[133] (1) كفاية الاصول: 121.
[134] (2) وسائل الشيعة 4: 125، كتاب الصلاة، الباب 4 من أبواب المواقيت، الحديث 1.
[135] (1) مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، الباب 1 من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث 5.
[136] (2) وسائل الشيعة 1: 315، كتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب أحكام الخلوة، الحديث 1.
[137] (3) البقرة: 149 و 150.
[138] (1) ما وجدت هذه العبارة فى المجاميع الحديثيّة. م ح- ى.
[139] (2) وسائل الشيعة 25: 412، كتاب إحياء الموات، الباب 1 من أبواب إحياء الموات، الحديث 5.
[140] (1) بحار الأنوار 2: 272، كتاب العلم، الباب 33، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات اصول الفقه، الحديث 7.
[141] (2) البقرة: 275.
[142] (1) فوائد الاصول 4: 394.
[143] (1) والمراد من فعليّتهما هو الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق. منه مدّ ظلّه.
[144] (2) خلافاً للشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى كون اليقين فى روايات الباب طريقيّاً، والمراد منه هو المتيقّن، وتقدّم نقل كلامه رحمه الله فى ص 49. م ح- ى.
[145] (3) وأمّا البراءة الشرعيّة فلا إشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعيّة. منه مدّ ظلّه.
[146] (1) راجع فرائد الاصول 3: 25.
[147] (2) راجع كفاية الاصول: 459.
[148] (3) أضاف صاحب الكفاية قيداً آخر، وهو قوله:« قطع بعدم تطهيره بعد الشكّ». م ح- ى.
[149] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 121.
[150] (1) وتجرى هاهنا أيضاً قاعدة الاشتغال التى ذهب الاستاذ« مدّ ظلّه» إلى استناد بطلان الصلاة إليها فى الفرع الثانى كما سيأتى. م ح- ى.
[151] (2)« قبلها» متعلّق ب« استصحاب» لا ب« محدثاً». م ح- ى.
[152] (1) ويجرى أيضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدّل غفلته إلى الالتفات استصحاب الحدث فى حال الصلاة، وهو الذى أناط الاستاذ« مدّ ظلّه» بطلان الصلاة فى الفرع الأوّل إليه. م ح- ى.

[153] (1) كفاية الاصول: 460.
[154] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 122.
[155] (2) أجود التقريرات 4: 82، وفوائد الاصول 4: 403.
[156] (1) راجع ص 60- 62.
[157] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 124.
[158] (2) والممكن هو العلم الوجدانى بالنجاسة، إلّاأنّه غير مورد الرواية، فلو كان اليقين فيها خصوص العلم الوجدانى للزم خروج المورد، وهو العلم بطهارة الثوب. منه مدّ ظلّه.
[159] (3) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 124.
[160] (1) كفاية الاصول: 461.
[161] (1) بل ولعدم الشكّ فى بقائها لو فرض اليقين بها. م ح- ى.
[162] (1) لأنّه توضّأ فرضاً بعد رؤية الرطوبة المشتبهة. م ح- ى.
[163] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[164] (1) كفاية الاصول: 462.
[165] (2) هذا فى المثال المعروف بين الاصوليّين للقسم الثانى من استصحاب الكلّى، وهو أنّا علمنا بوجود حيوان فى الدار مردّد بين الفيل والبقّ ثمّ شككنا فى بقاء الحيوان، لأنّا نعلم ببقائه على تقدير كونه فيلاً وبموته على تقدير كونه بقّاً. م ح- ى.
[166] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 127.
[167] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 129.
[168] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 129.
[169] (2) وذلک لأنّ نجاسة الملاقى ثابتة بالاستصحاب، والملاقاة تحقّقت بالوجدان، فيترتّب الأثر عليه، وهو نجاسة الملاقى. م ح- ى.
[170] (1) مصباح الاصول 3: 111، نقلاً عن المحقّق النائينى رحمه الله.
[171] (2) هو العلّامة السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى« مدّ ظلّه».
[172] (1) مصباح الاصول 3: 112.
[173] (1) مصباح الاصول 3: 110، نقلاً عن المحقّق النائينى رحمه الله.
[174] (2) هو العلّامة السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى« مدّ ظلّه».
[175] (3) مصباح الاصول 3: 111.
[176] (1) راجع ص 147 و 151.
[177] (1) راجع ص 149.
[178] (1) مصباح الاصول 3: 112.
[179] (2) يعنى الجواب المنقول عن الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» الذى قرّره المحقّق النائينى رحمه الله ببيان علمى وتقدّم فى ص 157- 159.
[180] (1) فرائد الاصول 3: 196.

[181] (2) بل السواد الشديد المتبدّل إلى الضعيف فرد واحد من السواد عقلًا أيضاً كما حقّق فى محلّه، لكنّ الملاک فى باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظلّه.
[182] (1) فرائد الاصول 3: 196.
[183] (2) فوائد الاصول 4: 424.
[184] (1) مغزى الكلام: مقصده. م ح- ى.
[185] (2) فوائد الاصول 4: 424.
[186] (3) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 133.
[187] (4) كفاية الاصول: 462.
[188] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 134.
[189] (1) مصباح الاصول 3: 114.
[190] (1) إذا قمتم إلى الصلاة: أى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وبه فسّرها المفسّرون أيضاً. منه مدّ ظلّه.
[191] (2) فاطّهّروا: أى فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.
[192] (3) المائدة: 6.
[193] (4) أصل الآية هكذا:« وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْجَآءَ أَحَدٌ مّنكُم مّنَ الْغَآلِطِ أَوْ لمَسْتُمُ النّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيّبًا».
[194] (1) مصباح الاصول 3: 115.
[195] (1) راجع تعليقة الرسائل للإمام الخمينى« مدّ ظلّه»: 136.
[196] (1) الواقعة: 79.
[197] (2) وهى قوله تعالى:« إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، الأحزاب: 33.
[198] (3) المثالان الأوّلان للعلم بتحقّق عنوانين مع الشكّ فى انطباقهما على فرد واحد أو فردين، والمثال الثالث للعلم بتحقّق فردين والشكّ فى تعاقبهما. م ح- ى.
[199] (1) فرائد الاصول 3: 197.
[200] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 136- 150.
[201] (3) تقدّم البحث حول« أصالة عدم قابليّة التذكية» فى ص 498- 507 من الجزء الرابع. م ح- ى.
[202] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 150.
[203] (1) هذا بناءً على ما نقله عنه الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، مبحث الاستصحاب: 151، لكنّ الشيخ رحمه الله ردّه بقوله:« إلّا أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه». راجع فرائد الاصول 3: 204. م ح- ى.
[204] (1) هذا فى غير الحركة الأينيّة، كالكمّيّة والكيفيّة والجوهريّة على القول بها. م ح- ى.

[205] (2) هذا فى الحركة الأينيّة. م ح- ى.
[206] (3) كفاية الاصول: 464.
[207] (1) راجع نهاية الحكمة: 255.
[208] (2) فرائد الاصول 3: 203.
[209] (3) فرائد الاصول 3: 205.
[210] (1) كفاية الاصول: 465.
[211] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 152.
[212] (1) وهو قوله:« وثالثاً يمكن إجراء الاستصحاب التعليقى على نحو التعليق فى الموضوع بأن يقال: لو صلّيت فى الزمان السابق المعلوم كونه نهاراً لكان صلاتى فى النهار، فشككت فى بقاء هذا الأمر، فيستصحب أنّ صلاتى لو وجدت تكون فى النهار، فإيجادها وجدانى، وكونها واقعةً فى النهار على فرض الوجود إنّما هو بحكم الأصل، لكن جريان الأصل التعليقى بنحو التعليق فى الموضوع محلّ إشكال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: 154.
[213] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 154.
[214] (1) تقدّم هذا البحث فى ص 185- 187.
[215] (2) فرائد الاصول 3: 210.
[216] (1) كفاية الاصول: 465.
[217] (2) يعنى: ملّا أحمد النراقى. م ح- ى.
[218] (1) مناهج الأحكم والاصول: 237.
[219] (2) يعنى« الحكم الشرعى». م ح- ى.
[220] (3) بمقتضى أدلّة الاستصحاب. م ح- ى.
[221] (4) فرائد الاصول 3: 210.
[222] (1) الأوّل مقتضى نظر العرف، والثانى مقتضى نظر العقل. م ح- ى.
[223] (2) كفاية الاصول: 466.
[224] (3) لا معنى لكلمة« إلّا» فى هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط فى نسخة الكفاية، وحقّ العبارة أن يقال:« وإلّا فلا يكاد يصحّ إذا سيق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.
[225] (4) فى نسخة الكفاية التى بأيدينا« سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو« سيق» بالياء. منه مدّ ظلّه.
[226] (1) كفاية الاصول: 466.
[227] (2) أى لحاظ القيديّة التى هى حكم العقل والظرفيّة التى هى حكم العرف. م ح- ى.
[228] (1) اريد بها: البرائة الأزليّة التى كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرّض لها الشيخ رحمه الله فى مبحث البرائة من رسائله، ثمّ أجاب عنها. فراجع فرائد الاصول 2: 59.

[229] (1) فوائد الاصول 4: 445.
[230] (1) كما إذا علمنا إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فی یومها، حیث إنّه لا تعارض بینهما ذاتاً، إذ یمکن أن تکون کلتاهما واجبتین، إلّاأنّه یقع التعارض بینهما بالعرض بملاحظة أنّا نعلم أنّه لا تجب علینا یوم الجمعة إلّاصلاة واحدة. م ح- ی.
[231] (1) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: 164.
[232] (1) وسائل الشیعة 1: 158، کتاب الطهارة، الباب 9 من أبواب الماء المطلق، الحدیث 1 و 2.
[233] (2) ورد مضمونه فی وسائل الشیعة 25: 287، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب 3 من أبواب الأشربة المحرّمة، الحدیث 4.
[234] (1) هو المحقّق النائینی کما تقدّم فی ص 132.
[235] (1) فوائد الاصول 4: 460- 468.
[236] (1) فوائد الاصول 4: 467، التعلیقة 1.
[237] (1) فرائد الاصول 3: 221.
[238] (2) راجع ص 125- 133.
[239] (1) راجع ص 207.
[240] (1) فوائد الاصول 4: 472.
[241] (1) الواسطة فی الثبوت: هی علّة ثبوت العرض حقیقةً لمعروضه، سواء کان العرض قائماً بها أیضاً، کالنار والشمس العلّتین لثبوت الحرارة للماء، أم لا، کالحرکة التی هی علّة لعروض الحرارة علی الجسم.
والواسطة فی العروض: هی التی یقوم بها العرض حقیقةً، وینسب إلی ذیها عنایة ومسامحة من قبیل وصف الشیء بحال متعلّقه، کالسفینة الواسطة فی نسبة الحرکة إلی الجالس فیها، فإنّ الحرکة صفة للسفینة حقیقةً، ویتّصف بها من جلس فیها بالعنایة والمجاز. م ح- ی.
[242] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 169.
[243] (1) فرائد الاصول 3: 223.
[244] (2) یعنی بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا کان مجعولًا شرعیّاً- سواء کان متیقّناً أو مدلولًا للأمارة أو الأصل- یترتّب علیه جمیع آثاره حتّی العقلیّة والعادیّة منها.
[245] (3) حاشیة کتاب فرائد الاصول: 208.
[246] (4) أی سلّمنا جریان الاستصحاب التعلیقی فی نفسه. م ح- ی.
[247] (1) هذه العبارة إلی آخر کلامه فی المقام لیست فی متن الکفایة، بل فی حاشیة منه قدس سره. م ح- ی.
[248] (2) کفایة الاصول: 468.
[249] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 170.
[250] (1) مصباح الاصول 3: 142.

[251] (1) توضیحه: أنّ استصحاب الحرمة التعلیقیّة قبل الغلیان یقتضی الحرمة الفعلیّة بعده، والحرمة الفعلیّة کذلک تقتضی عدم الحلّیّة، لأنّ عدم الحلّیّة وإن کان من آثارها العقلیّة، إلّاأنّک عرفت أنّ المستصحب إذا کان مجعولًا شرعیّاً یترتّب علیه جمیع آثاره، حتّی العقلیّة والعادیّة منها.
لکنّه مع ذلک لا یرفع الشکّ فی الحلّیّة وعدمها عن ناحیة المسبّب، لما عرفت من أنّ الملاک فی رفع الشکّ عن المسبّب هو التعبّد الشرعی بحکمه، لا ما یحکم به العقل بملاحظة الأصل السببی، فلیس بین الأصلین تقدّم وتأخّر، بل کلاهما یجریان ویتعارضان ویتساقطان، ثمّ یرجع إلی القواعد الاخر. هذا توضیح کلام هذا المستشکل. م ح- ی.
[252] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 173.
[253] (1) وهو الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان. م ح- ی.
[254] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، 6جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[255] (1) تقدّم نقل کلامه بعینه فی ص 217.
[256] (2) تقدّم نقل کلامه عیناً فی ص 219.
[257] (1) أجاب الشیخ- فی فرائد الاصول 3: 226- والمحقّق الخراسانی- فی کفایة الاصول: 470- عن بعض الإشکالات علی أصالة عدم نسخ أحکام الشرائع السابقة بالنقض بأصالة عدم نسخ أحکام شریعتنا، وظاهره أنّ الثانی من المسلّمات. منه مدّ ظلّه.
[258] (2) مصباح الاصول 3: 146.
[259] (1) راجع فرائد الاصول 3: 229.
[260] (2) فرائد الاصول 3: 226.
[261] (1) کفایة الاصول: 470.
[262] (2) لحصر الإمام أیضاً البحث فی استصحاب الشرائع السابقة وجعله جریانه فی شریعتنا من المسلّمات. م ح- ی.
[263] (3) الأنعام: 146.
[264] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 175.
[265] (2) أی فی الجواب عن إشکال تغایر الموضوع بکون الأحکام مجعولة علی نحو القضایا الحقیقیّة لا علی نحو القضایا الخارجیّة. م ح- ی.
[266] (1) راجع مصباح الاصول 3: 136.
[267] (1) الکافی 1: 58، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی والمقائیس، الحدیث 19.
[268] (2) مصباح الاصول 3: 148.
[269] (3) البقرة: 183.
[270] (1) فوائد الاصول 4: 478.
[271] (1) راجع ص 51 وما بعدها من الجزء الخامس.

[272] (2) كفاية الاصول: 471.
[273] (1) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإنّ البحث أعمّ منه ومن سائر الاصول العمليّة. م ح- ى.
[274] (2) ويترتّب عليه أيضاً الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك اللوازم العقليّة والعاديّة. م ح- ى.
[275] (1) كفاية الاصول: 473.
[276] (1) فوائد الاصول 4: 484- 491.
[277] (2) أى لا إمضاءاً لبناء العقلاء. م ح- ى.
[278] (1) فرائد الاصول 3: 233.
[279] (2) يعنى زمان استصحاب الحياة. م ح- ى.
[280] (3) راجع ص 238.
[281] (1) وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1.
[282] (1) هذا ناظر إلى مذهب الشيخ رحمه الله. م ح- ى.
[283] (2) هذا ناظر إلى مذهب الاستاذ نفسه« مدّ ظلّه». م ح- ى.
[284] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 178.
[285] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 182.
[286] (1) راجع ص 311 من الجزء الرابع.
[287] (1) كفاية الاصول: 472.
[288] (1) فإنّ للعرف نظرين: نظر مسامحى، كحكمه على الحنطة التى فيها قطعات يسيرة من الطين اليابس ويكون مجموعها مأة منّ بأنّ الحنطة مأة منّ، فإنّ هذا نظر مسامحى، لأنّه يرى قطعات الطين، إلّاأنّه لا يعتدّ بها، لكونها قليلة جدّاً، ونظر دقّى، كحكمه على ما بقى فى الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بالغسل بأنّه لون لادم، فإنّه نظر عرفى دقيق، لأنّا إن سألناه عن حكمه هل تسامح فيه؟ قال: لا، إنّى لا أرى الدم فى الثوب أصلاً، والذى بقى فيه لا يكون إلّالوناً حقيقةً، لكنّ العقل يحكم بكونه دماً، لاستحالة انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحى ودقّى، وليس للعقل إلّانظر واحد. منه مدّ ظلّه.
[289] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 183.
[290] (1) فرائد الاصول 3: 244.
[291] (2) فرائد الاصول 3: 245.
[292] (1) الظاهر أنّه المحقّق النائينى« أعلى اللّه مقامه». راجع فوائد الاصول 4: 499. م ح- ى.
[293] (1)« اليوم الأوّل» صحيح ظاهراً. م ح- ى.
[294] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 186.
[295] (1) من هنا يعلم أنّ مراده ب« الخارج المحمول» هو الامور

الانتزاعيّة والاعتباريّة التى لا وجود لها فى الخارج إلّابمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، و ب« المحمول بالضميمة» هو الأعراض المتأصّلة التى لها حقيقة خارجيّة. منه مدّ ظلّه.
[296] (2) التعبير ب« الانتزاع» ليس بجيّد، إذ الملكيّة ونحوها من الامور الاعتباريّة لا الانتزاعيّة. منه مدّ ظلّه.
[297] (1) كفاية الاصول: 474.
[298] (2) فرائد الاصول 3: 235.
[299] (1) راجع ص 149.
[300] (2) مصباح الاصول 3: 171.
[301] (1) وإن كان قضيّة كلام المحقّق الخراسانى وبعض الأعلام جريانه. منه مدّ ظلّه.
[302] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 187.
[303] (3) راجع- للاطّلاع على فساد هذا التفسير- الرسائل، مبحث الاستصحاب: 188.
[304] (1) مصباح الاصول 3: 171.
[305] (2) أى بعض أنحاء الوضع. م ح- ى.
[306] (3) كفاية الاصول: 474.
[307] (1) المصدر نفسه.
[308] (1) وسائل الشيعة 1: 246، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1.
[309] (2) يعنى: من طهارة ثوبک. م ح- ى.
[310] (3) وسائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، الباب 37 من أبواب النجاسات، الحديث 1.
[311] (1) وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الوضوء، الحديث 1 و 6.
[312] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 189.
[313] (2) المصدر نفسه.
[314] (3) ولذا صرّح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى بعض من التزم به، كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ فى كلامه تضادّاً كما سيجىء الإشارة إليه فى الصفحة 272. منه مدّ ظلّه.
[315] (1) لا يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذى هو من الاصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطيّة الذى هو من الأمارات؟!
فإنّه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعنى قوله:« لا تنقض اليقين بالشکّ» لا نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أمارة، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.
[316] (1) مصباح الاصول 3: 174.
[317] (1) كفاية الاصول: 475.

[318] (2) يعنى: للمستصحب بوجوده الواقعى، لا للأعمّ منه ومن وجوده الاستصحابى. م ح- ى.
[319] (1) كفاية الاصول: 475.
[320] (2) راجع ص 207 و 214.
[321] (3)« ليس» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[322] (4) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 191.
[323] (1) وذلک مثل الشکّ فى حياة الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلک ليترتّب عليه انتقال تركة الوالد إليه، فإنّ انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّاأنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
[324] (2) كفاية الاصول: 476.
[325] (1) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م ح- ى.
[326] (1) كفاية الاصول: 477.
[327] (2) كفاية الاصول: 261.
[328] (1) راجع ص 317- 327 من الجزء الثالث.
[329] (2) ظاهر هم أنّ« ليس» قسم واحد، وهو ليس الناقصة فقط، لكن كونها مقابلةً ل« كان» يوجب أن تكون هى أيضاً على قسمين، فإذا قلنا:« ليس زيد» تكون تامّة، كما أنّ« كان» فى قولنا:« كان زيد» تامّة، وإذا قلنا:« ليس زيد صائماً» تكون ناقصة، كما أنّ« كان» فى قولنا:« كان زيد صائماً» ناقصة. منه مدّ ظلّه.
[330] (3) كما إذا كان الأثر مترتّباً على كون موت زيد غير متقدّم على موت عمرو، وبتعبير آخر: كان الأثر مترتّباً على عدم كون موت زيد متّصفاً بالتقدّم على موت عمرو. م ح- ى.
[331] (1) فرائد الاصول 3: 249.
[332] (2) كفاية الاصول: 478.
[333] (1) المراد من الشکّ واليقين هاهنا المتيقّن والمشكوک، لجواز تحقّق الشکّ واليقين فى باب الاستصحاب فى آن واحد، بل قد يكون حصول الشکّ قبل حصول اليقين. منه مدّ ظلّه.
[334] (1) كفاية الاصول: 478.
[335] (1) واقعيّة كلّ شىء بحسبه، فالعدالة أمر واقعى، كما أنّ الخمر كذلک. منه مدّ ظلّه.
[336] (1) للعلم بفرد من الجنابة وارتفاعه، وهو جنابة أوّل النهار، والشکّ فى حدوث فرد آخر منها، ِ وأين هذا من القسم الثانى من استصحاب

الكلّى؟! منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام« مدّ ظلّه».
[337] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 193.
[338] (2) أى من الموارد التى ادّعى عدم جريان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصداقيّة لدليله. م ح- ى.
[339] (3) لاستحالة اجتماع اليقين والشكّ السارى. م ح- ى.
[340] (1) العروة الوثقى 1: 103، المسألة 2 من الفصل المعقود فى آخر المطهّرات لبيان طرق ثبوت التطهير.
وجريان الاستصحاب هاهنا مبنىّ على أن يكون عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى لاستلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، فلا مانع من الجريان إذا لم يكن كذلک، كما فى المقام، وأمّا إن كان لاستلزامه التناقض فى أدلّتها، فلا مجال لاستصحاب النجاسة فى هذه الصور الثلاث أصلًا، لشمول التناقض جميع موارد العلم الإجمالى، سواء كان جريان الأصل مستلزماً للمخالفة القطعيّة أم لا. منه مدّ ظلّه.
[341] (1) فوائد الاصول 4: 511- 515.
[342] (1) أى فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة. م ح- ى.
[343] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 193.
[344] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 196.
[345] (3) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 197.
[346] (4) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 199.
[347] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[348] (1) راجع ص 290- 292.
[349] (2) كفاية الاصول: 480.
[350] (3) فرائد الاصول 3: 250.
[351] (1) كفاية الاصول: 480.
[352] (2) المعتبر فى شرح المختصر 1: 170.
[353] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 200.
[354] (1) وبعبارة اخرى: يكون المطلوب فى هذا القسم مجرّد التبانى القلبى، لا القطع واليقين. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.
[355] (2) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم يذكر مثالًا لاستصحاب الموضوع، ويمكن التمثيل له بما إذا تيقّن أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة وشكّ فى بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتّب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزاميّة كالعمليّة فى الأحكام. وهذا المثال وإن كان قابلًا للمناقشة- لأنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة يكون جارياً، سواء ترتّب عليه وجوب الالتزام به أم لا- إلّاأنّه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح- ى.

[356] (3) كفاية الاصول: 481.
[357] (1) المصدر نفسه.
[358] (2) يستفاد من قوله تعالى:« وَ إِذِ ابْتَلَى إِبْرَ هِيمَ رَبُّهُو بِكَلِمتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرّيَّتِى قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِى الظلِمِينَ»، البقرة: 124. أنّ الإمامة تكون أمراً مجعولاً من قبل اللّه تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب الأهليّة تكويناً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل اللّه تعالى الإمامة له، فمن فيه شرائط الإمامة وهو أهلٌ لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنيّة الإمامة. منه مدّ ظلّه.
[359] (1) كأنّه يقول للمسلمين: لابدّ لكم بمقتضى ما ورد فى شريعتكم من« لا تنقض اليقين بالشكّ» من الاعتراف بنبوّة النبىّ السابق. منه مدّ ظلّه.
[360] (1) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا 1: 157، والاحتجاج 2: 417. م ح- ى.
[361] (1) فرائد الاصول 3: 261.
[362] (1) فرائد الاصول 3: 274.
[363] (1) المائدة: 1.
[364] (2) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام:« فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة 18: 6، كتاب التجارة، الباب 1 من أبواب الخيار، الحديث 4. م ح- ى.
[365] (3) وذلک مثل أن يقع البيع ثمّ علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثمّ شكّ فى بقاء الخيار، لاحتمال كونه فوريّاً. م ح- ى.
[366] (1) كفاية الاصول: 483.
[367] (2) أراد الإمام« مدّ ظلّه» بالاستمرار غير ما أراد به المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه أراد منه العموم المجموعى، لكنّ الإمام« مدّ ظلّه» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقيّاً ولا مجموعيّاً. م ح- ى.
[368] (3) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً استغراقيّاً. م ح- ى.
[369] (4) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً مجموعيّاً، وإلّا سقط التكليف بمجرّد التخلّف فى زمان. م ح- ى.
[370] (1) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً فى كلام الإمام« مدّ ظلّه» إلّاأنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م ح- ى.
[371] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 205.
[372] (2)« و» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[373] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 207.
[374] (1) يعنى به المحقّق الحائرى اليزدى مؤسّس الحوزة العلميّة بقم

المقدّسة قدس سره. راجع درر الفوائد: 570. م ح- ى.
[375] (1) القائل هو المحقّق النائينى رحمه الله. راجع فوائد الاصول 4: 535- 542. م ح- ى.
[376] (2) أى راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح- ى.
[377] (1) صفة للوجوب، لا للإكرام. م ح- ى.
[378] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 209.
[379] (2) أى العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ى.
[380] (3) أى العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ى.
[381] (1) حاصله: أنّا نعلم إجمالًا بورود تخصيص فى العموم الأفرادى مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانى على ظاهره، أو بورود تخصيص فى العموم الأزمانى إذا دلّ العموم على استمرار الحكم أو تقييد فى الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدّمات الحكمة، وذلک لأنّه إذا قال ليلة الجمعة:« أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال:« لا تكرم زيداً يوم الجمعة» ثمّ شكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فى السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلًا، لا فى الجمعة التى هى أوّل زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعامّ الأفرادى- أعنى« العلماء»- وبين كونه واجب الإكرام فى السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعامّ الأزمانى- أعنى« كلّ يوم»- فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ. م ح- ى.
[382] (2) أى تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة أيّام. م ح- ى.
[383] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 212.
[384] (2) كما فى المقام، فإنّه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادى والأزمانى كليهما على ظاهرهما لو لا العلم الإجمالى. م ح- ى.
[385] (3) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 213.
[386] (1)« إمّا» صحّ ظاهراً. م ح- ى.
[387] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 213.
[388] (1) توضيحه: أنّ يوم الجمعة مثلًا الذى علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادى، وهو على تقدير كون زيد غير واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانى أو الإطلاق يكون باقياً على ظاهره، وإن كان خروج زيد فى يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانى أو تقييداً للإطلاق، فجريان الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص على العموم الأفرادى. م ح- ى.
[389] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 214.
[390] (1) وسائل الشيعة 8: 212، كتاب الصلاة، الباب 8 من أبواب

الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 1.
[391] (1) راجع ص 144.
[392] (1) فرائد الاصول 3: 79.
[393] (2) راجع فرائد الاصول 3: 285 و 286.
[394] (3) راجع كفاية الاصول: 485.
[395] (1) وذلک لأنّه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجى لكانت القضيّة ضروريّة بشرط المحمول. م ح- ى.
[396] (2) فرائد الاصول 3: 288.
[397] (1) سواء كانت بنحو مفاد« كان التامّة» مثل« زيد موجود» أو« الناقصة» مثل« زيد قائم» أو« ليس التامّة» مثل« زيد ليس بموجود» أو« الناقصة» مثل« زيد ليس بقائم». م ح- ى.
[398] (1) كفاية الاصول: 486.
[399] (1) فرائد الاصول 3: 290.
[400] (2) لكون الإشكالين الأوّلين مبنائيّين. م ح- ى.
[401] (1) أى كون الموضوع، وهو« زيد الحىّ». م ح- ى.
[402] (1) فوائد الاصول 4: 566- 570.
[403] (2) لاتّحاد القضيّتين فى كلا الاستصحابين، فإنّا إذا علمنا بأنّ زيداً حىّ ثمّ شككنا فى بقاء حياته كان الموضوع فيها هو نفس زيد وماهيّته، وشككنا فى بقاء هذه القضيّة كذلک، فالاتّحاد بين القضيّتين محرز بالوجدان، فيجرى الاستصحاب، وكذلک إذا علمنا بأنّ زيداً عادل ثمّ شككنا فى بقاء عدالته، فيجرى الاستصحابان لترتيب الأثر الشرعى، وهو جواز التقليد. م ح- ى.
[404] (1) كفاية الاصول: 487.
[405] (2) راجع ص 332.
[406] (1) كفاية الاصول: 487.
[407] (2) وهذا الشقّ الثانى هو ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.
[408] (3) فوائد الاصول 4: 586.
[409] (1) بخلاف ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قال بكونهما مرتبطين والزبيب يقرب من العنب المأخوذ موضوعاً فى قوله:« العنب إذا غلى يحرم» إلّاأنّ هذا القرب لا يكون بمثابة يدخل فى موضوعه ويشمله، فلابدّ من استصحاب حرمته. منه مدّ ظلّه.
[410] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 224.
[411] (1) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة 8: 216- 218، كتاب الصلاة، الباب 10 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[412] (2) ورد حكم كثير الشكّ فى وسائل الشيعة 8: 227- 229، كتاب

الصلاة، الباب 16 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
[413] (1) كفاية الاصول: 488.
[414] (1) التعبير ب« كلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور فى المعنى الحقيقى إذا اتّصل اللفظ بقرينة المجاز. منه مدّ ظلّه.
[415] (1) وما تقدّم من حكومة قوله:« الفسّاق ليسوا من العلماء» على قوله:« أكرم العلماء» كان أيضاً ينتج نتيجة التخصيص. م ح- ى.
[416] (2) الحجّ: 78.
[417] (3) المائدة: 6.
[418] (4) فإنّ ذيلها وإن أمر بالتيمّم عند فقد الماء إلّاأنّها مطلقة فى صورة وجدان الماء، أى تشمل الوضوء الحرجى وغيره. منه مدّ ظلّه.
[419] (1) فتبيّن أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق قد يكون ملاكه الأقوائيّة فى الظهور ويسمّى تخصيصاً وتقييداً، وقد يكون الملاک تعرّض الخاصّ والمقيّد لما لا يتعرّضه العامّ والمطلق، ويسمّى حكومةً. م ح- ى.
[420] (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 240.
[421] (1) لا بدلالته اللفظيّة. م ح- ى.
[422] (2) ولا يكون مدلولها اللفظى حجّيّتها، فإنّها لا تقول:« أنا حجّة» فلا تكون بدلالتها متعرّضة لجهة من جهات دليل الاستصحاب حتّى تكون حاكمة عليه، بل نفس وجودها حجّة ورافع لموضوع دليل الاستصحاب، فتقدّمها عليه لا يكون إلّابنحو الورود. منه مدّ ظلّه.
[423] (3) راجع ص 144.
[424] (1) بعض الاصول شرعى وعقلى، كالبرائة، وبعضها لا يكون إلّاعقليّاً، كالاحتياط والتخيير، وبعضها لا يكون إلّاشرعيّاً، كأصالة الإباحة والطهارة. منه مدّ ظلّه.
[425] (1) لما تقدّم من أنّ الدليل إذا كان بنفسه متقدّماً على دليل آخر سمّى وروداً. م ح- ى.
[426] (1) لكن هذا التقييد فى البراءة الشرعيّة مدلول نفس الموضوع، وفى الحلّيّة والطهارة مستفاد من الغاية المذكورة فى دليليهما. منه مدّ ظلّه.
[427] (1) لكن حجّيّتها بالنسبة إلى الحدوث وجدانيّة وبالنسبة إلى البقاء تعبّديّة بمعونة أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.
[428] (1) كفاية الاصول: 490.
[429] (2) يعنى لأنّ نقض اليقين بالنجاسة مدلول الحكم ببقاء اليقين بالطهارة. م ح- ى.
[430] (3) فرائد الاصول 3: 397.
[431] (1) فلو شمل المسبّب أيضاً لزم كون المتقدّم متأخّراً وبالعكس،

وهو محال.
وعبارة الشيخ رحمه الله بالنسبة إلى الجواب الأوّل هكذا:« وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببى كما هو شأن الحكم الشرعى وموضوعه، فلا يوجد فى الخارج إلّامحكوماً، والمفروض أنّ الشكّ المسبّبى أيضاً من لوازم وجود ذلک الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لا زمان لملزوم ثالث فى مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً»، إنتهى. م ح- ى.
[432] (2) فرائد الاصول 3: 397.
[433] (3) كفاية الاصول: 490.
[434] (1) راجع كفاية الاصول: 472.
[435] (1) راجع ص 356.
[436] (2) إن قلت: هذا ينافى القول بتقدّم الأمارات على الاستصحاب وكونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدّم الأمارات عليه إنّما يكون فيما إذا كان بينهما معارضة، كما إذا اقتضى الاستصحاب وجوب صلاة الجمعة وقامت رواية معتبرة على عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا يعارض الدليل الاجتهادى، بل يفسّره ويشرحه. منه مدّ ظلّه.
[437] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[438] (1) راجع ص 38.
[439] (1) تقدّم تفصيل هذا البحث فى مبحث الاشتغال، والاستاذ« مدّ ظلّه» أشار هاهنا إجمالًا إلى الأقوال فقط لتشخيص محلّ النزاع فى تعارض الاستصحابين، ومن أراد التفصيل فليراجع الصفحة 51 وما بعدها من الجزء الخامس. م ح- ى.
[440] (2) وهو الشارع المقدّس. م ح- ى.
[441] (1) كفاية الاصول: 492.
[442] (1) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: 252.
[443] (1) فرائد الاصول 3: 320- 386.
[444] (2) كفاية الاصول: 492.
[445] (1) مثل أن يكون شىء تحت يد شخص وعلمنا ملكيّته سابقاً وعدم ملكيّته كذلک، لكنّا شككنا فى أنّ الملكيّة كانت متقدّمة على عدمها أو بالعكس، فيجرى الاستصحاب فى كليهما ويتساقطان بالتعارض وتبقى قاعدة اليد سليمة عن المعارض، ومثل أن يكون تحت يده ولم نعلم بعدم ملكيّته له سابقاً، بل احتملنا كونه ملكاً له من أوّل وجوده، لاحتمال كونه بنفسه مولّداً له، مثل البقول، فلا يجرى هاهنا استصحاب عدم ملكيّته بناءً على ما اخترناه من عدم جريانه فى القضايا السالبة بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظلّه.

[446] (2) وسائل الشيعة 27: 292، كتاب القضاء، الباب 25 من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث 2.
[447] (1) على تقدير كونه قاعدة مستقلّة غير قاعدة التجاوز. منه مدّ ظلّه.
[448] (2) وسائل الشيعة 1: 471، كتاب الطهارة، الباب 42 من أبواب الوضوء، الحديث 7.
[449] (3) كالبيع والنكاح وغيرهما من المعاملات. م ح- ى.
[450] (1) راجع وسائل الشيعة 27: 257، كتاب القضاء، الباب 13 من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، وبحار الأنوار 88: 234، كتاب الصلاة، باب الاستخارة بالرقاع، ذيل الحديث 7، وعوالى اللئالى 2: 112 و 285، و 3: 512.
[451] (2) ولا فى مورد إحلاف المنكر إذا لم يكن للمدّعى بيّنة. منه مدّ ظلّه.
[452] (3) أى عمومات القرعة. م ح- ى.
[453] (1) مثل أن يكون مال مردّداً بين زيد وعمرو من دون ثبوت يد أحدهما عليه ولا يكون لواحد منهما بيّنة أو تقوم البيّنة لكليهما. منه مدّ ظلّه.
[454] (2) كفاية الاصول: 493.
[455] (1) الاختصاص: 96، والمناقب 4: 404.
[456] (2) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 347.
[457] (1) راجع كفاية الاصول: 493- 494، كى يتّضح لک اضطراب كلامه. م ح- ى.
[458] (1) راجع كفاية الاصول: 496.
[459] (2) لا فرق بين الأدلّة والأمارات، وأمّا ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق، وهو أنّ الطرق المعتبرة لو قامت على حكم شرعى فهى الأدلّة الاجتهاديّة، وإن قامت على موضوع فهى الأمارات المعتبرة فاصطلاح خاصّ به. منه مدّ ظلّه.
[460] (3) وأمّا ما نرى فى الكفاية من التعبير ب« هذا مبحث التعادل والتراجيح» فهو ليس من كلام المحقّق الخراسانى، بل من قلم الناسخ. منه مدّ ظلّه.
[461] (4) إنّ بعضهم عبّروا ب« الترجيح» إفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخر ب« التراجيح» جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من أقسام المرجّحات من حيث صفات الراوى بأقسامها، ومن حيث مضمون الرواية كذلک، وباعتبار جهة الصدور، فيتعدّد الترجيح باعتبارها، هذا مع أنّ فى الجمع تشاكلًا صوريّاً ب« التعادل» باعتبار وقوع الألف بين حرفين فى الأوّل. م ح- ى.
[462] (1) لم يعبّر فى المقبولة ب« الخبرين المتعارضين» نعم، فى

مرفوعة زرارة:« يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». فلاحظ المقبولة فى الكافى 1: 67، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث 10، والمرفوعة فى مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 2. م ح- ى.
[463] (1) كفاية الاصول: 496.
[464] (1) النساء: 82.
[465] (2) التخصيص عند الشيخ رحمه الله مستلزم للمجازيّة، ولأجل ذلک لم يقل:« على المجاز أو التخصيص». منه مدّ ظلّه.
[466] (3) الحقّ هو التعبير بالتخصّص، لا الورود، لأنّه بعد العلم بالتخصيص ارتفع موضوع أصالة العموم حقيقةً وتكويناً، والورود هو رفع الموضوع تعبّداً. م ح- ى.
[467] (1) أكثر عنايته فى هذه الصورة ظنّيته من حيث السند. منه مدّ ظلّه.
[468] (1) أى لو كان الخاصّ- مكان الظنّية من حيث السند- ظنّيّاً بحسب الدلالة. منه مدّ ظلّه.
[469] (2) فرائد الاصول 4: 15.
[470] (3) راجع ص 278- 287 من الجزء الثالث.
[471] (4) أصالة الظهور عبارة اخرى عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة. منه مدّ ظلّه.
[472] (1) مبتدء مؤخّر ل« فيه». م ح- ى.
[473] (2) كفاية الاصول: 498.
[474] (1) المراد بالإطلاق عدم ذكر متعلّق الرمى، لجواز أن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالمخلب» وهو عند الإطلاق ظاهر فى الأوّل. م ح- ى.
[475] (2) فوائد الاصول 4: 720.
[476] (1) راجع ص 281 من الجزء الثالث.
[477] (2) راجع ص 382.
[478] (1) كفاية الاصول: 511.
[479] (1) درر الفوائد: 678.
[480] (1) وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 39.
[481] (2) وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 44.
[482] (3) وتوجيه الاستدلال بهذا الخبر على المقام أنّ العامّ والخاصّ إمّا أن يكونا من قبيل النصّ والظاهر، فيشملهما الخبر، وإمّا أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظلّه.

[483] (1) درر الفوائد: 679.
[484] (1) إشارة إلى قوله تعالى:« وَأُوْلُواْ الأَْرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتبِ اللَّهِ». الأنفال: 75. م ح- ى.
[485] (2) كفاية الاصول: 501.
[486] (1) كالجمع بين قوله عليه السلام:« ثمن العذرة من السحت» وبين قوله عليه السلام:« لا بأس ببيع العذرة». وسائل الشيعة 17: 175، كتاب التجارة، الباب 40 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1 و 2. م ح- ى.
[487] (2) عوالى اللئالى 4: 136.
[488] (3) يعنى: القاعدة. م ح- ى.
[489] (1) فرائد الاصول 4: 22.
[490] (2) النساء: 82.
[491] (3) راجع ص 391.
[492] (1) راجع فرائد الاصول 4: 81 و 89.
[493] (2) المصدر نفسه.
[494] (1) توضيح كلامه أنّ للعامّين من وجه عنده ثلاث حالات:
الاولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقّن فى مقام التخاطب أصلًا، فهما متعارضان فى مادّة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مادّة الاجتماع، لكونها قدراً متيقّناً فى مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصلًا، لأنّهما وإن كانا عامّين من وجه مفهوماً، إلّاأنّهما بمنزلة العامّ والخاصّ مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقّن فى مقام التخاطب، وهو مادّة الاجتماع، إلّاأنّ دلالته عليها لم تكن بحدّ من القوّة يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنّهما من قبيل النصّ والظاهر. منه مدّ ظلّه.
[495] (2) فوائد الاصول 4: 728.
[496] (1) جواب« إن» فى« إن اريد به العلم التقديرى». م ح- ى.
[497] (2) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 19.
[498] (1) فوائد الاصول 4: 728.
[499] (2) كدلالته على 60% من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.
[500] (3) كدلالته على 40% من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.
[501] (4) والفرق بينهما أنّ الملازمة هناک كانت لأجل القدر المتيقّن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح- ى.
[502] (1) كوروده فى مقام تحديد الماء الكرّ. منه مدّ ظلّه.
[503] (2) فوائد الاصول 4: 729.
[504] (1) المصدر نفسه.
[505] (1) أى« كلّ خمر حرام». م ح- ى.
[506] (1) المراد بالعامّ الاصولى: العامّ الاستغراقى. منه مدّ ظلّه.

[507] (2) هذا على مبنى القوم، وأمّا نحن فقد أنكرنا دلالة المطلق على الشمول. منه مدّ ظلّه.
[508] (3) فرائد الاصول 4: 97.
[509] (4) فوائد الاصول 4: 729.
[510] (5) كفاية الاصول: 513.
[511] (6) درر الفوائد: 680.
[512] (1) وعلى هذا فلا مجال للقول بالأظهريّة والظاهريّة، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة، والدلالة من أوصاف الدليل اللفظى، فلا يمكن القول بأظهريّة أحد الدليلين على الآخر إلّاإذا كان الدليلان لفظيّين. منه مدّ ظلّه.
[513] (1) كما قيل فى القضيّة الشرطيّة: إنّها تدلّ على المفهوم بلفظها، لأنّ أداة الشرط وضعت لكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ولا يبعد هذا فى مفهوم الحصر، لأنّ أداة الحصر- ک« إنّما» ونحوها- لا يبعد أن تكون موضوعة لإفادة الحصر. منه مدّ ظلّه.
[514] (1) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ى.
[515] (2) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمّة عليهم السلام. م ح- ى.
[516] (1) راجع فرائد الاصول 4: 94.
[517] (2) هذا على ما فى فوائد الاصول، لكنّه رحمه الله ناقش فى هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال فى أجود التقريرات حيث قال:
والانصاف أنّ هذه الدعوى وإن كانت مقبولة فى الجملة، نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات فى الكتب المرويّة بطرق العامّة، وجملة من أسانيدها معتبرة ومنتهية إلى خيار الصحابة« رضى اللّه عنهم» كعبادة بن صامت وغيره، إلّاأنّ دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمّة المتأخّرين« صلوات اللّه عليهم أجمعين» فى زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجزاف كما هو ظاهر.
والتحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً فى حدّ ذاته، إلّاأنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه، بل لاتّصافه بالحسن، نظير بقيّة العناوين القبيحة لو لا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمة من تقيّة أو غيرها تأخير البيان فلابدّ من التأخير، وإلّا لزم العمل على خلاف الحكمة، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيّل أنّ القبح فى المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلّفه عنه، مع أنّه من الضرورى أنّ الأمر ليس كذلک، بل هو تابع لتحقّق ملاكه، فإذا اقتضت الحكمة تأخير البيان لمصلحة أقوى فلا مناص عن التأخير، حفظاً لتلک المصلحة، إنتهى كلامه رحمه الله. أجود التقريرات 4: 299. م ح- ى.
[518] (1) فوائد الاصول 4: 737.

[519] (2) كفاية الاصول: 514.
[520] (1) الكافى 1: 59، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنّه ليس شىء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّاوقد جاء فيه كتاب أو سنّة، الحديث 3.
[521] (2) الكافى 2: 74، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، الحديث 2.
[522] (1) لا يتأثّم: أي: لا يخاف الإثم. م ح- ى.
[523] (2) لا يتحرّج: أى: لا يخشى الوقوع فى الحرج. م ح- ى.
[524] (3) المنافقين: 4.
[525] (4) فى نهج البلاغة: 326« مع الملوک والدنيا». م ح- ى.
[526] (1) كتاب سليم بن قيس الهلالى 2: 620.
[527] (2) راجع كتب الرجال، سيّما معجم رجال الحديث للسيّد الخوئى« مدّ ظلّه» ذيل ترجمة« سليم بن قيس» كى يتّضح لک كيفيّة سند كتابه. م ح- ى.
[528] (1) راجع ص 388.
[529] (2) كلمة« فاسد» خبر لقوله« مدّ ظلّه»:« ما أفاده». م ح- ى.
[530] (3) راجع ص 389.
[531] (1) وذلک لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح- ى.
[532] (2) هذا ينافى ما سيأتى فى ص 426 من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ- سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به- لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح- ى.
[533] (3) فى هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيتّضح الحقّ فيها إنشاء اللّه تعالى. م ح- ى.
[534] (4) الكافى 1: 58، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث 19.
[535] (1) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح- ى.
[536] (2) راجع ص 408.
[537] (3) ويمكن زيادة توضيح للمسألة فى ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ وغلام كان الغلام غالباً على الصبىّ، وأمّا إن لم يكن بينهما اختلاف أصلًا، لكن أراد رجل قوىّ أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرته على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م ح- ى.
[538] (1) كما فى موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين. م ح- ى.

[539] (2) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أنّ الانصاف أنّ هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال. م ح- ى.
[540] (1) وهذا الدليل بمنزلة الكبرى للأوّل. م ح- ى.
[541] (2) فيكون تخصيصاً. م ح- ى.
[542] (3) فيكون نسخاً. م ح- ى.
[543] (1) ذكر الاستاذ« مدّ ظلّه» هذا القيد لئلّا يتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله:« أبداً» و« إلى يوم القيامة». م ح- ى.
[544] (2) راجع ص 420.
[545] (3) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح فى تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظلّه.
[546] (4) راجع ص 383.
[547] (1) راجع ص 409- 410.
[548] (1) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح- ى.
[549] (1) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ى.
[550] (2) فيدلّ على أنّ عتق المؤمنة أفضل فردى الواجب. م ح- ى.
[551] (3) فيدلّ على أنّ عتق الكافرة أخسّ فردى الواجب. م ح- ى.
[552] (4) كما قال فى معالم الدين وملاذ المجتهدين: 53 و 90.
[553] (1) أى حمل المطلق على المقيّد، وحمل الأمر والنهى على الاستحباب والكراهة. م ح- ى.
[554] (2) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 31.
[555] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[556] (1) إجمال تصوير هذا البحث: أنّ وقوع التعارض بين أكثر من دليلين يتصوّر على صور: لأنّه إمّا أن يكون أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّين وإمّا أن لا تكون كذلك، وعلى الأوّل إمّا أن تكون النسبة بين الخاصّين تبايناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسيأتى تفصيل هذه الصور. م ح- ى.
[557] (1) أى بكلّ من الخاصّين، سواء كانا لفظيّين أو لبّيّين أو مختلفين. م ح- ى.
[558] (2) هذا المثال لا ينطبق على الفرض المتنازع فيه، فإنّ النسبة بين الخاصّين فى هذا المثال عموم من وجه، لا التباين، وحينما راجعت شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» اعترف بورود هذا الإشكال على المثال، وإنّى ما وجدت حتّى الآن مثالاً لتعارض عامّ وخاصّين متباينين استلزم تخصيص العامّ بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر.

نعم، لو قال المولى فى دليل:« أكرم العلماء» وفى دليل آخر:« لا تكرم العلماء اليهود» وفى دليل ثالث:« لا تكرم العلماء النصارى» لكانت النسبة بين الخاصّين هى التباين، لكن لو خصّص العامّ بأحدهما لم تنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر كما هو واضح. م ح- ى.
[559] (1) وهو العالم الذى لا يكون صرفيّاً، لكنّه نحوى. م ح- ى.
[560] (1) فرائد الاصول 4: 102.
[561] (2) فوائد الاصول 4: 742.
[562] (1) سيأتى فى ص 449- 459.
[563] (2) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 32.
[564] (1) وهى اثنا عشر فرضاً يحصل من ضرب الثلاثة فى الاثنين ثمّ الحاصل فى الاثنين الأخيرين. م ح- ى.
[565] (2) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأنّ القاعدة الأوّليّة فى المتعارضين هى التخيير، وأمّا إذا قلنا بعدم شمولها له وبكون القاعدة الأوّليّة هى التساقط- كما هو مقتضى التحقيق عند شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» وسيأتى فى ص 449- 459- فيتساقط الخاصّ والأخصّ فى مورد الأخصّ. م ح- ى.
[566] (1) إن قلت: كيف يحمل الخاصّ على الأخصّ مع كونهما متوافقى الحكم وظهورهما فى كون كلّ حكم مستقلّاً عن الآخر؟! هل هذا إلّانظير« أعتق رقبةً» و« أعتق رقبةً مؤمنة» حيث لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا لم يحرز وحدة الحكم، بل يحكم بوجوب عتق مطلق الرقبة وبتأكّد وجوب مادّة الاجتماع التى هى الرقبة المؤمنة؟!
قلت: نعم، ولكن حمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به فى المقام جمع مقبول عند العقلاء.
توضيح ذلک: أنّ الدليلين فى المقام- أعنى الخاصّ والأخصّ- حيث انضمّا إلى الدليل الثالث- وهو العامّ- ولم يمكن تخصيص العامّ بالخاصّ، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاصّ على الأخصّ ثم تخصيص العامّ به.
نعم، لو كان تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ مقطوعاً به، أو كان ظاهراً ولكن لم يكن فى مقابلهما دليل عامّ لم يجمع العرف بينها بما ذكر، ولكن حيث لم يكن تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ قطعيّاً، بل يكون ظاهراً أوّلاً وكان العامّ فى مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخصّ مبيّناً للخاصّ، ثمّ يخصّصون به العامّ. م ح- ى.
[567] (2) أى يقع ثلاثة تعارضات: أحدها: بين العامّ والخاصّ، الثانى: بين العامّ والأخصّ، الثالث: بين الخاصّ والأخصّ. م ح- ى.
[568] (1) أى من الخاصّ. م ح- ى.
[569] (2) فوائد الاصول 4: 743.

[570] (1) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعدة الأوّليّة هى التخيير، وأمّا بناءً على ما اختاره شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» من عدم شمولها له وكون القاعدة هى التساقط كما سيأتى فى ص 449- 459، فلابدّ من القول بتساقط الخاصّين، فيبقى العامّ على عمومه. م ح- ى.
[571] (1) أى« أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوى ولا نحويّاً غير فاسق». م ح- ى.
[572] (2) قال شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»: هذا الخاصّ لا محالة يكون مخصّصاً لأحد العامّين من وجه.
لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّة الاجتماع منهما، كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الفسّاق» و« يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح- ى.
[573] (1) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعماليّة. م ح- ى.
[574] (2) أو خاصّين. م ح- ى.
[575] (1) كما لو ورد:« أكرم العلماء» و« لا تكرم العلماء» و« أكرم النحويّين من العلماء» و« لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ الأوّل يخصّص بالرابع، والثانى بالثالث، ويصير مفادهما:« أكرم العلماء غير الفسّاق منهم» و« لا تكرم العلماء غير النحويّين منهم» وكون النسبة بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: 36. م ح- ى.
[576] (1) راجع ص 382.
[577] (2) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 42.
[578] (3) لما ثبت فى المنطق من تناقض الموجبة الكلّيّة مع السالبة الجزئيّة وبالعكس. م ح- ى.
[579] (1) راجع ص 75- 82 من الجزء الثالث.
[580] (2) كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الكوفيّين منهم» و« لا تكرم البصريّين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح- ى.
[581] (1) فوائد الاصول 4: 792.
[582] (2) مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 2.
[583] (3) وسائل الشيعة 27: 110، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 12.
[584] (4) وسائل الشيعة 27: 123، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 48.

[585] (5) وسائل الشيعة 27: 111، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 15.
[586] (1) وسائل الشيعة 27: 118، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 29.
[587] (2) سيأتى فى ص 451- 459.
[588] (3) سيأتى فى ص 449 عدول الاستاذ« مدّ ظلّه» عن هذا. م ح- ى.
[589] (4) فإنّ موافقة الشهرة الفتوائيّة لأحد الخبرين تؤيّد أنّ مضمونه حكم اللّه الواقعى. م ح- ى.
[590] (1) علّة لحجّيّتهما فى مادّة الافتراق. م ح- ى.
[591] (2) فوائد الاصول 4: 792.
[592] (1) راجع ص 446.
[593] (2) وهو خصوص ما دلّ عليه الأخبار العلاجيّة لساناً. م ح- ى.
[594] (1) وهى ما يحكم به العقل مع قطع النظر عن الأخبار. م ح- ى.
[595] (1) كفاية الاصول: 499.
[596] (1) فيكون الدلالة التصديقيّة عنده رحمه الله بمعنى التصديق بأنّ هذا اللفظ دالّ على ذلک المعنى، سواء كان مراداً للمتكلّم أم لا. م ح- ى.
[597] (2) فوائد الاصول 4: 755.
[598] (1) وعدّها من الدلالات اللفظيّة فى كلمات المنطقيّين مبنىّ على التسامح. منه مدّ ظلّه.
[599] (2) سواء كان استعارةً أو مجازاً مرسلًا. م ح- ى.
[600] (3) راجع ص 236- 242 من الجزء الأوّل.
[601] (4) والحقيقة الادّعائيّة فى مطلق المجازات وإن كانت مخالفة لما ذهب إليه السكّاكى فى الاستعارة من جهات، إلّاأنّها شبيهة به، وهذا ممّا ابتكره الشيخ محمّد رضا الاصفهانى صاحب كتاب« وقاية الأذهان» رحمه الله وتلقّاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام« مدّ ظلّه» بالقبول. منه مدّ ظلّه.
[602] (1) لأنّهما لا يتعارضان بالنسبة إليه، بل يتوافقان فيه. منه مدّ ظلّه.
[603] (1) أى لا يدلّ المطلق على الشمول بالوضع، بل بواسطة لحاظ المتكلّم. م ح- ى.
[604] (2) كفاية الاصول: 287 و 288.
[605] (3) إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون الإطلاق بذات اللفظ وبين افتقاره إلى مقدّمات الحكمة مع أنّ الحاكم بمقدمات الحكمة هو العقل، لا اللفظ؟!
قلت: إنّا نحتاج إلى مقدّمات الحكمة لأجل استكشاف جعل الطبيعة موضوعاً للحكم فى كلام المتكلّم، وأمّا بعد الاستكشاف فاللفظ هو الذى يدلّ على نفس الطبيعة التى هى عبارة عن الإطلاق. م ح- ى.

[606] (1) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح- ى.
[607] (1) راجع ص 260 من الجزء الرابع.
[608] (2) راجع فرائد الاصول 4: 39.
[609] (3) راجع وسائل الشيعة 27: 106- 124، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ومستدرک الوسائل 17: 302- 307، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، حتّى يتّضح لک الأمر. منه مدّ ظلّه.
[610] (4) المصدر نفسه.
[611] (1) فوائد الاصول 4: 764.
[612] (1) فرائد الاصول 4: 40.
[613] (2) الجمع التبرّعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح- ى.
[614] (1) درر الفوائد: 656.
[615] (2) وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 42.
[616] (3) أى: إذا تكافأ الخبران من جميع الجهات. م ح- ى.
[617] (4) وسائل الشيعة 27: 107، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 1.
[618] (1) قال رحمه الله فى مرآة العقول 1: 218، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث 7: ثمّ اعلم أنّه يمكن رفع الاختلاف الذى يترائى بين الخبرين بوجوه قدأومأنا إلى بعضها:
الأوّل: أن يكون الإرجاء فى الحكم والفتوى، والتخيير فى العمل.
الثانى: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخيير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان.
الثالث: أن يكون الإرجاء فى المعاملات، والتخيير فى العبادات.
الرابع: أن يخصّ الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطرّاً إلى العمل بأحدهما، والتخيير بما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما.
الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخيير على الجواز، إنتهى كلامه.
أقول: أراد ب« الخبرين»:
أ- ما رواه الكلينى فى الكافى 1: 66، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث 7، بإسناده عن سماعة، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال:« يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعةٍ حتّى يلقاه».
ب- قوله فى ذيله: وفى رواية اخرى:« بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعک». م ح- ى.
[619] (2) الإرجاء: تأخير العمل بأحد المتعارضين. م ح- ى.

[620] (1) الكافى 1: 67، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث 10.
[621] (1) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 53.
[622] (2) أى وضعها. منه مدّ ظلّه.
[623] (1) الأنعام: 50.
[624] (2) الحشر: 7.
[625] (3) عاف الطعام: كرهه. م ح- ى.
[626] (4) هكذا فى الوسائل، وفى العيون:« الخبران». م ح- ى.
[627] (1) وسائل الشيعة 27: 113، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 21، وعيون أخبار الرضا 2: 20، الباب 30 فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثورة، الحديث 45.
[628] (1) وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 1.
[629] (2) وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 42.
[630] (3) مصباح الاصول 3: 404.
[631] (1) تقدّم فى ص 459.
[632] (1) مثل ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: ... يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال:« فإذا لم تعلم فموسّع عليک بأيّهما أخذت». وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 40. م ح- ى.
[633] (1) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 58.
[634] (1) الفجر: 22.
[635] (2) راجع ص 451- 459.
[636] (1) بل قد يختلف عمل شخص واحد فى طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمراريّاً. منه مدّ ظلّه.
[637] (2) وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 40.
[638] (1) راجع ص 473.
[639] (1) فرائد الاصول 4: 43.
[640] (2) وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 40.
[641] (3) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم فى كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً فى كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره فى كلام السائل ولم يكرّره

هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ فى أصل الوظيفة، إلّاأنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كيفيّتها.
وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملى، واضح، لأنّ موضوع الاصول العمليّة كلّها عدم العلم والتحيّر فى الحكم الواقعى، ولا ريب فى أنّ المكلّف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع.
وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّ التخيير فى كلام الشارع تخطئة لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما فى الواقعة الاولى غير عالم أيضاً بأنّ أيّهما حقّ، وهو موضوع التوسعة والتخيير فى رواية الحسن بن الجهم.
فاستفادة الاستمرار واضحة على المذهبين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.
[642] (1) المراد ب« القائم» فى هذه الرواية: القائم بأمر اللَّه، فهو يعمّ كلّ إمام معصوم، ولا يختصّ بالمهدىّ« عجّل اللّه تعالى فرجه». منه مدّ ظلّه.
[643] (2) وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 41.
[644] (1) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 60.
[645] (2) فرائد الاصول 4: 44.
[646] (3) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظلّه.
[647] (1) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التحيّر بعد الاختيار تبدّل إلى عدم التحيّر، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح- ى.
[648] (1) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص 480.
[649] (1) تقدّم فى ص 459- 471.
[650] (1) تقدّمت الإشارة إلى حكمه فى ص 28 من الجزء الخامس. م ح- ى.
[651] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.
[652] (1) راجع ص 460.
[653] (2) مصباح الاصول 3: 423.
[654] (3) هذا ينافى ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» فى ص 460. م ح- ى.
[655] (4) سيتّضح فى ص 495- 499.
[656] (1) تذكير الموصول لأجل كونه صفةً ل« جبر» لا ل« الشهرة». م ح- ى.
[657] (2) الضمير يعود إلى« المقبولة». م ح- ى.

[658] (1) إنّی لم الاحظ رجال النجاشی لإثبات صحّة هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظلّه. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فیه شیئاً یدلّ علی صحّة هذا النقل. م ح- ی.
[659] (2) من لا یحضره الفقیه 1: 3.
[660] (1) النساء: 60.
[661] (2) هل المراد بالاختلاف فی الحدیث: الاختلاف فی أصل وجوده، أو فی معناه، أو أنّ کلًّا منهما استند فی حکمه إلی حدیث غیر ما استند إلیه الآخر؟ الظاهر هو الأخیر. منه مدّ ظلّه.
[662] (1) قال المجلسی رحمه الله: قوله علیه السلام:« عنکما» أی الباقر والصادق علیهما السلام، وفی الفقیه:« عنکم» وهو أظهر. مرآة العقول 1: 225، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10.
[663] (2) قال المجلسی رحمه الله: قوله علیه السلام:« فأرجه»: بکسر الجیم والهاء، من« أرجیت الأمر» بالیاء أو من« أرجأت الأمر» بالهمزة، وکلاهما بمعنی« أخّرته» فعلی الأوّل حذفت الیاء فی الأمر، وعلی الثانی ابدلت الهمزة یاءً ثمّ حذفت، و« الهاء» ضمیر راجع إلی الأخذ بأحد الخبرین. مرآة العقول 1: 226، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10.
[664] (3) الکافی 1: 67، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10، ومن لا یحضره الفقیه 3: 8، أبواب القضایا والأحکام، باب الاتّفاق علی عدلین فی الحکومة، الحدیث 3233، وتهذیب الأحکام 6: 262، کتاب القضایا والأحکام، باب من الزیادات فی القضایا والأحکام، الحدیث 52، ووسائل الشیعة 27: 106، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 1.
[665] (1) المائدة: 47.
[666] (2) لکونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمکّن العوامّ من النظر حول الروایات. منه مدّ ظلّه.
[667] (3) بدایع الأفکار: 435.
[668] (1) قطّع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الروایة فلم یذکر صدرها، ولعل المحقّق الرشتی رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصریح فی القضاء ورفع الخصومة. منه مدّ ظلّه.
[669] (2) وهل کلّ من الأعدلیّة والأفقهیّة والأصدقیّة والأورعیّة مرجّح مستقلّ أو مجموعها مرجّح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو کتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.
[670] (3) وسائل الشیعة 27: 113، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 20.
[671] (1) وسائل الشیعة 27: 123، کتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 45.

[672] (2) تقدّم نقل كلامه فى ص 495.
[673] (1) فإنّ المقلّد الذى لاحظّ له من الفقاهة والاجتهاد كيف يتمكّن من النظر إلى الحديثين المتعارضين الذين نشأ من اختلافهما اختلاف فتوى المجتهدين؟! فانظر إلى وجدانک هل المقلّد المستفتى قادر على تمييز الخبر الموافق للشهرة أو الكتاب أو العامّة من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظلّه.
[674] (1) فوائد الاصول 4: 785.
[675] (1) مصباح الاصول 3: 412.
[676] (1) راجع الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 70.
[677] (1) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 71.
[678] (1) أى فى مورد المقبولة، فإنّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح- ى.
[679] (2) وأمّا عند الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فأوّلها موافقة الكتاب، لكون الشهرة عنده مما يتميّز به الحجّة عن اللاحجّة. م ح- ى.
[680] (1) مستدرک الوسائل 17: 303، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 2.
[681] (1) ابن أبى الجمهور: مؤلّف كتاب عوالى اللئالى الذى رويت المرفوعة فيه. م ح- ى.
[682] (2) راجع فرائد الاصول 4: 68.
[683] (3) تقدّم طرح هذا الإشكال فى ص 488.
[684] (4) تقدّم طرح هذا الإشكال أيضاً فى ص 489.
[685] (1) أى علامةً يعرف بها حقّيّته. منه مدّ ظلّه.
[686] (2) أى نوراً يعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.
[687] (3) وسائل الشيعة 27: 109، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 10.
[688] (4) وسائل الشيعة 27: 111، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 14.
[689] (1) وسائل الشيعة 8: 219، كتاب الصلاة، الباب 11 من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث 1.
[690] (2) ذهب الشيخ إلى أنّ هذا الخبر صحيح، ولأجل ذلک عبّر عنه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمصحّحة. منه مدّ ظلّه.
[691] (3) وسائل الشيعة 27: 118، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 29.
[692] (4) قال المحقّق النائينى رحمه الله- بعد القول باندراج المخالفة بالعموم من وجه فى الطائفة الثانية من الأخبار-: وكذا يندرج فى أدلّة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّى وكان أحدهما موافقاً

للعامّ الكتابى، كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّيّة لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حلّيّته، لكونه موافقاً للعامّ الكتابى، وهو قوله تعالى:« واحلّ لكم ما فى الأرض جميعاً» فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العامّ الكتابى وكان اللازم تخصيص العامّ الكتابى به- بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العامّ الكتابي بالخبر الواحد- إلّاأنّه لمّا كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً، ونتيجة ذلک هو الأخذ بما دلّ على الحلّيّة، لموافقة العامّ الكتابى، فتشمله أدلّة الترجيح. فوائد الاصول 4: 792.
أقول: جملة« واحلّ لكم ما في الارض جميعاً» ليست آية قرآنيّة، لكن ورد فى القرآن:« هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا»، البقرة: 29. م ح- ى.
[693] (1) فوائد الاصول 4: 791.
[694] (2) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص 467.
[695] (3) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 77.
[696] (1) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: 78.
[697] (1) وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 23.
[698] (2) وسائل الشيعة 27: 123، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 46.
[699] (3) وسائل الشيعة 27: 118، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث 29.
[700] (4) راجع ص 494.
[701] (1) تقدّم طرح الإشكال فى ص 489.
[702] (1) فرائد الاصول 4: 75.
[703] (2) فرائد الاصول 4: 76.
[704] (1) راجع ص 495- 499.
[705] (1) أى سواء كانت أقلّيّة الريب ناشئةً عن موافقة الشهرة أو غيرها من المرجّحات غير المنصوصة. م ح- ى.
[706] (2) وهو دليل لبّى، والقدر المتيقّن منه أيضاً هو صورة التكافؤ من جميع الجهات. م ح- ى.
[707] (1) راجع ص 460.
[708] (2) راجع ص 490.
[709] (3) قد تمّت المباحث الاصوليّة- التى أراد إيرادها شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»- فى يوم الأحد 24 شوّال 1407 ه. ق. م ح- ى.
[710] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

بسم الله الرحمن الرحيم
جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/41).
قالَ الإمامُ علىّ ُبنُ موسَى الرِّضا – علـَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَـنـادِرُ البِحـار – فى تلخيص بحـار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص 159؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشـَّيخ الصَّدوق، الباب28، ج1/ ص307).
مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثـَّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابِـذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علـَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بِـساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنـَةِ 1340 الهجريّة الشمسيّة (=1380 الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسة ً و طريقة ً لم يَنطـَفِئ مِصباحُها، بل تـُتـَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.
مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قدً ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنـَةِ 1385 الهجريّة الشمسيّة (=1427 الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمع ٍمن خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتـَّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...
الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثـَقافة الثـَّقـَلـَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشـَّباب و عموم الناس إلى التـَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النـّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثـَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطـّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشـُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...
- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثـّها بالأجهزة الحديثة متصاعدة ً، على أنـّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثـَّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالـَم - مِن جِـهةٍ أُخرَى.
- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة
ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول
ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...
د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ
ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة
و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: 00983112350524)
ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشک، و الرّسائل القصيرة SMS
ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...
ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة
ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّـِى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنـَة
المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد"/ ما بينَ شارع"پنج رَمَضان" ومُفترَق"وفائى"/بناية"القائميّة"
تاريخ التأسيس: 1385 الهجريّة الشمسيّة (=1427 الهجرية القمريّة)
رقم التسجيل: 2373
الهويّة الوطنيّة: 10860152026
الموقع: www.ghaemiyeh.com
البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com
المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com
الهاتف: 25-2357023- (0098311)
الفاكس: 2357022 (0311)
مكتب طهرانَ 88318722 (021)
التـّجاريّة و المَبيعات 09132000109
امور المستخدمين 2333045(0311)
ملاحَظة هامّة:
الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنـّها لا تـُوافِى الحجمَ المتزايد و المتـّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثـّقافيّة؛ لهذا

فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلک، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّـقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التـّمكـّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

